

afriche e orienti

n1
Primavera 1999

in questo numero

Editoriale	2		
DOSSIER: esili e memoria	4	Sviluppo	
Della vecchia giumenta e altri esili. Alcune riflessioni su memoria e esilio <i>di Alessandro Triulzi</i>	5	World Development Report e Human Development Report 1998: verso un dialogo rafforzato? <i>di Alessia Alboresi e Arrigo Pallotti</i>	58
Alienazione, autenticità e scrittura: il pensiero come riappropriazione della memoria <i>di Kusum Aggarwal</i>	9	Immigrazione	
Aspetti positivi e negativi della francofonia algerina: a proposito della rivista <i>Algerie Littérature/Action</i> <i>di Naget Khadda</i>	13	I vissuti del nomadismo: senegalesi e viaggio migratorio <i>di Sebastiano Ceschi</i>	64
Tradizioni, memorie ed esilio: la letteratura anglofona dell'Africa orientale <i>di Felicity Hand</i>	19	Ricerche	
Narrazioni ai margini. L'esempio di alcuni romanzi recenti dell'area francofona <i>di Nadia Valgimigli</i>	25	Diritti dell'uomo, globalizzazione e cultura. L'esperienza della TRC in Sudafrica <i>di Richard Wilson</i>	67
Uno sguardo sui portoghesi <i>di Maria Alexandre Dáskalos</i>	30	Lingue	
Città-rifugio della libertà d'espressione <i>di Cristiana Fiamingo</i>	32	Algeria: lingue, cultura, identità <i>di Khaoula Taleb-Ibrahim</i>	77
Per un Parlamento internazionale degli scrittori <i>di Salman Rushdie</i>	33	Letteratura	
Esiliati in patria: africani nella Germania nazista <i>di Dag Henrichsen</i>	34	Letteratura e psicoanalisi. Una voce dal basso: Kajubi D. Mukajanga e il suo romanzo <i>Mpenzi I-II</i> <i>di Graziella Acquaviva</i>	81
Frammenti		Intervista alla scrittrice Yvonne Vera <i>a cura di Isabella Matambanadzo</i>	85
Il dente d'oro del signor 'Aziz, ovvero, l'autobus per Shemiran <i>di Goli Taraqqi</i>	38	Musica	
Younis Tawfik: l'esilio, tra quotidiano e memoria <i>a cura di Cristina Schiavone</i>	44	Le percussioni speciali di Doudou N'diaye Rose <i>di Alina Renditiso</i>	88
Sfuggendo la rete <i>di Cristiana Fiamingo</i>	48	Media	
Cronache		Il conflitto tra Etiopia ed Eritrea nella stampa italiana <i>di Elena Gardenghi e Maura Pazzi</i>	89
Il Rwanda dopo il genocidio <i>di Gasana Ndobu</i>	50	Trasformare le storie locali in eventi internazionali <i>di Tricia Redeker Hepner</i>	96
La crisi della Guinea Bissau <i>di Carlos Cardoso</i>	53	Lettera aperta al presidente della RAI	97
Il rapporto della missione ONU in Algeria <i>di Madjid Benchikh</i>	56	Strumenti	
		Dalle riviste, <i>a cura di Afrolab</i>	99
		Percorso bibliografico: curdi e Kurdistan, <i>a cura di Stefania Marzocchi</i>	102
		Yasar Kemal, <i>a cura di M. C. Pudioli</i>	104
		Recensioni	105
		Mostre/Convegni	109

editoriale

Perché una nuova rivista?

La rivista **Afriche e Orienti**, di cui presentiamo ora il primo numero, non è in realtà del tutto "nuova". Essa si colloca infatti nel solco di un'altra rivista, *Africa e Mediterraneo*, dalla cui esperienza provengono l'intera direzione, molti membri del comitato di redazione e del comitato scientifico, e numerosi collaboratori. Dissensi di carattere sia organizzativo sia e soprattutto sul progetto culturale con la proprietà di *Africa e Mediterraneo* hanno fatto maturare l'esigenza di una separazione dei rispettivi percorsi. E a noi è parso che valesse la pena di cercare di recuperare e arricchire un'esperienza di lavoro ormai pluriennale che, pur con limiti e difficoltà, aveva dato vita a uno strumento utile di conoscenza sull'Africa e i paesi arabi e islamici. I nostri lettori sono certamente consapevoli della peculiarità - rispetto ad altri paesi europei - della situazione italiana, abbastanza povera di analisi, studi e informazioni su queste aree del mondo, se si va al di là di una cerchia relativamente ristretta di studiosi e specialisti. Eppure, nello stesso tempo, il bisogno e la domanda di conoscenze serie e di informazione accurata si sta visibilmente estendendo fra studenti e giovani ricercatori, tra gli operatori dello sviluppo, nel vasto mondo dell'associazionismo, tra gli insegnanti e coloro che sono impegnati in progetti multiculturali e sull'immigrazione, tra gli addetti all'informazione, nelle istituzioni pubbliche e negli enti locali, e in generale nell'opinione pubblica informata, che non ha normalmente accesso alla vasta letteratura e pubblicistica internazionale.

Il nostro tentativo cerca quindi, in primo luogo, di rispondere a questa domanda, ponendosi per consapevole scelta culturale all'interno del panorama italiano. Gli obiettivi - certamente ambiziosi - che ci proponiamo sono molteplici: innanzitutto, **Afriche e Orienti** vuole porsi come contenitore e diffusore della ricerca italiana sulla realtà contemporanea dell'Africa e del mondo arabo e islamico, dando spazio soprattutto ai giovani ricercatori e studiosi, il cui numero e la cui qualità sono andati crescendo negli ultimi anni.

In secondo luogo, vuole fornire voce e spazio agli studi e all'informazione prodotti direttamente nei paesi di

interesse della rivista, ai loro studiosi e centri di ricerca, ai loro intellettuali, scrittori e artisti, che in Italia non trovano molti canali di qualità attraverso i quali esprimersi.

In terzo luogo, vuole essere un luogo di scambio e circolazione della ricerca straniera, in specie europea, e contribuire a rendere più fruibile, per un lettore, e soprattutto uno studente italiano, la vivace discussione scientifica e culturale internazionale e i suoi prodotti. Come si potrà vedere, questa volontà si esprime anche nella composizione - ancora necessariamente incompleta - del comitato scientifico e della redazione, che prevedono, oltre a molti dei maggiori specialisti italiani, studiosi stranieri e redattori che vivono all'estero. E si riflette nella scelta, già realizzata in questo primo numero, di ospitare numerosi contributi stranieri, come pure di dar conto, in modo ragionato, della ricerca internazionale, nella sezione degli Strumenti.

L'impostazione tematica della rivista, pur essendo concentrata su un ambito geografico specifico come quello di Africa, Mediterraneo, Vicino e Medio Oriente, intende mantenere un approccio per problemi che, per la loro complessità, attraversano molte aree del mondo, a partire dalle nostre società in Europa e in Italia.

Così, oltre a seguire le vicende e gli sviluppi politici e sociali delle aree delle quali la rivista principalmente si occupa, abbiamo voluto inserire sezioni tematiche dedicate all'immigrazione, allo sviluppo e alla cooperazione internazionale, all'istruzione, alla multiculturalità e all'educazione allo sviluppo. Allo stesso modo, temi come i diritti umani, le questioni di genere, l'ambiente, saranno al centro della nostra riflessione sia sulle pagine della rivista sia con supplementi monografici ad hoc.

Largo e regolare spazio sarà infine dedicato alla letteratura, alla musica, alle espressioni artistiche, ai problemi linguistici, al tema della informazione, nella convinzione che queste sfere ci possano rivelare molto dei processi e dei mutamenti profondi, spesso non immediatamente leggibili, delle società che la rivista si propone di rappresentare. Speriamo e crediamo che già questo primo numero possa, più delle dichiarazioni di intenzioni, manifestare concretamente la linea lungo la quale intendiamo muoverci, i percorsi che vogliamo sviluppare, in una parola il "progetto" culturale che ci proponiamo e che proponiamo ai nostri potenziali lettori.

Nonostante lo sforzo che ha comportato, abbiamo deciso di partire con un fascicolo ricco, quasi "doppio", di 112 pagine (il formato normale sarà di 96 pagine), per cercare di dare fin da subito un'idea il più possibile completa del prodotto che vogliamo realizzare. Sempre

non casualmente, abbiamo scelto come tema centrale del numero quello dell'esilio e della memoria, cercando di vederlo da diverse angolature problematiche e fornendo anche materiali letterari di prima mano. Già da ora possiamo annunciare le tematiche centrali dei prossimi fascicoli. Il n. 2, che contiamo di far uscire a fine primavera, conterrà una parte monografica sui conflitti in Africa. Il n. 3, che uscirà a fine estate, sarà invece quasi totalmente dedicato alla transizione democratica in Sudafrica, a cinque anni dalle prime elezioni libere del 1994 e conterrà un approfondimento sul ventennale della rivoluzione iraniana.

Un'ultima osservazione rimane da fare a proposito della struttura proprietaria e gestionale della rivista. **Afriche e Orienti** rappresenta un progetto collettivo del quale si sono fatti promotori redattori e collaboratori spesso giovanissimi della rivista, che nell'iniziativa hanno scelto di investire sia la loro esperienza e il loro lavoro, sia i capitali d'avvio. Di conseguenza, anche la proprietà legale della rivista è collettiva, nella forma di un'Associazione sulla quale potete trovare ulteriori informazioni nella 3ª di copertina. È forse utile ricordare anche che tutto il lavoro di direzione, redazionale e le collaborazioni sono prestati a titolo interamente volontario e gratuito, per la pratica impossibilità di sostenere in questa fase un investimento e spese più elevati. Va da sé che le risorse finanziarie e materiali sono estremamente ridotte e precarie, mentre i problemi tecnici e organizzativi rimangono assai gravosi. Ne consegue che la stessa sopravvivenza di questa nuova rivista è una vera e propria "scommessa", a questo punto affidata anche alle mani dei suoi lettori.

Da parte nostra l'impegno è a realizzare gli obiettivi che ci siamo dati con determinazione e con la massima trasparenza nei confronti dei lettori e di tutti coloro che vorranno sostenere l'iniziativa.



Perche' esilî ?

Al di là del primo significato attribuito e dell'immagine associata comunemente alla parola "esilio", vale a dire di allontanamento fisico, perlopiù involontario, dal luogo d'origine o di residenza, possiamo dire che il fenomeno, ormai ampiamente studiato dagli specialisti, assume sempre più nuove sfaccettature, per quante forme d'esilio hanno conosciuto e conoscono ancora individui e interi popoli di ogni latitudine. In questo senso, fra i tanti che hanno vissuto e vivono la drammatica esperienza dell'esilio cosiddetto "esterno", vi sono anche taluni, e non sono pochi, che vivono o hanno vissuto da "esiliati in patria". Pensiamo solo a tutti quei popoli che durante la colonizzazione o l'invasione straniera sono stati obbligati ad allontanarsi prima di tutto dal loro spazio tradizionale, dalla loro lingua, dalla loro cultura, costretti, quindi a rinnegare la propria identità. O a coloro che vivono sotto dittature. In questo senso, la condizione dell'esiliato è sempre una condizione alienante, in quanto caratterizzata da una rottura con la continuità, rottura di un equilibrio che spesso si colora di toni drammatici, perché possono varcare non di rado i limiti del patologico.

Tutti gli esili sono, in senso lato, una forma di erranza, un eterno vagabondare geografico e culturale di chi, sradicato dalla propria cultura vive con estremo disagio il suo quotidiano, come in permanente isolamento. Laddove l'esilio vuol dire emigrazione, le difficoltà d'inserimento nel contesto sociale di accoglienza sono numerose, determinate da un duplice rifiuto, da parte dell'Altro e di colui che faticosamente riesce ad assumere la sua condizione di esule.

Per tutti, come viene messo in evidenza dai saggi che seguono, il vissuto dell'esiliato è caratterizzato da un conflitto costante tra il "qui" e l' "altrove", tra una realtà non accettata, fatta spesso di angoscia, di miseria, e l'eterno anelito di un ritorno ad un ormai "mitico" e idealizzato "paese natale".

Ciononostante, alcuni, perché di una minoranza si tratta, pur-

troppo, sono riusciti a trasformare lo spazio dell'esilio in uno spazio fecondo: l'esilio può diventare, allora, una condizione propizia all'espressione della creatività, anche se spesso, proprio in seguito e a causa di tale attività letteraria una scelta così estrema si è imposta.

È il caso degli scrittori di cui si occupa il numero della rivista che, nel tentativo di salvaguardare la loro identità, ritrovano nella pratica della scrittura un luogo di radicamento che si rivela al tempo stesso un prezioso, e a volte il solo, spazio di rivendicazione e di libertà. A volte, tale scelta si è fatta per l'intellettuale inevitabile, come nel caso dell'Algeria alla cui dolorosa situazione si fa direttamente riferimento nel dossier così come in altri scritti presentati in questo numero. Altre volte, il malessere per l'intellettuale è quello di non poter comunque aderire a un mondo che lo rifiuta, in cui non riuscirebbe a lavorare e a esprimersi.

Nonostante l'estrema diversità delle scritture letterarie e delle situazioni sociali da cui esse scaturiscono, possiamo scoprire una sintonia, una vicinanza nell'emergenza di dover esprimere un grido di denuncia per situazioni ritenute inaccettabili perché lesive del diritto di pensiero e di parola.

A ciò si aggiungono un'affinità di emozioni, sentimenti derivanti dallo stesso bisogno di esorcizzare la tentazione alienante di tornare o di rinunciare all'impegno politico o letterario, e ciò grazie all'esercizio della memoria.

In tal senso, l'invito non può essere che quello di leggere gli articoli che seguono e i frammenti tratti direttamente dalle opere degli scrittori come un "dialogo aperto fra esiliati", e magari aderire all'appello del Parlamento europeo degli scrittori, alimentando il circuito di solidarietà che, impedendo alla voce dell'Altro di spegnersi, ci consenta di ritrovare un po' di noi stessi.

C. S. e N. V.

di Alessandro Triulzi

Della vecchia giumenta e altri esilî. Alcune riflessioni su memoria e esilio

«Mi hanno chiesto all'inizio dove vivono gli oromo.

Mi hanno mostrato una carta geografica. Gli ho detto la terra degli oromo è dove vedete scritto Galla sulla mappa.

Mi hanno chiesto perché allora dici oromo? Qui c'è scritto terra dei Galla. Ho risposto: mi dispiace, io prima vi conoscevo come "Germans", non come "Deutsche". La parola "deutsch" l'ho sentita qui per la prima volta. Tutto quello che veniva dalla "Deutschland" per me era "made in Germany". Così, ho spiegato loro, noi ci chiamiamo oromo, ma gli altri ci chiamano Galla. Ho anche detto loro che in futuro vedranno molti altri oromo qui e sentiranno molto parlare di loro. Uno di loro mi ha chiesto se volevo diventare un profeta».

Così un nazionalista oromo dell'Etiopia emigrato in Germania rispondeva agli inizi degli anni '80 alle domande di in funzionario della Agenzia tedesca per il riconoscimento dei rifugiati.¹ La sua "profezia" si è in qualche modo avverata: dai primi anni '80 i flussi migratori fino allora stagnanti sono aumentati vertiginosamente non solo in Europa, dove vivono ormai più di venti milioni di immigrati: sono più di trenta milioni gli sfollati e rifugiati nei paesi in via di sviluppo (PVS) a causa dei conflitti armati, mentre masse di esuli provenienti dall'est europeo e dai PVS, lavoratori, rifugiati e transfughi a causa di guerre, carestie, sommovimenti politici e congiunture economiche si sono riversati da allora nei paesi del mondo industrializzato a ritmi sempre più sostenuti, tanto da confermare l'analisi di Julia Kristeva: «L'epoca attuale è un'epoca d'esilio».²

In passato l'esilio era una punizione per lo più individuale che costringeva i singoli ad abbandonare il paese natale per delitti di opinione, di razza, o di condanna. Ma nel XX secolo - dopo i massacri, le espulsioni o le fughe in massa di ebrei, armeni, musulmani dell'India indipendente, palestinesi della diaspora - «la vecchia giumenta grigia dell'esilio» - come scrive Iosif Brodskij - «non è più quella di una volta». Esilio oggi non è più, come per Ovidio «lasciare la civilissima Roma per la Sarmazia primitiva» ma il doloroso passaggio per molti da un qualsiasi «angiporto politico ed economico a una società industriale avanzata».³

La globalizzazione dei mercati e dell'informazione impone nuove regole, e nuove possibilità di sfruttamento e dominio, ma anche di comunicazione e di raccordo tra i nuovi venuti e i luoghi di origine. Così i nuovi esuli, sia quelli approdati nelle metropoli dell'occidente industrializzato sia quelli rifugiati in campi profughi o nelle periferie deteriorate ai confini di vecchi e nuovi stati in disfacimento, imparano a fare i conti non solo

con le nuove strutture di dominio e di comunicazione ma con la necessità di garantirsi o strappare spazi vitali di sopravvivenza e di accettazione nelle comunità di accoglienza, e adottare lingue, strutture mentali e modelli di comportamento lontani dai propri. Che vanno, almeno in una prima fase, annullati e rimossi insieme con il proprio passato, la terra d'origine e la lingua nativa. Questa è la sorte di chiunque vive «alla curva del fiume», come tutti i Salim, apolidi arrangiatutto, di lingua e religione diversa, che sopravvivono alla giornata nella spettrale terra di nessuno (lo Zaire di Mubutu?) descritta nell'omonimo romanzo di V. S. Naipaul.

Di qui il profondo disagio di esuli e immigrati costretti a vivere comunque da *outsider* nelle periferie urbane e mentali delle società di accoglienza, abitando a disagio quel "territorio intermedio" di chi non riesce compiutamente ad assuefarsi al nuovo ambiente né a svincolarsi totalmente dal vecchio.⁴ E che faticano a dominare una lingua che rimane comunque e sempre quella dell'esilio, lontana dalla lingua materna: «Abitare sonorità, logiche separate dalla memoria notturna del corpo, dal sonno agrodolce dell'infanzia. Portare dentro di sé come una cripta segreta, o come un bambino handicappato – amato e inutile – quel linguaggio di un tempo che sbiadisce e non si decide a lasciarvi mai».⁵

La condizione umana dell'esiliato, il suo disagio esistenziale, e la ricerca dei nuovi significati da dare alla propria identità, individuale e di gruppo, hanno dato alla letteratura contemporanea (da Milan Kundera a Salman Rushdie, da Breyten Breytenbach a Nuruddin Farah) una straordinaria chiave di lettura dell'esperienza umana, e della estraneità interna in ognuno di noi. Tutta la cosiddetta letteratura postcoloniale ne è impregnata,⁶ e testimonia ampiamente l'elevata dimensione di sofferenza individuale e collettiva e la straordinaria capacità di adattamento e di reazione delle comunità-rifugio nel mondo contemporaneo. Ma forse non si è indagato a sufficienza un'altra dimensione che traspare a più livelli all'interno della diaspora – non solo intellettuale – dell'esilio comunque inteso: quella che Julia Kristeva chiama la «permanenza – reale o immaginaria? – del detestamento» e del «vivere l'odio». «Sentire costantemente l'odio degli altri, non avere altro ambiente fuori di quell'odio (...). Nell'universo di schivate e di finte che costituiscono spesso i suoi pseudo-rapporti con pseudo-altri, l'odio conferisce allo straniero una consistenza».⁷ Occorre ripartire da questa zona di "insoddisfazione", questa «sorta di astiosa scontrosità»⁸ che pervade le opere e le rappresentazioni del proprio essere-tra-gli-altri, particolarmente di militanti e intellettuali in qualche modo allontanati ed esclusi dal luogo di origine e/o dall'esercizio del potere,⁹ per capire la situazione di frustrazione e amarezza di molti intellettuali esiliati di oggi e la loro crescente tentazione di riformulare il mondo che si sono lasciati alle spalle. Non potendo se non in misura minima influenzare il proprio ambiente di adozione, l'intellettuale esiliato agisce spesso «come un Tersite sbraitante»¹⁰ o come un compilatore minuzioso di visioni di dominio o di salvezza «condannato ad avere solo un pugno di ascoltatori all'esterno, non può fare a meno di struggersi e spassimare per le moltitudini, reali o immaginarie, che ha lasciato dietro di sé».¹¹

A livello letterario, il procedimento è stato descritto da un celebre esule "volontario", Salman Rushdie che, scrivendo *I figli della mezzanotte* tenendo appeso davanti al tavolo di lavoro un vecchia fotografia in bianco e nero della casa di Bombay ormai lasciata da anni, cercava di ricostruire il suo passato «non nei grigi sbiaditi delle vecchie istantanee dell'album di famiglia ma in un grandioso technicolor da CinemaScope». La rappresenta-

zione letteraria permetteva il procedimento di dilatazione del proprio passato tipico della *fiction*: «Forse gli scrittori nella mia stessa situazione, esuli o emigrati o espatriati, sono perseguitati dallo stesso senso di perdita, da un forte desiderio di riappropriazione, di guardare indietro, anche a rischio di venir tramutati in colonne di sale. Ma se guardiamo indietro, dobbiamo farlo sapendo – e ciò genera incertezze profonde – che la nostra alienazione fisica dall'India significa quasi inevitabilmente non essere in grado di recuperare esattamente le cose che abbiamo perduto; e che, in breve, creeremo delle *fiction* al posto delle vere città o paesi, *fiction* invisibili, patrie immaginarie, Indie della mente».¹²

Tuttavia, quello che è legittimo, e perfino necessario, per il procedimento letterario, lo è certo di meno nel caso di rimemorizzazioni e di visioni di future costruzioni statali o di potere da parte di militanti politici e di intellettuali "esclusi" o emarginati. Quante "patrie immaginarie" e "Indie della mente" sono state create negli ultimi anni invocando astratti principi di priorità di residenza o di esclusivismo etnico-culturale in Africa (dal Rwanda al Congo, per esempio). Quante operazioni di potere e di competizione tra gruppi sono state camuffate da disquisizioni ideologiche tra opposte fazioni politiche iniziate nella diaspora e risolte sul terreno con delazioni, eccidi e reciproci massacri (è il caso, ad es., del cosiddetto terrore rosso e della sua repressione da parte del Derg in Etiopia alla fine degli anni '70). Occorre chiedersi se intellettuali e militanti politici hanno la stessa lucidità dei loro colleghi scrittori nell'analizzare la loro propensione a tramutarsi in "colonne di sale", e un analogo livello di consapevolezza nel calcolare i costi umani e sociali dei loro proclami e visioni.

Queste osservazioni mi sono venute in mente analizzando, nelle letture in qualche modo più distese che sto compiendo mentre sono in anno sabbatico, libero cioè dai doveri dell'insegnamento, una serie di processi di rimemorizzazione e di costruzione di identità di gruppo maturati nella frastagliata diaspora dell'esilio. La rivisitazione della memoria è, si sa, una delle manifestazioni più significative delle società postcoloniali contemporanee.¹³ Le rivisitazioni dell'esilio presentano tuttavia dei caratteri particolari su cui la letteratura non si è ancora soffermata in modo esauriente.

Perché sono importanti tali sguardi all'indietro?

Innanzitutto perché l'esilio tende a costruire una propria memoria che serve a cementare l'identità di gruppo nelle società di adozione, contribuendo a definirne meglio i caratteri di identificazione culturale, dunque di **riconoscimento**, in quella terra di nessuno rappresentata dalle varie comunità della diaspora in competizione tra loro. In secondo luogo perché la lettura del passato non è disgiungibile dalle attese e dalle proiezioni che il gruppo fa del proprio futuro, e quindi comporta necessariamente una dichiarazione "politica" sulle sorti del paese di origine e sul peso politico-culturale che il gruppo di riferimento costretto a emigrare ha, o ritiene di poter avere, nelle future vicende di casa.¹⁴

Di qui il crescente ruolo che la diaspora africana ha avuto nel continente non solo nella **interpretazione** degli avvenimenti, alimentando flussi di comunicazione multimediale che hanno contribuito a una migliore conoscenza di fatti e processi "minori" in corso nelle proprie regioni di origine, ma anche nel loro **svolgimento**, e per certi versi una loro "dilatazione", motivata dal differente peso che si voleva dare o non dare a tali fatti e della loro per lo più sviata interpretazione da parte dei media locali e delle agenzie di stampa internazionali. In ciò la diaspora africana, sia quella approdata in occidente che quella esiliata ai

marginati delle maggiori aree di destabilizzazione nel continente, ha saputo spesso utilizzare con inaspettata perizia i canali di comunicazione della multimedialità compresa quella digitale (internet) e satellitare (telefonia).

Paul Richards, in una straordinaria analisi etnografica del sanguinoso conflitto in corso in Sierra Leone, ha messo bene in evidenza come sia Charles Taylor, l'economista libero-americano porta-parola e leader politico del Fronte nazionale patriottico della Liberia (NPFL) in lotta per anni contro il governo militare del sergente K.S. Doe, che il suo emulo Foday Sankoh, l'ex-fotografo capo dei "combattenti della foresta" riuniti intorno al Fronte unito rivoluzionario (RUF) della Sierra Leone, sono convinti fautori dell'importanza dei media nel perseguire la loro "lotta di liberazione". Frequenti ospiti "in diretta" dell'influente servizio *Focus on Africa* della BBC con cui sono in contatto attraverso radio-telefoni satellitari, entrambi fanno ampio uso dei canali visivi e multimediali per propagandare la loro lotta e darle un palcoscenico planetario. Lo stesso hanno fatto i loro avversari interni. La tortura e l'agonia del sergente Doe è stata filmata e ampiamente diffusa dall'avversario sul campo di Taylor, Yormeh Johnson, per screditare quest'ultimo e minarne la leadership nel movimento oltre che per rivendicare il suo ruolo nell'abbattimento del despota locale.¹⁵

Dall'analisi di Richards risulta inoltre chiaro come gli entusiasti e sanguinari "combattenti della foresta" della Sierra Leone siano giovani senza occupazione ai margini dei sistemi produttivi dominanti (riso e diamanti) che vengono catturati dai guerriglieri e portati gradualmente alla loro "iniziazione" sul campo attraverso la vita di gruppo e messaggi mediatizzati basati su ripetute visioni di film di guerra - in particolare Rambo con il suo messaggio mediatico di potenza delle armi e di auto-riscatto dall'esclusione sociale. La "nuova vita" (vivere nella foresta: *sowo* nella lingua locale è il nome del bosco sacro per gli iniziati) viene così mediatizzata come rito di iniziazione moderno alla vita adulta, con un forte messaggio di riscatto sociale per gli iniziati-guerriglieri, e allo stesso tempo una delimitazione rigorosa dello spazio morale di azione della guerriglia, la foresta, avulsa e quasi liberata dalla polluzione morale che avvince il paese.¹⁶

Il ruolo avuto dai media e dagli intellettuali - sia quelli "esclusi dal" che quelli "al" potere - nelle crisi del Rwanda, del Congo, della Liberia, della Sierra Leone, o nel conflitto in corso tra Etiopia e Eritrea sono evidenti e vanno studiati con maggiore attenzione. Che ruolo hanno avuto, per esempio, gli intellettuali - sia quelli europei che quelli africani in esilio - riuniti intorno agli opposti schieramenti pro-hutu o pro-tutsi della diaspora nel sanguinoso conflitto culminato nei reciproci eccidi e massacri e nella violenta campagna di terrore che li hanno preceduti? Era sola la Radio delle Mille Colline che ha continuato a trasmettere da Kigali messaggi di odio etnico fino alla fuga dei suoi responsabili? Chi programava le trasmissioni, chi preparava i testi, chi li selezionava? E la stampa sia in Rwanda che nel vicino Burundi aveva forse meno colpe? L'analisi che hanno fatto Colette Braeckman e René Lemarchand dei conflitti nella regione dei Grandi Laghi portano entrambi a sottolineare la particolare responsabilità degli intellettuali, oltre che dei politici, oltranzisti (la "quarta etnia" del Rwanda nelle parole della Braeckman) nel preparare il terreno alla cultura della violenza e del massacro "difensivo" che ha condotto ai reciproci eccidi.¹⁷

Così anche l'importanza delle reti e dei siti internet nel diffondere questa o quella versione dei partiti, dei movimenti, dei governi, e dei gruppi di dissidenza a favore o contro gli opposti schieramenti nei conflitti non può essere più sottovalutata. Il

recente conflitto tra Etiopia e Eritrea, conflitto «inspiegabile» e «fratricida» a detta di quasi tutta la stampa nazionale e internazionale, ripropone con drammaticità simili scenari di multimedialità interattiva al servizio degli opposti schieramenti. Non solo i siti "etiopisti" e della regione del Corno d'Africa sono ormai ingolfati da reti di schieramenti malamente camuffati da siti informativi,¹⁸ ma una crescente serie di dichiarazioni di reciproco esclusivismo anima l'infuocato dibattito e tende ad etnicizzarlo.

Perfino gruppi non direttamente toccati dal conflitto come gli oromo (si fa per dire perché nuovamente sono giovani del sud e dell'ovest del paese, molti dei quali oromo, che vengono reclutati in Etiopia per difendere il confine nord del paese) fanno del "conflitto che non ci riguarda" oramai uno spartiacque e una linea del non ritorno sulla questione di fondo che comincia a sollevarsi dal polverone delle opposte propagande, quella sull'**identità separata** dei vari gruppi che oggi si confrontano nella regione.

Così scrive, ad esempio, un oromo della diaspora statunitense su internet: «La guerra tra il TPLF (Fronte popolare di liberazione del Tigrai) e l'Eritrea appare ora inevitabile. Lasciando l'etica da parte per un momento, dico che questo conflitto dovrebbe essere già scoppiato da tempo. Accidenti alla stagione delle piogge. E ora che cosa succederà? (...) Ma perché questa guerra? Per questioni di terra, di potere, di orgoglio, per questioni economiche, o per pura testardaggine? Si potrebbe affermare tutto questo, oppure nulla di tutto questo, e ancora sbagliaremo (...). E allora cosa dire dell'identità? Che ruolo svolge in questo conflitto? E se fosse lei la causa principale? (...) Questa guerra è straniera a ogni singolo oromo (...). Per la nostra gente la sola preoccupazione è che cosa ci appartiene, a che cosa apparteniamo, chi è contro di noi, contro chi siamo noi, e chi ci è amico o solidale».¹⁹

Forse, l'enucleazione di uno stato nazionale - quello eritreo - che esce (primo stato africano) da uno stato-nazione consolidato come quello etiopico, ha bisogno di percorsi di differenziazione che in qualche modo enucleino i caratteri nazionali-culturali di due popoli uniti da così tanti e inestricabili legami di sangue e di storia. Ma certo qui non si tratta di *fiction* e, al di là delle ostilità minacciate sui confini, la guerra è di fatto già iniziata all'interno di essi con una crescente etnicizzazione dei gruppi e delle identità di gruppo. Ed è guerra dura, combattuta di nuovo dai media e da sistemi sempre più sofisticati di propaganda di guerra, dove l'altro-fratello di ieri deve risultare l'altro-nemico di domani, e dove le reciproche politiche di espulsioni e di discriminazioni poggiano su strati di consenso che la propaganda governativa e i media contribuiscono a formare e a indurire. Nuovi e vecchi fondamentalismi trovano così ampio spazio per riformulare alleanze e demonizzazioni. E nessuna autorità morale o intellettuale sembra più capace di ergersi, a causa della guerra, per difendere le ragioni della solidarietà e della convivenza pacifica.

Il conflitto è già per certi versi "senza ritorno". Troppe giumente sono già partite, o sono state azzoppate per strada.

Alessandro Triulzi è docente di Storia dell'Africa subsahariana all'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Note:

- 1- Cit. in T. Zitelman, *Oromo, Culture, Nationalism, and Refugee Communities*, Draft, "Oxford Seminar on Forced Migration", 1990.
- 2- J. Kristeva, *Un nouveau type d'intellectuel: le dissident*, in «Tel Quel», n. 74, 1977; ora in J. Kristeva, *Eretica dell'amore*, a cura di E.

Melon, Edizioni La Rosa, Torino 1979, p. 37.

3- J. Brodskij, *Dall'esilio*, Adelphi, Milano 1988, p. 16.

4- E. S. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 60. «Siamo indiani che hanno attraversato le acque nere; siamo musulmani che mangiano la carne di maiale (...) Abbiamo un'identità allo stesso tempo plurale e parziale. A volte ci sembra di cavalcare due culture, altre volte ci pare di cadere tra due sedie». S.

Rushdie, *Patrie immaginarie*, A. Mondadori, Milano 1991, p. 20.

5- J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 20.

6- Cfr. la ricca bibliografia a cura di E. Rao, *Immigrants, Nomads, Exiles: An Annotated Bibliography*, in M. T. Chialant e C. A. Howells (eds), *Narratives of exile from nineteenth century realism to postmodernism*, in *English Studies in Italy*, num. monog. di «Textus», n. 1, 1997.

7- J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, cit., p. 18.

8- E. S. Said, *Dire la verità*, cit., p. 65.

9- M. Douglas, *The social preconditions of radical scepticism*, in J. Law (ed), *Power, action and belief: a new sociology of knowledge*, Routledge e Kegan Paul, London 1986.

10- E. S. Said, *Dire la verità*, cit., p. 65.

11- J. Brodskij, *Dall'esilio*, cit., p. 20.

12- S. Rushdie, *Patrie immaginarie*, cit., p. 14.

13- Cfr. il recente R. Webner (ed), *Memory and the Postcolony. African anthropology and the critique of power*, Zed Books, London e New York 1998.

14- Per una prima analisi del peso del passato sul futuro del continente africano, cfr. J. Lonsdale, *Le passé de L'Afrique au secours de son avenir*, in «Politique africaine», n. 39, 1990, pp. 135-54.

15- P. Richards, *Fighting for the rain forest. War, youth and resources in Sierra Leone*, James Currey, Oxford 1996, in particolare pp. 1-33.

16- Ibidem, pp. 34-60.

17- C. Braeckman, *Rwanda. Histoire d'un génocide*, Fayard, Paris 1994 (trad. it. Rwanda. *Storia di un genocidio*, Strategia della Lumaca, Roma 1995); R. Lemarchand, *Burundi. Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Sul ruolo dei media, vedi in particolare il numero speciale di «Kinyamateka», 6 aprile 1995 tradotto in italiano e pubblicato in «Internazionale», Documenti/4, 7 aprile 1995.

18- Per una essenziale informazione sui molteplici siti creati in occasione del conflitto, vedi G. Mancini, *Etiopia ed Eritrea, il conflitto in rete*, in «IdeAzione», n. 5, 1998, pp. 190-91. Una valutazione più ampia delle risorse internet disponibili in rete è in K. Polman, *Evaluation of Africa-Related Internet Resources*, in «African Affairs», vol. 97, 1998, pp. 401-408.

19- Robéra, *The coming war*, Oromia-net, 30 gennaio 1999.



di Kusum Aggarwal

Alienazione,
autenticità e scrittura:
il pensiero come
riappropriazione
della memoria

(Les corps glorieux des mots et des êtres di

V. Y. Mudimbe)

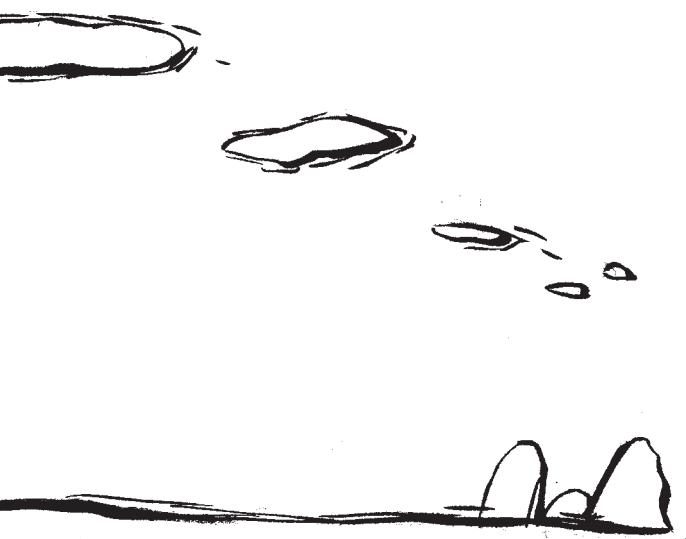
Completando logicamente una riflessione iniziata una trentina d'anni fa e che non ha mai smesso di interrogarsi, attraverso la poesia, il romanzo ed il saggio teorico, sulle condizioni necessarie alla nascita di una filosofia del soggetto in Africa, *Les corps glorieux des mots et des êtres* (1994) è un testo che segna un'epoca. Infatti, a partire da *Déchirures*, la prima raccolta di poesie pubblicata nel 1971, a *The Invention of Africa* (1988) e a *The Idea of Africa* (1994), un'esigenza costante attraversa l'opera di Mudimbe, quella di mostrare le contraddizioni che tormentano attualmente la coscienza dei popoli africani nel loro tentativo di collocarsi rispetto al passato e al presente. La stessa preoccupazione viene espressa nei romanzi. *Entre les eaux* (1973), *L'écart* (1979) e *Shaba Deux* (1989), a partire da casi precisi, s'interrogano sul luogo distinto e definito in cui il soggetto può inscrivere la sua libertà individuale. Questo avviene tramite personaggi che si collocano sul piano della ricerca intellettuale (Nara), su quello della pratica politica (Pierre Landu) o su quello della solidarietà umana (suor Marie-Gertrude).

Dal romanzo all'autobiografia, la prospettiva si modifica sensibilmente nel passare dall'esame delle possibilità di una coscienza africana all'affermazione di tale coscienza. La particolarità di *Corps glorieux des mots et des êtres* sta nel descrivere, con varie motivazioni, l'altra faccia dell'esperienza che l'autore presenta nei romanzi e nelle opere filosofiche. Infatti, quel che viene illustrato non deriva tanto dall'esperienza di una lacerazione universale, quanto dalla certezza di una coscienza strutturata che ha saputo riconciliarsi in modo estremamente lucido con le forze destabilizzanti della storia. Tutto ciò fa pensare che l'autore non riuscirebbe ad elaborare una scrittura autobiografica se utilizzasse il punto di vista utilizzato in precedenza.

Indice di un divorzio fra l'immaginario e la realtà vissuta? Niente affatto, visto che ciò pare mettere in luce i collegamenti sotterranei fra le opere di Mudimbe. Questi, nell'esplorazione dell'io, prende in considerazione il mondo esterno ed analizza i conflitti e le tensioni latenti che tendono maliziosamente ad intralciare - o a favorire - la definizione della propria coscienza. In merito a ciò, occorre inoltre ricordare che, nella concezione dell'autore, la relazione conflittuale che i personaggi hanno con l'universo in cui sono collocati è un segno della loro forza, nella misura in cui attesta una consapevolezza che li conduce all'autoconoscenza, verso la scoperta del luogo da cui si sentono allontanati o esiliati.

Il tracciato di un percorso

Fedele ai canoni del genere autobiografico, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, scritto all'indomani del cinquantesimo compleanno dell'autore, deriva dalla volontà di prendere atto di un'esistenza individuando nei suoi intenti sornioni il significato dei fatti e degli avvenimenti che la caratterizzano indelebilmemente. Apparentemente il testo segue il flusso della memoria e non un'evoluzione cronologica. Mudimbe va avanti e indietro nel tempo, cosicché passato e presente si confondono incessantemente. Tuttavia vi è una continuità nella successione degli elementi autobiografici. Il racconto comincia con la nascita dell'autore a Jdatotville, nel 1941, fra lavoratori "evoluti" - il padre è operaio alla *Union minière* - e ripercorre le transizioni che lo fanno passare dall'infanzia, sotto la pesante influenza di una scuola istituita da missionari cattolici, all'adolescenza, momento in cui egli intraprende il noviziato presso i Benedettini di Gihindamuyaga, in Rwanda. Presto deluso dall'ipocrisia dell'ordine e dai giochi di potere durante la guerra civile fra hutu e



tutsi, il protagonista si allontana dalla chiesa per inserirsi nella vita universitaria nazionale e internazionale. Insegnante presso l'Università Lovanium, a Leopoldville, è costretto ad espatriare precipitosamente in Francia e poi negli Stati Uniti, in seguito a divergenze ideologiche col governo dello Zaire.

Les corps glorieux des mots et des êtres, non fa solo una cronaca dei molteplici aneddoti della vita dell'autore, ma analizza anche la situazione contemporanea dell'Africa e la crisi che la attraversa. L'autore esprime considerazioni filosofiche e sociologiche con una chiarezza impressionante. Tutto diventa un pretesto per la riflessione - il senso delle tradizioni africane, la storia del cristianesimo, il linguaggio politico degli stati africani, il tribalismo, la condizione della donna, una conferenza dell'AUEPELF e perfino gli incontri aleatori e apparentemente privi di significato con un autista di taxi a Kinshasa o con un viaggiatore sul treno a New York - e non c'è argomento che l'autore non affronti. A tale scopo, la politica, la teologia, la storia, la letteratura, l'antropologia e la psicanalisi sono utilizzate indistintamente per ripensare il continente nero, alimentate dall'immensa erudizione di Mudimbe, che interpella senza difficoltà notorie figure della filosofia occidentale - Cartesio, Merleau-Ponty, Foucault, Sartre - e le pone accanto ad africanisti più o meno sconosciuti - Mulago, Wiredu, Kagame. Ne risulta un ritratto estremamente preciso e dettagliato di quello che significa vivere e pensare nell'Africa attuale.

Lungi dall'essere semplicemente il bilancio di un percorso individuale, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, deriva dalla necessità di fornire una testimonianza diversa dell'Africa. L'autore vuole allontanarsi dai terreni battuti dalle ideologie inventate a fini politici dall'imperialismo occidentale e dal nazionalismo africano, le quali vorrebbero impedire la lucida presa di coscienza degli africani riguardo alla dipendenza e al sottosviluppo. Mudimbe pensa infatti che il ristabilirsi dell'economia e dell'universo intellettuale e politico dei paesi africani sia possibile solo se gli africani stessi decidono di farsene carico. In tal senso, egli sollecita una vera e propria rivoluzione degli atteggiamenti, una critica rigorosa del corpus di testi occidentali ed africani che costituiscono il paradigma della riflessione africana. Recuperare la memoria africana significa liberarla dall'impressionismo e dal sentimentalismo che potrebbero solo contraddire la conoscenza di sé e dell'altro.

La demistificazione della storia

Ritornare all'imperialismo evangelico o coloniale per spiegare la situazione dell'Africa contemporanea non serve: non solo perché quegli episodi appartengono ad un passato lontano e non hanno ripercussioni dirette sui problemi cui il continente nero si trova ora di fronte, ma anche perché tali episodi sono stati oggetto di molte critiche da parte di illustri teorici i quali generalmente imputano il cattivo funzionamento dei paesi africani a fattori esterni. Sartre, Fanon e Césaire osservano giustamente che l'unica possibilità che il continente nero ha per risollevarsi è quella di rimettere le iniziative politiche e culturali nelle mani dei popoli africani. Tuttavia, essi attribuiscono alla politica dell'occidente la responsabilità del sottosviluppo del continente nero. Allo stesso modo, all'indomani dell'indipendenza dei loro paesi, gli scrittori ed i pensatori africani, se condannano senza esitazioni i regimi autoritari e totalitari che subentrano alle potenze coloniali, continuano ad attribuire all'occidente, anche se indirettamente, le cause delle disgrazie africane. Basta pensare a *Les Soleils des Indépendances* (1970) di Hamadou

Kourouma, ed ai romanzi di Labou Tansi e di Mongo Beti.

Les corps glorieux des mots et des êtres costituisce una svolta decisiva nell'abbondante letteratura consacrata all'Africa perché illustra un'altra percezione del continente nero. Infatti, per superare la logica binaria che considera l'Africa come il corollario di una violenza esterna, come il semplice prodotto di una ragione concepita altrove, Mudimbe formula l'ipotesi che gli africani siano i primi responsabili delle miserie e delle lacerazioni di cui soffrono. Egli si propone quindi di sondare di nuovo le linee principali della storia africana per demistificarla e cercare, al di là delle teorie precedentemente adottate - le quali tendono a contrapporre l'Africa all'Europa, la tradizione alla modernità, il colonialismo al postcolonialismo - gli elementi di continuità che hanno implicitamente dato forma e continuano a formare la percezione che gli africani hanno di sé.

Animato da questa esigenza, egli conduce un'analisi rigorosa della memoria africana, esaminando senza conformismo gli elementi che l'hanno condizionata, a partire dall'intervento delle potenze coloniali fino all'avvento dei nazionalismi che hanno eliminato alcune idee preconette sulle modalità di funzionamento dei paesi africani. Rifiutandosi di considerare la colonizzazione come un evento omogeneo ed invariabile, e negando che le ideologie di ispirazione marxista - quali la *Black Personality* e la *Négritude* che dagli anni sessanta hanno dominato la scena politica - siano un'alternativa coerente, Mudimbe vuole dimostrare che quei linguaggi totalitari hanno le stesse origini e pretendono di riorganizzare lo spazio africano senza prendere in considerazione la realtà sociale e le aspirazioni del continente nero.

Mudimbe va oltre la tesi classica che riduce il colonialismo ad un rapporto di forze che vede schierati "dominanti" e "dominati" e spiega che in realtà si tratta di un duplice progetto di trasformazione dello spazio africano e di conversione dei colonizzati ad un ordine nuovo. Egli spiega quindi, tramite un'analisi sociologica dettagliata, che la complessità del fenomeno è dovuta ad una contraddizione fondamentale, quella di sfruttare per promuovere. Non riuscendo a conciliare questi opposti, il sistema coloniale è destinato a scomparire.

È inevitabile che la colonizzazione conduca ad uno "sviamento della memoria", ma all'interno della collettività emerge anche una nuova classe consapevole delle contraddizioni del regime coloniale, quella degli "evoluti". Facendo l'esempio dei centri extra-consuetudinari creati negli anni trenta per ospitare gli indigeni, Mudimbe suggerisce che si sbaglierebbe a non relativizzare l'incidenza del colonialismo sulla risistemazione dello spazio africano, poiché «assolutamente nulla ci impedisce di immaginare che questo passaggio da una memoria all'altra non avrebbe potuto aver luogo senza l'intervento della colonizzazione» (p. 59).

Se la colonizzazione tende a violentare lo spazio africano per erigersi a passaggio obbligato verso il progresso, la critica del sistema che opera nel quadro delle ideologie che si impongono dall'avvento delle prime repubbliche africane non riesce peraltro a liberarsi dai «fantasmi di un nuovo inizio illusorio della storia» (p. 90). Desiderose di forgiare una nuova ragione sociale, queste ideologie sostituiscono alla retorica della Ragione, della Scienza e del Progresso, che ravvivano il gusto delle conquiste coloniali, una nuova retorica, non meno alienante, dell'autenti-

cità e della tradizione. Neppure quei discorsi che volevano essere «negazione dell'esilio» (p. 89) imposto dai paesi colonizzati in nome del capitale e dello sviluppo riusciranno ad esprimere le aspirazioni dei popoli africani; al contrario, imbavagliano l'Africa, «negano i suoi paradossi e le sue contraddizioni. Inventano un ordine che riflette lo spazio dei loro fantasmi. Di conseguenza, a volte capita che errori e colpe oggettive siano in realtà negati o, senza ragione, trasformati nuovamente in vittorie retoriche» (p. 196).

Così l'avvento dell'indipendenza origina altre forme di repressione che continuano ad alienare i popoli africani dal loro diritto alla libertà. In tal modo, a parte alcune eccezioni, i regimi locali che si sostituiscono all'antico colonizzatore sono in realtà «il contrario di ogni progetto democratico» (p.62). Sedando le tensioni, riorganizzando le strutture, essi si arrogano il diritto di rivedere le convenzioni sociali come meglio sembra loro opportuno, elevando la ragione di Stato al rango dei valori eterni, tanto che alcuni considerano oggi «il periodo coloniale come un paradiso perduto» (p. 97). In tal senso, Mudimbe fa emergere molto acutamente un paradosso che illustra la complicità epistemologica fra l'africanismo marxista degli anni '60 ed il fervore socialista dei padri fondatori - Sekou Touré, Nkrumah, Nyerere - i quali, malgrado gli obiettivi progressisti, hanno contribuito a loro modo a soffocare la nascita di un dibattito politico nei paesi africani. Infatti, in nome della trasmissione del lignaggio, dei poteri della libertà e dell'autonomia culturale, politica ed economica, l'Africa è stata costretta - e continua ad essere costretta - al regno della differenza e dell'alterità. Così l'era delle indipendenze non fa che dare ragione al più forte: le vecchie guide ed altri timonieri che succedono agli imperatori senza scettro aderiscono, gli uni come gli altri, allo stesso precepto: "dominare per servire".

Allora, come sottolinea Mudimbe, soprattutto quando parla della condizione delle donne, la delega dell'iniziativa politica o culturale, anche se soltanto per gli interessi comuni, non potrebbe mai condurre alla riconquista dei diritti. «Le nostre singolarità e differenze (lingua, condizione, progetti) definiscono per ciascuno di noi una geografia ed uno spazio di azioni possibili. Tocca a noi trasformare questo passato, cioè colonizzarlo, sistemarlo perché si integri nei luoghi in cui si realizza la nostra libertà e corrisponda, per quanto possibile, alle nostre scelte» (p. 121).

L'affermazione del soggetto

Facendo esplodere il mito della specificità di un'identità propriamente africana, interrogandosi sui meccanismi della dominazione politica e sociale, Mudimbe ha però un obiettivo personale, quello di individuare, a partire dal proprio itinerario, il peso del condizionamento sul modo di essere del soggetto in quanto tale. Egli constata una netta convergenza fra cristianesimo, colonialismo e nazionalismo, poiché tutti hanno l'intento di convertire l'Africa. Ebbene, chi dice conversione dice violazione di un ordine preesistente e l'autore non si preoccupa di esprimere palesemente la brutalità del sistema coloniale. A suo giudizio, la conversione si è rivelata un trauma perché le misure di sottomissione e coercizione sistematica sono state subdole. Non supplizi, ma invocazioni nascoste, inviti silenziosi ad agire. Ecco perché si sviluppa in lui un senso di colpa per aver rinnegato la propria gente, per aver messo in discussione l'autorità paterna, i propri sogni e le proprie aspirazioni, e per aver lasciato ad un altro il posto che invece gli spetta. Per l'autore, allora,

è Dom Théophane, il superiore del seminario, che «incarna la promessa dei (suoi) sogni» (p. 16).

I segni che nascondono la violenza coloniale, interiorizzati ed assimilati, determinano le scelte, le motivazioni e gli orizzonti d'attesa dei colonizzati. Per quanto indietro possa risalire la memoria, la sensazione di essere stato l'oggetto di forze estranee urta il protagonista: «i giochi sono stati fatti molto presto. Per essere più precisi, quando avevo fra i cinque ed i sette anni (...) Una strada era tracciata, la scelta era fatta per me, il mio destino prestabilito. Dovevo annullarmi votandomi al servizio. Non avevo ancora dieci anni. Scelta insensata? Non ebbi il tempo di pensarci» (p. 13). Violenza tanto più subdola in quanto fu liberamente compiuta col falso pretesto di un'innocenza latente, primitiva.

È significativo che la rinuncia ai desideri dell'infanzia e dell'adolescenza non conduca il protagonista alla risurrezione di un io liberato da un oscuro passato da esorcizzare. Ora et labora, il motto di San Benedetto, diventa piuttosto una linea inderogabile del suo modo di vivere, come precisa l'autore: «I giochi erano chiaramente fatti fin dall'inizio. Perfino le mie ribellioni» (p. 158). Eppure, adottare risoluzioni socio-culturali non significa smettere di pensare o dissolvere il soggetto nel collettivismo. Mudimbe cerca piuttosto di affermare il contrario dicendo che a priori non esiste un luogo neutro «perché vivere è sempre, in un certo senso e, necessariamente, concepirsi in funzione di un luogo e, acquisita tale consapevolezza, occorre distaccarsi da esso. Come sfuggire all'alienazione a partire da quel momento?» (p. 101).

Poiché la memoria africana è un luogo in cui si affrontano reciprocamente molteplici influenze, l'alienazione è dapprima una condizione esistenziale - una realtà oggettiva - contro la quale e con la quale il soggetto dovrà definirsi nel tentativo di pensare la propria attualità. Mudimbe, infatti, non concepisce il mondo esterno come un'entità autonoma. Fare uso della ragione significa eventualmente colonizzare i segni inventati per la sottomissione della coscienza dell'individuo. In base ad una prospettiva filosofica che vuole riconciliare Cartesio e Rousseau, Sartre e Lévi-Strauss, Mudimbe vuole fare emergere il potere del pensiero che, tramite una mediazione sistematica delle virtù del soggetto e dell'altro può creare le condizioni per la libertà assoluta del pensiero.

Pensare ed essere

Per spiegare quel che implica la riflessione di Mudimbe nel quadro della sua opera autobiografica converrebbe fare un collegamento col dibattito nato al momento della colonizzazione sui criteri in base ai quali l'Africa meriterebbe di essere considerata. Infatti, contrariamente a quanto è stato spesso preteso, l'Africa non rinvia ad un vuoto, ad un'entità sprovvista di qualsiasi significato che l'Europa può modellare a suo piacimento, secondo le proprie esigenze imperialiste, senza considerare i sistemi politici, sociali e culturali dei popoli autoctoni. Si capisce allora perché, contemporaneamente alla colonizzazione, si sviluppa in occidente una volontà di pensare l'altro in questo modo, conferendogli lo statuto di oggetto scientifico. Paradossalmente, se l'africano attira l'attenzione degli scrittori e dei pensatori europei, rimane comunque subordinato ad un paradigma colonialista: è affascinante perché rivela l'altra faccia dell'occidente. Questo è il postulato che regge lo sviluppo dell'antropologia, che si costituisce contro la corrente umanistica prevalente in

occidente fino al XIX secolo, considerando acquisita l'idea di una separazione inconciliabile fra l'Europa e l'Africa col pretesto di una specificità inalienabile dei popoli non occidentali. Certo l'antropologia rappresenta un progresso considerevole per la conoscenza delle società colonizzate, dato che si fonda sull'esistenza ipotetica di una teoria indigena che si potrebbe ormai cogliere con un metodo scientifico. Al tempo stesso, nella misura in cui l'antropologia si costituisce a partire dalla nozione della differenza, l'Altro viene escluso e allontanato dal centro, rinviando ad un valore sostanzialmente impalpabile, incomunicabile.

Esemplare, da questo punto di vista, è il comportamento di Griaule (*Dieu d'eau*, 1948), che oscilla costantemente fra il riconoscimento dell'altro come produttore di una teoria coerente e la confutazione delle sue capacità riflessive, tra l'affermazione delle sue competenze a conoscere se stesso e la negazione della sua propensione ad agire ed a pensare indipendentemente dall'occidente. È innegabile che con Ogotemmêli l'Africa si avvicini all'occidente, poiché l'autoctonia della memoria e della razionalità africana viene riconosciuta. Il saggio africano, tuttavia, non potrà più penetrare nel pantheon della filosofia occidentale, visto il predominio della coscienza collettiva fra le società pre-capitaliste. In fin dei conti gli si nega il diritto ad un'esistenza e ad un pensiero centrati sul soggetto, elementi che si reclamavano per Diderot o Montesquieu.

La valorizzazione dell'africanità, considerata la sostanza intrinseca delle espressioni culturali e scientifiche dei popoli africani, contribuisce all'istituzionalizzazione delle conoscenze ad essi relative. Il problema si pone in questi termini: l'antropologia attribuisce un codice scientifico invariabile a degli stereotipi più o meno indefiniti, e non si interroga mai sui fondamenti ideologici e metodologici di tale codice. Da ciò deriva la contestazione espressa nei suoi confronti dagli scrittori e pensatori africani che non aderiscono alle tesi degli studiosi occidentali, per esempio la critica di P. J. Hountondji. Questi illustra in maniera assai appropriata le conseguenze di un tal procedimento, che riduce il pensiero africano al riflesso di una coscienza collettiva spontanea, omogenea ed immutabile.

«Non sono da nessuna parte ed è come se fossi ovunque. Sono americano senza esserlo e non sono neppure del mio paese d'origine, pur essendolo profondamente. Il nomadismo sarà stato - ma da quando? - il mio destino ed il segno della mia vocazione» (p. 165). Queste parole traducono concisamente e perfettamente la posizione di Mudimbe sulla polemica riguardo alla natura ed al carattere del pensiero. Egli enuncia infatti la piena consapevolezza del soggetto pensante ed il suo diritto di esistere e di pensare in quanto coscienza autonoma che rifiuta di appartenere e lasciarsi dissolvere all'interno di una cultura o all'interno di un sistema di pensiero e di un'istituzione. In definitiva, la ricerca di una verità propriamente africana per Mudimbe è votata al fallimento, perché in realtà non esistono una verità africana e un centro africano stabilmente consolidati.

Ma se esistere significa pensare malgrado la topografia della cultura, malgrado le vicissitudini della storia, la libertà che il soggetto reclama con sé non è sprovvista di etica sociale e politica. La consapevolezza del "diritto alla soggettività" dovrebbe di fatto sensibilizzare il soggetto rispetto al diritto di tutti i suoi compatrioti. La riflessione di Mudimbe si avvicina in questo all'opera di Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développe-*

ment? Entrambi gli scrittori, infatti, esprimono la nuova corrente africana di pensiero che non crede più nel potere di redenzione delle ideologie. Secondo loro, la modernità africana riguarda chiaramente i popoli africani, la loro sottomissione ed i loro compromessi, come del resto le loro rivendicazioni. Essi, inoltre, sottolineano il medesimo paradosso quando ricordano che l'individuo è, in fin dei conti, vittima del proprio immaginario, dei propri fantasmi.

Facendo il bilancio provvisorio della propria esistenza, Mudimbe pone il problema fondamentale della portata della soggettività. C'è senz'altro chi può rimproverargli di affermare in questo modo l'onnipotenza dell'individualismo e di rifiutare al tempo stesso di ammettere l'importanza del contesto sociale. Certo la tesi cui aderisce l'autore non sarebbe mai stata considerata "borghese" in occidente, ma nel terzo mondo acquisisce oggi un tenore quasi rivoluzionario, perché sostiene che ciascuno è libero di pensare e di esprimere pensieri. L'interesse che questa rivendicazione rappresenta per gli intellettuali del terzo mondo appare chiaramente quando si pensa alle condanne subite da Taslima Nsreen e Salman Rushdie, nonché alle resistenze che gli scrittori come Ken Saro-Wiwa o Wole Soyinka hanno opposto contro le forze oscurantiste che, permettendosi i peggiori eccessi, invocavano la preminenza dei valori identitari o comunitari della società. In fondo, questa ricerca autobiografica corrisponde ad un'esigenza più ampia, a ciò che Bourdieu definisce in un certo senso "un dovere di analisi", il solo in grado di preservare le società umane dalle continue minacce di un ritorno alla barbarie.

Kusum Aggarwal, Dipartimento di Studi Germanici e Romanzi,
Università di Delhi

traduzione dal francese di Paola Ruggeri

Bibliografia:

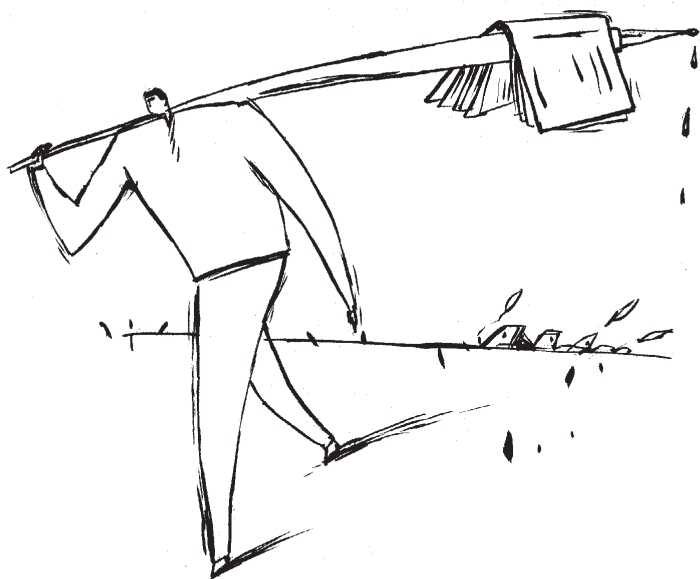
- M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Fayard, Paris 1975 (1 ed. Francia 1948)
- P.J. Hountondji, *Sur la philosophie américaine*, Maspero, Paris 1977
- A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Harmattan, Paris 1994
- V.Y. Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin à la bénédictine*, Humanitas/Présence Africaine, Paris 1988
- V.Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press and James Currey, Bloomington - London 1994

di Naget Khadda

Aspetti positivi e negativi della francofonia algerina: a proposito della rivista **Algerie littérature/action**

*«Caino oggi non ucciderebbe suo fratello.
Lo spingerebbe sulle vie dell'emigrazione»*

Mohamed Dib, Habel



Algérie Littérature-Action
Marsa-Éditions
102 Bd MacDonald 75019 Paris
tél-fax 01 40 33 11 21

Da alcuni anni, gli scrittori, intellettuali e artisti presi di mira dal terrorismo in Algeria sono spinti in gran numero all'esilio per salvaguardare la loro integrità fisica e morale. Alcuni, fra i migliori, hanno pagato con la loro vita l'ostinazione a voler fronteggiare lo scatenarsi del fanatismo. Altri continuano a vivere a casa loro nell'insicurezza completa e ben spesso sotto una minaccia dichiarata di morte. Quelli che se ne sono andati, si sono ritrovati numerosi a vagare per Parigi, disperati, torturati dal desiderio (il bisogno) di dire lo sfacelo cui stavano assistendo impotenti, così come la necessità di raccontarsi, di continuare una ricerca personale attraverso il rifiuto di soccombere al delirio e ai ricordi della catastrofe, la volontà di mantenere il contatto con chi è rimasto e per tenere lontano, almeno per un po', la prova assassina. Numerose iniziative, individuali o collettive, sono nate con lo scopo di impiantare all'estero l'attività creatrice di questi "emigrati" di una nuova specie. Incontrano varie difficoltà, si sistemano con più o meno successo, con continuità variabile, permettendo, nonostante tutto, d'ambientare nel campo culturale francese, delle manifestazioni e un dibattito centrati sulla società e la cultura algerine, diventate oggetto di curiosità, di simpatia, per un pubblico crescente. Una rivista, *Algérie, Littérature/Action*, accompagna e promuove, in una certa misura, queste iniziative ponendosi nello stesso tempo come una di esse. Una rivista che ha realizzato *performance* di alta qualità e che entra nel terzo anno d'esistenza, confermando strada facendo un suo territorio, una sua audience.

Qui ci proponiamo di presentare questa rivista che, nel cuore della tempesta algerina, dà il suo contributo alla fondazione di uno spazio di riflessione, di creazione, di dialogo. Quello che c'interessa, in primo luogo, in quest'iniziativa, è l'attività letteraria che promuove e che, a parer nostro, è immensamente rivelatrice di ciò che offre attualmente il mondo letterario e culturale algerino. Ciò perché questa rivista propone la lettura di campioni significativi di quello che la società algerina ha maturato, la maggior parte del tempo ai margini delle istituzioni e degli ambienti ufficiali. Produzioni che concorrono a definire tale società, soprattutto svelandone aspetti della sua creatività che sono, se non censurati, comunque strettamente sorvegliati. Quello che c'interessa anche precisare è il dibattito sull'integrazione della lingua francese attuata dal sistema sociale algerino, nel suo insieme o in una parte delle sue élite. Si tratta di un dibattito che ritorna periodicamente, incanalando le forze contraddittorie che ne discutono.¹ Tuttavia, questo dibattito partecipa oggi del processo di ridefinizione del sé che, ancora una volta, si esprime nella violenza.

Accresco il mio sapere, dunque esisto

Intrapresa da alcuni, incoraggiata da molti, la nascita di questa rivista risponde al bisogno lancinante di resistere alla morte e alla rinuncia. Per i suoi fondatori, si trattava di dotarsi di una tribuna da cui esprimere le manifestazioni del pensiero che si cercava di soffocare con mezzi estremi (morte, esilio); dove conservare il dibattito delle opinioni e lo scambio d'esperienze; in cui far sentire, contro le vociferazioni d'odio e di morte, le voci che hanno scelto la vita, la pace, la libertà; dove, insomma, rendere visibile un volto diverso dell'Algeria: quello della creatività e della riflessione. Gli ideatori della concezione di questo progetto che maturava simultaneamente in parecchie menti, sono i punti di forza della rivista. Il direttore Aïssa Khelladi è una giornalista, sociologa di formazione che aveva accompagnato con le sue riflessioni (tolleranti) la crescita del movimento islamico in Algeria. La caporedattrice, Marie Virolle, è un'antropologa del CNRS, specialista di cultura algerina, essenzialmente (ma non

esclusivamente) nella sua parte cabila e nelle sue manifestazioni femminili. Il loro progetto, partito dalla sfida di rispondere ad un'attesa immensa suscitata dalle numerose domande che pone "il dramma algerino" (agli algerini stessi, a tutti i simpatizzanti dell'Algeria, ai semplici osservatori più o meno coinvolti emotivamente), ha dato luogo ad una rivista che intende farsi spazio d'espressione per tutte le forme di risposta a tale interrogativo. Uno spazio in cui la diversità possa esprimersi, tutte le sensibilità e tutti gli stili siano bene accolti. Essa ha assicurato la solidità delle sue fondamenta impegnandosi a sottrarre questo spazio alle pressioni e alle esclusioni ideologico-politiche. L'unico criterio d'ammissione dei testi è il loro tenore intellettuale e letterario, non per forza delle opere già compiute, provenienti da talenti confermati, ma piuttosto di quelle produzioni qualificate abitualmente come "promettenti". Infine, le rubriche della rivista accolgono non soltanto gli scritti d'algerini, indipendentemente dal fatto che essi siano in esilio oppure rimasti nel paese, ma anche dei testi di persone che esprimano un qualunque interesse per l'Algeria. Pubblicata a Parigi, in francese, essa nutre il progetto di essere pubblicata un giorno ad Algeri e spera di arrivare a una versione in arabo o, nel caso in cui ciò sia impossibile, di introdurre nelle sue pubblicazioni le tre lingue che caratterizzano l'attività del campo culturale algerino: l'arabo, il francese e il berbero. Il comitato di redazione associa simpatizzanti, di cui i più illustri concedono all'impresa la cauzione della loro fama, e membri attivi che sono coinvolti a diversi livelli nell'avventura, dando il loro contributo in modo più o meno continuato, e sotto forme diverse. Vi s'incontrano inoltre personalità francesi del mondo della ricerca, della cultura e della stampa che, solidali nei confronti degli intellettuali algerini, sostengono l'impresa e, a volte, sono sollecitate ad arricchire le pubblicazioni. Si notano, per esempio, i nomi di Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Jean Daniel, Francis Jeanson, François Burgat, Roger Hanin, Mohammed Arkoun, Georges Labica, Roby Bois fra tanti altri.

Nata nel maggio 1996, la rivista era al suo n. 15-16 alla fine del 1997 e registrava un bel numero fuori serie interamente consacrato alla creazione poetica e simbolicamente condivisa fra un poeta consacrato e un esordiente. Jamel Eddine Bencheikh, eminente specialista di letteratura araba classica, è anche traduttore dei più grandi poeti contemporanei di lingua araba e coltiva come passione personale una scrittura poetica in lingua francese oltremodo esigente.² Acherchour, che s'è appena lanciato in una commovente scrittura del grido spontaneo, deve ancora chiarire i contorni del suo universo proprio, ma soprattutto orientare il suo lavoro sul patrimonio poetico nazionale e universale. La raccolta è, tra l'altro, meravigliosamente illustrata da riproduzioni d'opere firmate Djamel Sidi Boumediène e Hamid Tibouchi; due artisti con itinerari diversi ma con talenti ugualmente confermati che presentano alcune affinità nel tocco e nella struttura. Due nomi di cui l'enciclopedia dei pittori dovrà ricordarsi.

Ogni numero comprende, nella prima parte, un inedito (novella, romanzo, racconto o sceneggiatura di teatro) da 100 a 200 pagine circa. Si tratta dell'elemento principale attorno al quale si costruisce il numero con un ritratto e/o un'intervista dell'autore. La seconda parte del fascicolo, consacrata all'attività letteraria e culturale riferita all'Algeria, è composta di resoconti di pubblicazioni, di presentazioni di lavori o di artisti (anziani o nuovi), d'interviste, di riviste, di eventi culturali (cinematografici, musicali, artistici). Una terza parte offre alcune buone pagine di brani di pubblicazioni recenti oppure di brevi testi creativi: novelle, poesie, testimonianze (da 3 a 8 pagine) o ancora un

dibattito concernente tutti i tipi di argomenti (islam, esilio, problemi linguistici, ecc.). La rivista, che arriva a una tiratura di 1000 copie e di cui qualche numero ha dovuto essere ripubblicato, è distribuita essenzialmente tramite abbonamenti sottoscritti da specialisti del Maghreb e da simpatizzanti dell'Algeria; un pubblico di lettori che cresce progressivamente, e include anche biblioteche e associazioni culturali. Delle copie sono distribuite in Algeria, nonostante la mancanza di strutture atte all'esportazione, ma anche in Belgio, in Svizzera, in Germania, in Canada. Le case editrici che pubblicano collane concernenti il Maghreb, il mondo arabo oppure, più in generale, i paesi del sud (una volta chiamati del "terzo mondo"), accordano un interesse a questa pubblicazione. Louis Gardel della casa editrice Le Seuil ha dichiarato di considerare con attenzione il contenuto della rivista, ritenendola come una specie di strumento di preselezione e d'agenzia d'investigazione. È così, per esempio, che il romanzo di alta qualità *Peurs et mensonges*, apparso nel 1996 sotto lo pseudonimo di Amine Touati, è stato ripreso da Le Seuil sotto il nome del suo autore, Aissa Khelladi. Un tuffo patetico e oscuro, attraverso le tribolazioni d'un giornalista condannato come tanti altri dagli integralisti, nell'abisso senza fondo dell'orrore, dell'irrazionalità, della paura incoercibile ed ogni volta superata.

Da allora, questa rivista, il cui lo scopo iniziale era di offrire una tribuna ai giovani talenti (ed ai meno giovani) con qualcosa da dire sull'Algeria, s'è trovata indotta a far da mediatore tra autori e case editrici. Oltre l'esempio di Khelladi, quello di Maissa Bey è notevole nella misura in cui la pubblicazione della sua novella, *Au commencement était la mer*, ha non soltanto affermato il suo autore nella volontà di fare carriera nella scrittura, ma anche segnalato la sua esistenza alla critica ed alle case editrici.³

Ma la redazione della rivista, pur optando per la formula della massima apertura, fa una selezione fra i manoscritti che riceve. Così, su una cinquantina di testi suscettibili di costituire l'inedita prima pagina di un numero, una quindicina sono stati ritenuti degni di pubblicazione, tra i quali due traduzioni dall'arabo. Tutti presentano un interesse certo ed alcuni manifestano qualità letterarie innegabili. Inoltre, la rivista permette a scrittori arabofoni consacrati (Waciny Laredj, Merzac Bagtache, Abdelhamid Benhedouga) d'essere letti da francofoni. Con questo, la rivista restituisce, in una certa misura, la diversità del campo letterario algerino e la sua unità al di là della diversità delle lingue. Infine, autori consacrati e legati ad una casa editrice danno il loro contributo alla rivista e usufruiscono di uno spazio di presentazione (di promozione) delle loro nuove opere. Insomma, questa pubblicazione fornisce una specie di denominatore comune per autori di generazioni diverse, di lingue diverse, mescolando parole "autorizzate" e parole emergenti, dei discorsi riflessivi con delle creazioni, le tante informazioni e i mille dibattiti da punti di vista contraddittori, i ritratti alle testimonianze ai resoconti di letture. Il tutto per mezzo della lingua francese. Lingua tacitamente ammessa come lingua di lavoro di numerosi intellettuali algerini ma sottomessa ad un ostracismo spinto da un coriaceo pregiudizio ideologico ereditato dalla situazione storica ben conosciuta e che è stata particolarmente destrutturante per il tessuto sociale algerino.

L'accoglienza riservata alla rivista è in generale lusinghiera. Certo che la mobilitazione dell'opinione pubblica attorno al dramma algerino ha un peso; ma a partire da una sensibilizzazione d'ordine morale e politico, i lettori e i critici scoprono delle espressioni nuove che, pur essendo ispirate dalla tragedia che si sa, ne presentano tuttavia degli universi emotivi e dei

rapporti con il mondo che parlano al di là del loro contesto di produzione. Essi ritrovano un altro approccio letterario ed universi particolari, eminentemente umani che sono la costituzione abituale del lavoro letterario.

A titolo indicativo, riprendiamo alcuni frammenti delle critiche che la rivista rende pubblici nei suoi estratti pubblicitari. *L'Évènement du jeudi*, per esempio, nota sobriamente: «Una splendida rivista il cui titolo riassume quello che l'atto di scrivere vuole dire quando tutto il resto è crollato» (7 nov. 1996). Il numero 697 di *La Quinzaine littéraire* dello stesso anno rileva le qualità del racconto di Maïssa Bey che «scrive nell'emergenza ma senza nessun segno di fretta, questo romanzo dell'assurdo che chiarisce una situazione altrimenti più complessa, e terribilmente più umana dei discorsi mediatici o politici scontati accolti ormai, da quella parte del Mediterraneo, da una profonda indifferenza». Di seguito, sotto la penna di Elias Hani, la rivista *Hommes & migrations* ha riconosciuto alla stessa Maïssa Bey un talento di scrittrice, «un senso dell'osservazione e del dettaglio giusto, delle capacità riflessive». Ed il grande Mohammed Dib, che figura tra i pionieri della letteratura algerina in questa seconda metà del secolo, aveva qualche giorno prima consacrato nella rubrica del *Nouvel Observateur* i giovani colleghi Abdelkader Djemai e Amine Touati (alias Aïssa Khelladi) dei quali apprezzava i testi definendoli: «Opere di rottura che dando una vista su altre prospettive, annunciano un rinnovamento delle lettere algerine». È su questo giudizio autorevole che ci baseremo per proporre alcune valutazioni che riguardano sia gli obiettivi della rivista *Algérie, Littérature/Action* che l'emergere di nuovi nomi nel campo letterario di cui abbiamo preso l'abitudine di annunciare ciclicamente l'estinzione imminente ma che continuamente rinasce dalle sue ceneri.

La fenice che rinasce dalle sue ceneri

Con questa rivista e i testi che vi sono proposti, assistiamo ad un fenomeno nello stesso tempo abituale ed ogni volta commovente: quello dell'impulso, sotto l'effetto di un pericolo o di uno scandalo estremo, a produrre opere letterarie, sia dal punto di vista della creatività nel senso stretto del termine che di quello dell'edizione. La liberazione dell'espressione investe sia i canali tradizionali d'informazione (giornali, riviste, tavole rotonde), che il campo artistico nella sua totalità. Il tutto in un complesso processo di pulsione in quelli che si appropriano della parola e del comando sociale con le implicazioni economiche che ciò comporta necessariamente. Nel caso che ci riguarda, si nota che, come nel momento della guerra di indipendenza dell'Algeria, degli artisti e, particolarmente degli scrittori, da una parte e dall'altra del Mediterraneo, provano il bisogno di denunciare lo scandalo, di "testimoniare" nel senso più ampio del termine, del dramma che li spaventa. Attitudine morale, umanista, altruista; ma più fondamentalmente, bisogno di esibire la ferita, esalare il lamento di dolore che, non essendo strettamente individuale, riguarda tutti, deve essere esposto agli sguardi di tutti affinché termini lo scandalo. Così nascono le letterature dell'emergenza ed alcune delle loro più belle gemme rimangono per sempre nella memoria collettiva. Spinte dal pericolo estremo e dalla sfida profonda, queste opere sono dell'ordine del grido, qualche volta altrettanto violente ed effimere; talvolta destinate invece a trovare posto nel pantheon delle grandi creazioni dell'umanità come *Guernica* di Picasso.

Algérie Littérature/Action ha deliberatamente inscritto il suo atto di nascita nel cuore di quest'emergenza. Nel momento in cui la pubblicazione vive un periodo d'aumento delle vendite in Francia grazie al dramma algerino (senza che sia per forza uno

sfruttamento immorale della tragedia), decidere di occupare "le rampe di lancio" per dire l'Algeria "diversamente" ci sembra non soltanto legittimo, ma anche indice di un'indispensabile igiene mentale. Pertanto, scommettendo per la vita contro la morte, la rivista ha già vinto. L'emersione di nuovi talenti di cui essa fa da tribuna, se non ha niente di veramente spettacolare, ha almeno il vantaggio di confermare una verità sociologica presentita da numerosi osservatori. Una doppia verità, in effetti. La prima è che la lingua francese è ormai parte integrante del paesaggio linguistico algerino; la seconda è che gli individui fanno ricorso a tale lingua non per un'esigenza di comunicazione utilitaria, come nel caso di una lingua straniera, ma per l'espressione più trasparente di loro stessi.

Qualunque sia la violenza del trapianto, l'innesto ha tenuto e, tramite una di quelle astuzie di cui solo la storia ha il segreto, quello che fu strumento di dominazione e di personalizzazione si è fatto strada fra le pratiche e gli immaginari, al di là di qualsiasi previsione. L'esistenza e l'espansione di *Algérie, Littérature/Action* ne è la prova evidente. Sull'esempio di Nedjma, la donna-nazione di Kateb Yacine, «stella di sangue nata dall'avversità per impedire la vendetta», la letteratura di lingua francese è diventata un patrimonio nazionale, un tesoro acquisito per rinnovare la linfa ancestrale. Il fatto che tanti giovani autori, come quelli che hanno consegnato i loro manoscritti alla rivista pur non avendo preventivato di fare carriera come scrittore, abbiano preso la penna per dire in francese l'algerinità incontestabile della loro esperienza, lo attesta. Che degli scrittori di lingua araba, dei poeti di lingua berbera siano tradotti in francese e siano insieme a colleghi francofoni nella stessa pubblicazione, neutralizza le false barriere, abbatte le frontiere artificiali, almeno nello spazio della pubblicazione comune. Impresa tante volte cominciata e rimandata alla "schiusura" del campo culturale, se non addirittura alla sua unificazione; progetto mai portato a termine, ogni volta rovinato da forze avverse e che, qui, trovano il terreno propizio per compiersi.

Allo stesso modo, è significativo il fatto che la diversità ideologica, la molteplicità dei punti di vista sul piano politico, non ostacolino gli incontri e non impediscano la coabitazione. Sembra quasi che la rivista si costruisca come un microcosmo della tolleranza in contrappeso all'intolleranza che agita la società. Non che una tale impresa editoriale testimoni del superamento miracoloso di blocchi instaurati in seguito ad anni di settarismi ideologici; ma il suo cammino, nella chiarezza e nell'assenza di qualsiasi favoritismo, fornisce la prova di una tale avventura e vi contribuisce.

Più che la coesistenza e l'interazione d'universi linguistici e simbolici diversi, i punti di divergenza e le similitudini reciproche s'impongono allo sguardo del lettore e rendono percettibile il lavoro di armonizzazione del campo culturale al quale l'opera dei fondatori s'impegna in maniera più o meno inconsapevole. Armonizzazione per avvicinati, contaminazioni, interferenze, integrazione e non omogeneizzazione o livellamento o stereotipizzazione come si auguravano i dirigenti del partito unico, e come vorrebbero oggi gli islamisti. La forma di questa rivista mostra in modo evidente, allo stesso modo dell'adozione del francese in quanto lingua d'espressione di drammaturghi e cineasti algerini esiliati, fino a che punto la lingua dell'ex occupante è diventata parte integrante del territorio linguistico algerino. Veramente quando gli artisti elaborano la loro produzione in francese senza pertanto allontanarsi dalla rappresentazione della realtà algerina, né rinunciare alla ricerca della loro specificità stilistica, mostrano la loro capacità di vivere e di creare nelle due lingue o al loro punto d'intersezione. Forse,

allora, grazie al dramma attuale, una concentrazione degli obiettivi e una rivalutazione dello zoccolo culturale e delle sue sedimentazioni sono in corso, segnalati dall'effervescenza della produzione artistica.

Continuità e rotture

Come all'indomani della seconda guerra mondiale, quando la produzione artistica in Algeria e, più precisamente, la produzione letteraria offrivano una cassa di risonanza ai problemi sociali e politici, così dal tempo della rivendicazione democratica esplosa nel 1988, gli artisti uniscono la loro voce a quella del popolo. Alcuni pagheranno con la loro vita. Rimane però il fatto che gli anni '90 conoscono, come gli anni '50, una crescita artistica che segnala come quarant'anni fa un movimento di rivendicazione e di ridefinizione d'identità.

Come negli anni '50 le critiche letterarie accoglievano la pubblicazione, uno dopo l'altro, dei primi romanzi di Féraoun, Mammeri, Dib, poi Kateb, Haddad, Djébar, manifestando una stupefazione ammirata, così l'emergere oggi, nel pieno della furia devastatrice, di nuovi autori già in possesso di personali e maturi strumenti creativi, sorprende gli osservatori. E come allora, si è inclini a parlare di "generazione spontanea", per usare i termini di Mostefa Lacheraf, un analista della storia e della società algerina che non può certo essere accusato di indulgenza ma che ciononostante rimase colpito dal grado di perfezione raggiunto dagli autori citati fin dai loro primi testi pubblicati. Così, sulla scia dei riavvicinamenti, gli osservatori oggi sono unanimi nello sperare in una vera rinascita della vena creatrice in lingua francese, proprio come negli anni '50 si salutava la nascita di una nuova letteratura algerina, nell'augurio di un rinnovamento culturale per una società profondamente sfigurata dalla deculturazione causata dall'alienazione subita sia a livello materiale che a livello intellettuale e simbolico.

Eppure dai primi passi di alcuni scrittori di lingua francese (dei pionieri i cui i nomi non sono quasi più evocati se non come curiosità o nei lavori d'erudizione a bassa audience), fino a giungere alle iniziative attuali, la letteratura è in permanenza stata confrontata da una forte tendenza al biasimo. Considerata come un'escrescenza maligna destinata a sparire appena richiusa la parentesi coloniale grazie al ritorno dell'indipendenza, essa non riesce ancora a farsi ammettere pienamente da un corpo sociale culturalmente frammentato, né soprattutto da istituzioni sottoposte a violente opposizioni in materia di definizione dell'identità nazionale e, in definitiva, in termini di progettualità sociale. A tal punto che questa produzione è stata in permanenza confrontata al problema della sua possibilità, ed al contempo a quello della sua legittimità.

Tanti commenti sono stati espressi al fine di precisare se l'adozione della lingua del colonizzatore per l'espressione più intima del sé non fosse un'impresa impossibile, necessariamente segnata dall'onta del tradimento, in base all'inadeguatezza del materiale verbale non autoctono ad esprimere una sensibilità fondata su esperienze, credenze, valori rilevanti d'una civiltà in cui detto materiale verbale non era emerso, sotto accusa per non essere in grado di rappresentare una realtà già predefinita dalla logica delle lingue locali. Una serie di obiezioni invalidate dal successo estetico stesso delle opere incriminate che provano fino a che punto le menti erano diventati permeabili al cambiamento.

Un dibattito inevitabile e legittimo, perfino fruttuoso per poco che si cerchi effettivamente di arrivare ad una valutazione e che non sia inficiato fin dall'inizio del gioco da interdizioni dogmatiche e/o da concezioni puriste dell'essere che sempre ostacola-

no le evoluzioni e proscrivono gli incroci. Dibattito che diviene sterile, in Algeria, in un'onnipotente illusione dell'originale e dell'autentico, ignorando in un accanimento ossessivo lo scandire del tempo e i compromessi della storia.

Un dibattito che caratterizza la letteratura magrebina di lingua francese (e in modo ancora più accentuato la letteratura algerina a causa della specificità della colonizzazione in questo paese e dei legami istituzionali diversi da quelli stabiliti nei due altri paesi del Maghreb), rispetto alle altre letterature dette "francofone", in ragione della biforcazione genealogica che essa rappresenta. In Quebec, in Belgio o in Svizzera, per esempio, l'eredità linguistica francese s'inscrive in un tracciato storico riconosciuto e non suscita nessuna contestazione rispetto alla definizione identitaria, esistendo come problema soltanto nei confronti di rapporti di dominazione che si giocano fra lingue in contatto. Nelle Antille la dominazione linguistica avendo lungamente lavorato, le lingue autoctone e importate sono state assorbite dal francese che esse hanno rivitalizzato e modificato per adattarlo al "vissuto linguistico" dei parlanti. In Africa subsahariana, il francese s'è fatto un territorio d'uso proprio, in intersezione con quelli delle diverse lingue indigene, che nutre e di cui esso si nutre, ma che pure si sovrappone a tutti gli altri, costituendo il mezzo di comunicazione comune a tutti i parlanti di altre lingue nei precedenti possedimenti francesi dell'Africa, costituendo anche la lingua d'insegnamento ad ogni livello scolastico. In altri termini, in tutti gli spazi geografici, extraesagonali, dove il francese s'è impiantato, s'è instaurata una ripartizione più o meno pacifica dei settori d'intervento, che dà il suo pieno riconoscimento nel campo culturale alla lingua di Molière.

Nel Maghreb il francese si è trovato in concorrenza con un'altra lingua di cultura, forte di un'eredità prestigiosa. Lingua soprattutto del sacro, fortemente implicata nella secolare rivalità tra islam e cristianità che fin dalle crociate ha sviluppato, qua e là, una mitologia dell'Altro marcata dal fascino e dall'aggressività. Da allora, anche per il peso del rapporto di dominazione coloniale, il presupposto secondo il quale l'espansione d'una lingua non poteva attuarsi senza la distruzione dell'altra, è divenuto un luogo comune. Tuttavia, la vita concreta ha le sue esigenze e le sue strategie che sanno prendere in contropiede qualsiasi ideologia e qualsiasi programma politico. Le lingue e le culture evolvono sotto il loro impulso. È perciò che malgrado il suo potere estesosi lungo centotrent'anni, malgrado tutte le svalutazioni inflitte alla lingua araba, nonostante la ripartizione ineguale riservatale, malgrado la sua espulsione più o meno insidiosa dal sistema educativo, non si è mai riusciti a cancellare l'arabo dalla mappa linguistica dell'Algeria. Allo stesso modo, dall'indipendenza, tutti i tentativi di sradicamento del francese dall'ambiente urbano sono falliti. Tutti i tentativi di sostituzione dell'inglese al francese nei curricula non hanno prodotto effetti conseguenti. Tutti gli anatemi lanciati contro la letteratura di lingua francese, non ne hanno fermato il flusso. E l'arabo algerino porta, e porterà senza dubbio per sempre, il marchio indelebile dei prestiti dal lessico francese, delle interferenze con le strutture sintattiche del francese e, probabilmente più profondamente, l'impronta delle strategie discorsive nate da un'impronta cartesiana.

Questo rapporto ambiguo che lega nella rivalità e nel fascino l'arabo e il francese, in Algeria si fa più complesso per la presenza d'una terza lingua che detiene la sua legittimità in base all'antiorità sul territorio magrebino rispetto alle altre due. Si tratta del berbero che, per ben quattordici secoli, ha coabitato con l'arabo, ritirato sulle montagne oppure nelle enclave ai con-

fini con il deserto, è riuscito a mantenersi nell'uso di una buona percentuale di locutori, grazie ad una resistenza passiva, grazie anche a delle "negoziazioni" che hanno permesso l'uso alternativo, secondo la natura delle attività, dell'una o dell'altra lingua in ragione della scelta di tutta una popolazione ormai acquisita all'Islam ed alla sua lingua sacra. Adesso, il movimento di rivendicazione delle lingue e culture minoritarie in tutte le parti del mondo ha riattivato la coscienza identitaria dei gruppi berberofoni in Maghreb, di cui il gruppo cabilo, in Algeria, è uno dei più vivaci. Il movimento di laicizzazione delle mentalità sotto l'effetto dell'influenza del pensiero francese ha, del resto, facilitato l'emancipazione rispetto alla lingua di culto, l'arabo; tanto più che, nell'assecondare la preoccupazione di dividere per dominare, la politica francese in Algeria ha sviluppato una mitologia purista portata a differenziare una "natura" araba, più orientale, e una cabila, più occidentale e dunque più permeabile alla modernità europea.

Tuttavia, nel corso dei movimenti migratori della prima metà del XX secolo, tanto all'interno del territorio algerino che al di là del Mediterraneo, come durante le attività dei partiti politici nella lotta anti-colonialista, la comunicazione fra algerini arabofoni e berberofoni si faceva ricorrendo al francese tramite il quale si manifestava la rivendicazione nazionale comune ai due gruppi linguistici e che occupava allora una posizione trasversale. Il francese ha anche veicolato l'espressione della rivendicazione nazionale all'estero, tanto nei paesi occidentali quanto in quelli asiatici. Per questo, la lingua francese ha costituito, nell'immagine dell'algerino in lotta per la sua indipendenza, un tratto distintivo della sua particolarità nei confronti della comunità internazionale, compreso agli occhi dei paesi arabi. E qualsiasi siano le petizioni di principio dei dirigenti preoccupati di cancellare l'insulto della dominazione coloniale l'evoluzione storica non è mai reversibile. Una volta gettati nella "bocca del lupo", gli algerini non ne potevano uscire indenni. In effetti, ne escono arricchiti da un "bottino di guerra" (Kateb Yacine). L'autore di *Nedjma*, per bocca del suo eroe Lakhdar, rivive a titolo personale quest'avventura esemplare del destino di tutti quelli che scelsero (per chi lo fece) di passare per la scuola francese. La pagina della storia è molto conosciuta, ma non la ricorderemo mai abbastanza poiché indica pertinentemente la ferita, e sottintende la sua necessaria cicatrizzazione: «quando ebbi sette anni (...), mio padre prese bruscamente la decisione irrevocabile di mettermi senza più aspettare nella "bocca del lupo", cioè alla scuola francese. Lo faceva col cuore spezzato: lascia l'arabo per il momento (...). La lingua francese domina. Dovrai dominarla a tua volta, e lasciare dietro le spalle tutto quello che ti abbiamo insegnato nella tua più tenera infanzia. Una volta padrone della lingua francese, potrai senza rischio tornare con noi al tuo punto di partenza. Tale era più o meno il discorso paterno. Ci credeva lui stesso?»⁴

L'interrogativo suscita il sospetto. In effetti, nessun rovesciamento del tempo è pensabile. Del resto, i risultati di questa scolarizzazione non si fanno attendere a lungo: «mai ho smesso, neanche nei giorni di successo con l'istitutrice, di provare nel profondo di me stesso una seconda rottura del cordone ombelicale, quest'esilio interiore che se ravvicinava di più l'allievo alla madre non era che per strappare l'uno all'altra, ogni volta un po' di più, al mormorio del sangue, ai fremiti di riprobazione di una lingua rinnegata, segretamente, da uno stesso accordo, sciolto prima ancora di essere concluso... Così avevo perso nello stesso tempo mia madre e il suo linguaggio, gli unici tesori inalienabili - e pertanto alienati!»⁵

Così, per il verdetto della storia, si richiude sul bambino che

assomiglia stranamente all'autore stesso, quello che chiamerà «la trappola dei Tempi Moderni». E quando Kateb affermerà la sua volontà di cessare di scrivere in lingua francese, sarà non perché convinto dall'illusione paterna di una possibile marcia indietro, ma per esercitarsi all'espressione orale del teatro in arabo algerino al fine di coinvolgere il pubblico popolare di cui ha sempre sollecitato l'ascolto e non per rinnegare il tesoro di cui s'è appropriato.

Oggi in Algeria, avendo conquistato l'indipendenza e l'arabo avendo ritrovato il suo statuto di lingua nazionale, il problema della pratica linguistica effettiva da parte degli algerini rimane intatto. I parametri ideologici, politici, sociali, psicologici, che ne misurano la complessità evolvono insensibilmente verso una certa riduzione della polemica, pur non arrivando ancora a una conciliazione delle posizioni estreme. Nello stesso tempo, e dall'inizio degli anni '80, i lettori e ovviamente gli scrittori francofoni, stanno meno sulla difensiva e abbandonano il sentimento di colpevolezza all'origine della loro costante ricerca di giustificazione. Dopo trentacinque anni d'arabizzazione condotta con la forza, ma in assenza di qualsiasi riflessione pedagogica realista e serena che avrebbe potuto assicurarne il pieno successo, l'uso del francese si è molto esteso (per il fatto stesso della rapida crescita della scolarizzazione) e, soprattutto, il flusso dell'espressione letteraria in francese non si è affievolito. Non solo, ma avendo fatto prova di vitalità, nonostante gli annunci ripetuti della sua scomparsa imminente, essa è ormai integrata nel paesaggio culturale nel quale occupa uno spazio importante quanto quello delle produzioni in lingua araba. Di più, le rivalità fra scrittori francofoni e arabofoni, alimentate dallo specioso argomento della legittimità, si sono attenuate molto. Infatti, dagli anni '70, i più grandi tra gli scrittori arabofoni hanno provato il bisogno di farsi tradurre in francese, non soltanto per essere letti da compatrioti francofoni, un pubblico in quel momento più importante di quello arabofono, ma anche per raggiungere, tramite la Francia, i lettori europei. Di solito i testi di Ouettar o di Benhadouga sono stati tradotti in altre lingue, non a partire della versione originale in arabo, ma a partire dalla traduzione francese. In tutti i casi, le produzioni letterarie in francese non sono più vissute in Algeria come concorrenziali alle produzioni in lingua araba. E se gli islamisti estremisti persistono nei loro anatemi contro i francofoni, per il resto del sistema sociale la questione non stimola più il rigetto e si può considerare che forse il trapianto è riuscito. L'eredità linguistica coloniale fa ormai parte integrante della specificità algerina. E il fatto che le istanze governative rifiutino sempre l'ingresso nel "club" della francofonia, non impedisce che numericamente l'Algeria sia il secondo paese francofono, dopo la Francia.

Così, l'emergere di nuovi talenti che la rivista *Algérie, Littérature/Action* ci rivela, non è, a dire il vero, una sorpresa. Ciò che invece è notevole, è il numero di autrici che, in questa rivista, o in altri luoghi, si sono segnalate in questi ultimi anni. Mentre nelle generazioni precedenti, solo due nomi si erano imposti, Taos Amrouche (1913-1976) e Assia Djebar (1936),⁶ dagli anni '80, ma soprattutto dagli anni '90 arrivano sul mercato della letteratura un certo numero di algerine che non aspiravano a una carriera letteraria e che vi si sono lanciate a partire dalla reazione alla provocazione integralista. Due tra di loro hanno pubblicato, per la prima volta nella rivista e hanno suscitato l'interesse delle case editrici: Maïssa Bey e Ghania Hamadou. Altre, come Latifa Ben Mansour o Rachida Titah, hanno il loro editore⁷ e la rivista segnala il loro lavoro. Altre, infine, come Zineb Laouedj, poetessa di lingua araba già cono-

sciuta, si vede pure consacrare in traduzione nelle colonne della rivista. È evidente che questa letteratura "beneficia" in qualche modo del dramma che vive l'Algeria e che orienta su di essa e più particolarmente sulla presa di parola femminile i proiettori dei media, come la letteratura degli anni '50 aveva attirato l'attenzione in un momento in cui la guerra di Algeria era su tutte le prime pagine. In un caso come nell'altro, le dimensioni della testimonianza che ha mobilitato per prima l'attenzione dei lettori e che, del resto, costituisce la base a partire dalla quale questi scritti, a quarant'anni di distanza, hanno acquisito un senso forte, hanno forse fatto da esca; tuttavia, al di là della funzione strettamente documentaria, gli universi creati presentano un interesse esistenziale ed una ricerca formale suscettibili di oltrepassare le testimonianze congiunturali di cui sono portatori. In effetti, si tratta davvero di una letteratura dell'emergenza, di una letteratura al servizio della denuncia d'una situazione scandalosa, trasportata a volte dal soffio di una riprovazione veemente, destinata a proiettare una speranza ed una volontà di liberazione dei costumi e dei pensieri, in nessun caso si tratta di una letteratura di propaganda.

Gli autori si trovano, certo, tra i detentori di una "ideologia di sinistra", ma il mondo che mostrano è complesso e sfumato, lontano da ogni visione riduttrice o manicheista. Così facendo, danno del referente algerino una visione molto evocatrice, ricollegandosi a un certo realismo che non disdegna i sottintesi, i giochi impressionistici o simbolici, le allusioni e gli impliciti ma che s'impegna a rendere il referente identificabile. Per cui tale espressione romanzesca (visto che si tratta essenzialmente di romanzi e novelle) si inserisce in un movimento generale, osservabile un po' ovunque nel mondo, del ritorno del referente negli universi della finzione, dopo i tentativi di cancellarlo in favore di una scrittura preoccupata sopra ogni altra cosa del gioco più o meno gratuito, più o meno arbitrario dei segni (parole, personaggi, motivi, luoghi), decisa a mantenere la distanza tra il reale e la finzione al fine di organizzare nello spazio che li separa il gioco intellettuale della loro comune decifrazione o del loro indefinito prolungamento. In Algeria dei testi come quelli di Djaout, nel genere fantastico, di Mimouni in un orientamento allegorico, o di Tengour, in una frammentazione impregnata di surrealismo, avevano già iniziato questo ritorno al referente visto che proprio il rimettere in causa tale referente era diventato l'elemento fondamentale della loro parola.

L'accusa rivolta quindi alla letteratura algerina di lingua francese (e più particolarmente a quella nata dopo l'indipendenza) di essersi allontanata dalla società, dai suoi problemi e dalle sue aspirazioni, non aveva più nessun fondamento. In particolare questa letteratura, subito sospettata di tradimento, in partenza accusata di essere retrograda rispetto alla realtà alla quale essa pretendeva di rimandare, costretta com'era a manifestarsi in una lingua, secondo generi e forme retoriche che non provenivano dalla sua società e dalla sua storia, aveva finito per essere riconosciuta ed ammessa, spesso anche consacrata dall'università. Oggi, sembrerebbe che con questa nuova ondata di scrittori si assista ad un riavvicinamento degli scrittori alla loro società, nel pubblico e nel referente, nonostante l'irrigidimento degli integralisti e di una parte dei rappresentanti del potere su una mitica unità sigillata dall'illusoria purezza da riconquistare. Nei fatti, la società ha progressivamente assimilato la pluralità linguistica come manifestazione stessa della modernità con le sue esigenze di libertà individuale e di rispetto delle differenze. La prova, se ce n'è bisogno, sta nella produzione di simboli tramite i quali le società si scoprono e mettono in moto i meccanismi del loro equilibrio risolvendo le loro contraddizioni. Contro e

dentro la violenza che a volte blocca il sistema sociale coi suoi eccessi insopportabili, *Algérie, Littérature/Action* sembra un meccanismo, fra tanti altri, per produrre simboli per contro-bianciare la violenza.

La letteratura algerina di lingua francese, negli anni '50, optò deliberatamente per la rivendicazione sociale e politica forte che caratterizzava quel decennio d'offensiva del movimento di decolonizzazione. Così, i testi liminari (prefazioni, interviste, corrispondenza, manifesti) assumono più o meno apertamente ed energeticamente, a seconda della congiuntura e del temperamento di ciascuno, la dimensione di testimonianza dell'opera. Da parte sua, la critica algerina nella stessa epoca costringe gli scrittori a prendere posizione attraverso la loro produzione letteraria contro le "esazioni coloniali", e a farsi portavoce dell'aspirazione popolare all'indipendenza, o comunque a una maggiore giustizia sociale e ai pieni diritti politici. Basti ricordare la famosa polemica iniziata nel 1952 nella stampa dall'intelligenza dell'epoca in cui le voci più diverse quali Mostefa Lacheraf, Sadek Hadjeres, Bachir Hadj Ali o Mohammed - Chérif Sahli, reclamavano un impegno politico senza ambiguità degli artisti nel loro lavoro di creazione.

Era, certo, un momento in cui il confluire d'ogni passione nella passione della nazione misurava la dimensione della disperazione. Era anche il tempo in cui l'eco dell'impegno sartriano e delle parole d'ordine del realismo socialista stimolavano negli autori algerini di lingua francese come di lingua araba la domanda cardinale: "cosa può fare la letteratura". Una storia simile non poteva che cospirare a puntare i fari della critica sull'informazione sociopolitica necessariamente veicolata da questa letteratura realista ed a minimizzare, persino a trascurare, la ricerca specificamente letteraria a beneficio di un "dover dire" sottoposto alla rivendicazione politica del momento. E la funzione di testimonianza inerente qualsiasi testo letterario diventa, da quel momento, primordiale, invadendo l'atto di scrittura, nella sua necessità esistenziale come nella sua specificità formale.

Naget Khadda è docente di letteratura contemporanea maghrebina presso l'Università di Montpellier

traduzione dal francese di Paule-Renée Etogo

Note:

1- Questo articolo avrà fatalmente una dimensione "militante", poiché si basa su un'esperienza alla quale aderisco, che vorrei fare conoscere per affiliaire alla sua causa tutte le buone volontà suscettibili di aiutarla a raggiungere il suo scopo. La mia preoccupazione immediata è di aprire la strada alla probabile riattivazione in Algeria della vena creatrice in lingua francese e la mia analisi si focalizzerà sulla creazione letteraria artistica nella situazione nuova in cui si sviluppa.

2- Jamel Eddine Bencheikh ha pubblicato recentemente, presso la casa editrice Stock, un romanzo *Rose noire sans parfum*, racconto poetico-storico in cui l'erudizione sostiene una lettura del mondo attuale vibrante e commovente. L'autore, da poco insegnante in pensione, da adesso in poi si consacrerà forse di più alla creazione letteraria. L'opera di questo perfetto bilingue promette d'essere esemplare nell'ambito delle produzioni interculturali e indicative di una delle migliori potenzialità della cultura algerina.

3- Una raccolta di novelle è in attesa di pubblicazione presso Seuil.

4- Kateb Yacine, *Le Polygone étoilé*, Seuil, Paris 1966, pp.180-181.

5- *Ibid.*, pp. 181-182.

6- Altre hanno prodotto delle opere sia di qualità meno buona, sia hanno scritto troppo poco per poter costituire una opera notevole.

Notiamo tuttavia il nome di Liera che vive e scrive in Francia, essenzialmente dal punto di vista dell'emigrazione.

7- Latifa Ben Mansour, dopo aver pubblicato in Algeria, è stata accolta dalla casa editrice La différence a Parigi; Rachida Titah ha dato due testi alla casa editrice L'Aube.

di Felicity Hand

Tradizioni, memorie ed esilio:
**la letteratura
anglofona
dell'Africa orientale**

Già da alcuni anni, lo scrittore keniano Ngugi wa Thiong'o ha preso la decisione di cessare di scrivere le sue opere in inglese, la lingua dei suoi antichi colonizzatori, con il desiderio di scrivere in una lingua che potesse essere intesa dai suoi compatrioti. La sua aspirazione marxista di scrivere nella lingua del popolo fu molto applaudita perché significava che Ngugi aveva abbandonato la facile strada di utilizzare una lingua universale, che apre mercati internazionali, per dedicarsi pienamente a istruire il suo popolo, in gran parte analfabeta, nella sua lingua, il gikuyu. Il fatto che Ngugi traduca le sue opere in inglese dopo averle scritte in gikuyu non toglie valore a questo gesto chiaramente politico e lievemente di sfida verso l'egemonia anglosassone sulla letteratura. Ngugi continua a godere di una fama meritata e le circostanze politiche che lo obbligarono all'esilio dal Kenya, il suo paese natale, per rifugiarsi negli Stati Uniti, dove insegna all'Università del New Jersey, danno rilievo all'enorme importanza che ha la scelta di una lingua o di un'altra per la letteratura africana. Questo articolo intende delineare alcune caratteristiche degli scrittori e scrittrici più famosi di questa parte del continente africano che hanno scelto la lingua inglese per le proprie opere creative.

Ngugi wa Thiong'o emerge come lo scrittore di maggior fama e forse il più rappresentativo della letteratura dell'Africa orientale, ma per questa stessa ragione preferiamo menzionare altre figure letterarie che non sono giunte a notorietà universale. Gli autori che analizzerò provengono dalle antiche colonie britanniche della zona orientale del continente africano, che ovviamente danno preferenza alla lingua inglese.

Vorremmo parlare di tre uomini e di una donna: Nuruddin Farah della Somalia; Moyez Vassanji della Tanzania; Abdulrazak Gurnah di Zanzibar (Tanzania) e Grace Ogot del Kenya. Dei quattro scrittori menzionati solo una, Grace Ogot, vive nel suo Kenya natale; gli altri tre hanno scelto di vivere nel mondo occidentale, sia per volontà propria sia per ragioni politiche. Moyez Vassanji emigrò in Canada quando la vita in Tanzania per gli africani di origine indiana cominciò a farsi soffocante. Nuruddin Farah si vide costretto all'esilio dalla sua patria durante la dittatura di Siad Barre e da quel momento ha vissuto in diversi paesi. Abdulrazak Gurnah volle tentare la fortuna in Gran Bretagna, il paese in cui ha potuto lavorare come scrittore e docente universitario.

È necessario insistere su questa circostanza, un poco curiosa, per cui parliamo della letteratura anglofona dell'Africa orientale come di una letteratura di emigranti quasi per definizione, con la notevole eccezione di Grace Ogot, le cui opere sono praticamente sconosciute al di fuori del suo paese e, di conseguenza, di difficile accesso, mentre le opere dei tre scrittori citati si trovano con maggiore facilità, nonostante che le prime opere di Farah e Gurnah siano già esaurite. Con tanti ostacoli, ci si chiede se valga la pena di sforzarsi tanto per leggere queste opere,



se la lettura dev'essere spesso il risultato di percorrere numerose biblioteche o librerie di seconda mano. La risposta è un sì forte e chiaro.

Le opere di questi scrittori ci aprono una finestra su un mondo di culture mescolate, musulmana, swahili, asiatica-africana; la perseveranza di alcune tradizioni autoctone nonostante il passaggio dei colonizzatori europei; i valori spirituali ed umani di alcuni popoli; il dolore e la perdita di un esperimento politico infranto che sbocca in un esilio forzato. D'altra parte sono opere dotate di una notevole sensibilità per le problematiche degli emarginati e degli oppressi, quasi sempre donne. Sono opere compromesse politicamente, come quelle di Ngugi, ma, allo stesso tempo, sono opere poetiche, esteticamente poderose, degne di essere studiate per il loro valore letterario, senza tener conto del loro interesse postcoloniale o antropologico come documenti sul vissuto di altre culture.

Nuruddin Farah

Nuruddin Farah è l'autore sinora di sette romanzi, anche se solo uno di questi si può acquistare nel suo paese natale, la Somalia. Le sue opere non occultano la sua critica per la dittatura militare a cui fu sottoposta la Somalia per mano di Siad Barre durante gli anni '80, ma Farah non è meno duro con i poteri neocolonizzatori. Il suo romanzo più recente *Gifts* (Regali) pubblicato nel 1993, mette in dubbio la politica occidentale di aiutare i paesi del terzo mondo mentre, allo stesso tempo, li utilizza come immondezze e terreni per la sperimentazione al fine di migliorare la vita dei paesi occidentali.

A prima vista, pare strano che un romanziere somalo scelga l'inglese per le proprie opere creative, quando il Somaliland (così si chiamava) restò per un tempo relativamente breve sotto la sovranità britannica, e una persona colta come Farah potesse scegliere tra una qualsiasi di altre quattro lingue, l'arabo, l'italiano, l'amarico, e il somalo, che dal 1972 possiede un alfabeto proprio. La scelta dell'inglese da parte di Farah si deve, senza dubbio, a ragioni politiche e pratiche. La censura del suo paese sarebbe stata una barriera impossibile da superare, prova del quale è l'esilio forzato di Farah e il divieto alle sue opere nonostante siano scritte in una lingua che appena il 10% della popolazione è in grado di leggere; Farah aspira ad essere uno scrittore universale che adotta una lingua quasi universale che serve unicamente come veicolo per arrivare ad un maggior numero di lettori e non per creare radici occidentali o antinazionalistiche.

Ciò che più ci interessa di Farah è il suo uso dell'inglese per dare vita ad una narrazione chiaramente radicata nell'Africa orientale con personaggi e situazioni proprie del Corno d'Africa. Una delle critiche a lui dirette è la sua insistenza nel concentrarsi unicamente su una determinata classe di persone: classe medio-alta, ricca, anglofona, colta e urbanizzata, nonostante tocchi temi che coinvolgono l'intera popolazione somala. Fino a che punto sta scrivendo per l'occidente con questi ritratti di *yuppies* africani?

Probabilmente gli è stata rivolta questa critica dopo aver verificato che il suo romanzo più recente, *Gifts* narra le peripezie di una famiglia con queste stesse caratteristiche, benché all'argomento principale Farah affianchi un duro attacco alla politica



neocolonialista del mondo occidentale. Detta critica sembra valida soprattutto se si considera che meno del 10% della popolazione vive nelle città, il livello di analfabetismo è molto elevato e la povertà ha già raggiunto livelli preoccupanti, anche se è evidente che il paese sta iniziando a risollevarsi dal caos provocato dalla guerra civile all'inizio degli anni '90. Orbene, i romanzi di Nuruddin Farah si devono leggere come allegorie della situazione della stessa Somalia e di molti altri paesi sommersi in un postcolonialismo caotico.

Nei suoi sette romanzi pubblicati finora, la coscienza centrale spesso appartiene ad una persona emarginata dalla società, sia una donna: *From a Crooked Rib* (Da una costola contorta, 1970), *Sardines*

(Sardine, 1981) e *Gifts* (Regali, 1993), un bambino abbandonato, dai primi anni di vita alla sua adolescenza, *Maps* (Mappe, 1987), o un anziano, *Close Sesame* (Chiuditi Sesamo, 1983). Farah tratta le problematiche della donna con una sensibilità che induce più di un lettore poco conoscitore dei nomi africani a credere che si tratti di una scrittrice.

È chiaro che tra i molteplici progetti di Farah vi è di porre in rilievo l'evoluzione del ruolo della donna nella società patriarcale che si mantiene unita, nonostante alcune divisioni etniche e claniche, grazie alla struttura familiare che, paradossalmente, è l'istituzione che relega le donne ad una categoria secondaria. Forse per questa stessa ragione Farah traccia una sorta di saga familiare nei suoi romanzi, e i personaggi secondari di una storia si convertono nei protagonisti principali di un'altra, e viceversa, come accade, ad esempio, con Ebla, protagonista di *From a Crooked Rib* e personaggio secondario di *Sardines*. La ricomparsa di personaggi ricalca il fatto che il circolo degli intellettuali di un paese come la Somalia è ridotto, basti ricordare che solamente il 25% della popolazione sa leggere e scrivere. In secondo luogo, la famiglia allargata, che include la rete degli amici e i membri del clan, agisce come un microcosmo del paese. La filosofia di Farah è che il paese prospererà se sarà mantenuta e rispettata l'unità familiare. Infine, ed è forse questo il motivo più importante del riciclaggio di personaggi, l'utilizzo di un numero ridotto di questi sotto il microscopio dell'autore vuole rappresentare l'ambiente claustrofobico di questa società, in cui le opzioni individuali sono limitate, volontà rafforzata dal titolo del romanzo, *Sardines*. Una delle maggiori preoccupazioni di Farah nella sua opera creativa è la situazione di quelle persone, uomini e donne, che si vedono private dell'unica cosa senza la quale non possono sopravvivere: la libertà. Nei tre romanzi ambientati durante la dittatura di Siad Barre, *Sweet and Sour Milk* (Latte agrodolce, 1980), *Sardines* e *Chiuditi Sesamo*, Farah analizza il regime totalitario che nega qualsiasi forma di libertà, non solo la libertà di movimento o di espressione contro il regime, ma anche una libertà molto più fondamentale, la libertà di esistere come persona individuale, non solamente come una pedina in più nella grande partita di scacchi del dittatore. Medina, la protagonista di *Sardines*, alla fine del romanzo riassume in poche parole il trionfo di sentirsi una persona libera: «Non era più un'invitata. Partecipava ora pienamente e attivamente alla storia del suo paese».

In questo stesso romanzo incontriamo un'analisi della discrepanza tra la posizione privilegiata della classe media dei perso-

naggi femminili e il loro ruolo subordinato in quanto mogli in una società islamica tradizionale. Medina è molto distante dall'impersonare il luogo comune della donna somala, più un bene che un essere umano, lavora come direttrice di un quotidiano nazionale, controllato dal regime dittatoriale.

Ciononostante, il suo livello culturale e la sua classe sociale non impediscono la lotta interna alla famiglia, in quanto Medina è sotto pressione sia in casa come in redazione. La figlia di Medina, Ubax, di otto anni, si trova al centro di questo conflitto di potere domestico. La suocera di Medina, Idil, difende ad oltranza la tradizione islamica, scontrandosi violentemente con le convinzioni più progressiste della nuora. Le donne come Idil, aggrappate ciecamente alle tradizioni, si mostrano come le peggiori nemiche delle donne che cercano un rinnovamento e una evoluzione della propria situazione familiare. Medina è vittima del ricatto sociale che alimenta il perpetuarsi della subordinazione della donna in seno alla famiglia per essersi rifiutata di sottomettere la propria figlia alla escissione e infibulazione secondo la tradizione somala.

Farah ha detto in più occasioni che solo quando le donne somale saranno libere si potrà parlare di una Somalia libera (Kitchener, 1981) e, per questo utilizza la donna come simbolo del paese. Per Farah, la mutilazione forzata delle donne si deve intendere come un'altra dimostrazione dell'usurpazione delle libertà personali nonché sessuali e fisiche da parte della dittatura. Oggi, il dittatore Siad Barre non comanda più in Somalia, ma l'oppressione sessuale della donna è ancora praticata.

Moyez Vassanji

Nurrudin Farah si preoccupa del ruolo in via di mutamento della donna africana e del futuro poco chiaro del suo paese, la Somalia. Invece, il grande senso di perdita e la frammentazione del passato figurano come temi latenti nel primo romanzo di Moyez Vassanji, *The Gunny Sack* (Il sacco delle memorie). Questo sacco, eredità della prozia del narratore, Salim, si converte nella metafora principale del romanzo contenendo tutti i ricordi della famiglia, con l'aiuto dei quali Salim è in grado di ricostruire la storia di questa famiglia indiana che, come molte altre, si trasferì alcune generazioni fa in Africa orientale. Gli oggetti nascosti nel sacco, scoprendosi, scatenano ricordi senza fine. «Il passato si trova appena fuori della tua portata. Si può ricostruire solo attraverso questi oggetti che lascia dietro nel tuo sacco di ricordi ... e perciò chi negherebbe che ciò che fabbrichi è solo un modello».

Vassanji ha sentito il dovere di plasmare la storia collettiva della sua comunità asiatica dell'Africa orientale che, poco a poco, va scomparendo con l'emigrazione di molti asiatici africani verso paesi occidentali, sia per necessità economiche, che per ragioni politiche. Gran parte di questi cittadini si sono visti costretti ad abbandonare quello che era stato il loro paese quando durante gli anni '70 paesi come il Kenya e la Tanzania decisero di africanizzarsi completamente. I cittadini di origine asiatica, nati lì e che non conoscevano altra patria al di fuori dell'Africa orientale, dovettero raccogliere le proprie masserizie e cercare rifugio in India, Gran Bretagna, Canada o Stati Uniti. Avrebbero potuto restare in Africa, cosa che alcuni fecero, ma il clima politico era



poco favorevole e la maggior parte optò per l'esilio. Gli asiatici ugandesi, al contrario, non ebbero nemmeno questa opzione, essendo spietatamente espulsi nel 1974 da Idi Amin senza poter portare con sé i propri risparmi e senza nessuna garanzia di poter recuperare le loro proprietà. Il film *Mississippi Masala*, diretto da Mira Nair nel 1992, riflette l'incertezza e l'incomprensione di questa drammatica decisione politica. D'altra parte, è imprescindibile ricordare l'isolamento dei *mafuta mingi* (classe ricca) asiatici che rifiutavano di integrarsi pienamente nella società nera maggioritaria, tenendosi distanti da qualsiasi relazione con questa che non fosse strettamente commerciale e sempre da superiore a inferiore.

L'opera creativa di Vassanji consta, finora, di due romanzi, *The Gunny Sack* (1989) e *No New Land* (Nessuna nuova terra, 1991), e una raccolta di brevi racconti, *Uhuru Street* (1991) (La strada dell'indipendenza), che tracciano la fortuna dei discendenti di quei lavoratori indiani contrattati dalle autorità coloniali britanniche per lavorare alle ferrovie dell'Africa orientale o in funzioni amministrative inferiori.

Il primo romanzo approfondisce la storia e analizza le tradizioni di questa comunità asiatica dell'Africa orientale; i racconti brevi descrivono la vita quotidiana degli asiatici africani dopo l'indipendenza della Tanzania, e l'ultimo romanzo tratta ancora la situazione di questi emigrati in un paese occidentale, il Canada, in cui sono emigranti per una doppia partenza. In questo modo, Vassanji lascia testimonianza del passaggio in terra africana di un popolo che, a suo modo, ha contribuito a forgiare una nuova identità nazionale a partire dalla frammentazione ereditata dall'epoca coloniale.

Il titolo della raccolta dei racconti, "La strada dell'indipendenza" (*Uhuru* significa indipendenza in swahili), non smette di essere lievemente ironico, tenendo conto dell'esilio forzato degli asiatici perché non si inquadravano nella categoria degli "africani". La razza e la cultura determinano l'identità più del luogo di nascita, e gli asiatici hanno potuto godere solo della libertà postcoloniale di abbandonare la propria patria in qualità di esiliati politici.

È facile leggere un'eccessiva nostalgia e idealizzazione degli asiatici da parte dell'autore, figlio di questa stessa comunità, ma non credo che si possa accusare Vassanji di parzialità o pregiudizio a favore dell'uno o dell'altro. Non cerca di nascondere l'ostilità esistente tra le diverse etnie e, allo stesso tempo, dà testimonianza delle norme che reggono le relazioni sociali tra ricchi e poveri, musulmani e cristiani, africani e asiatici. Il narratore si trova ad una certa distanza dai suoi personaggi e dal suo scenario, la strada, e ironizza sulla mancanza di comunicazione e di tolleranza degli uni verso gli altri.

Sia nel romanzo *The Gunny Sack*, come nella raccolta di racconti brevi, *Uhuru Street*, Vassanji richiama l'attenzione sulla situazione della donna oppressa dalle norme patriarcali che dirigono il suo destino. La catena di oppressione potrebbe rompersi se i codici culturali fossero rivisti e ricollocati. Ad un estremo di questa oppressione stanno gli africani autoctoni, vittime molto spesso del disprezzo e dell'animosità da parte degli asiatici. Con la critica di Vassanji verso il ruolo subordinato che svolge la donna nella famiglia asiatica si stabilisce una correlazione con

il rimprovero all'atteggiamento etnocentrico degli asiatici, uomini e donne, che negano il riconoscimento ai neri come co-partecipanti nella nuova storia del paese. Due dei racconti di *Uhuru Street* mostrano i due lati della medaglia di questa convivenza etnica in Tanzania, il fallimento e il successo, *What Good Times We Had*, e *Breaking Loose*. Il primo narra la tragica fine di una ragazza indiana ospitata, violentata e assassinata da un nero alla vigilia del suo viaggio in Canada, dove pensava di installarsi definitivamente. L'uomo la tradisce e l'uccide per vendetta o, forse, per semplice avarizia. Prima di morire, ricorda che non aveva mai prestato attenzione agli africani che la circondavano, erano bambini, venditori, persone anonime che non formavano parte del suo mondo. Troppo tardi per evitare la morte, scopre l'odio che sente l'africano invisibile verso di lei e verso quelli della sua classe ed etnia. Al contrario, nel racconto *Breaking Loose* si intravede un raggio di speranza quando una giovane indiana rompe i lacci della tradizione e inizia una relazione sentimentale con un africano contro i desideri del suo ambiente familiare.

L'autore ci mostra il timore per l'altro e il culto, quasi patologico, per l'endogamia della comunità asiatica. Si sa bene che i gruppi etnici si aggrappano ai propri costumi e al proprio popolo quando emigrano e si trovano circondati da segnali di ostilità e di rifiuto, ma Vassanji, senza cadere nella riduzione di ogni differenza culturale dei gruppi di origine asiatica ad una sola essenza, pare suggerire che la loro mancanza di integrazione nella popolazione nera maggioritaria non è dovuta solo a ragioni storiche e coloniali. Durante l'epoca coloniale, gli inglesi avevano stabilito una chiara gerarchia razziale, collocando se stessi in cima alla piramide sociale.

L'arrivo degli asiatici aggiunse un elemento in più alla composizione etnica delle colonie africane orientali, e la rapida occupazione da parte di questi del livello intermedio della piramide al di sopra degli africani non solo non fu disapprovata dai padroni coloniali, ma fu incoraggiata perché la minoranza bianca potesse meglio soggiogare i neri, che indirizzavano il proprio odio e la propria invidia verso questa classe di intrusi privilegiati, la cui pelle non era molto più chiara della loro. Vassanji dà ad intendere che la politica britannica di dividere e dominare funzionò a meraviglia fintanto che è durato il loro mandato, ma che nella nuova epoca postcoloniale è ormai giunta l'ora di inventare un'identità tanzaniana o keniana.

I personaggi principali di *Breaking Loose*, Yasmin Rajan e Daniel Akoto, trovano il coraggio di rompere con il tribalismo, che tanti danni ha causato alle famiglie e ad interi popoli non solo in Africa ma in tutto il mondo. La giustapposizione di questi due racconti nella raccolta, che rappresentano i due estremi della tolleranza etnica, è un po' curiosa. Se sommiamo a questo il fatto che l'autore ha incentrato la sua terza opera narrativa su una famiglia di tanzaniani asiatici che si trasferisce in Canada, è inevitabile dedurre che la realtà di *What Good Times We Had* si avvicina più all'unica opzione valida di questa comunità: fuggire o morire.

Ciononostante, l'esperienza canadese non cessa di essere conflittuale, come sono di solito tutte le esperienze degli emigranti di colore in paesi a maggioranza bianca.



Abdulrazak Gurnah

Il tema dell'immigrazione risuona nei cinque romanzi che ha pubblicato Abdulrazak Gurnah, nato a Zanzibar ma britannico di adozione, l'ultimo *Admiring Silences* (Silenzi di ammirazione) nel 1996. Le prime tre sono già esaurite, mentre la quarta *Paradise* (Paradiso) è giunta in finale al prestigioso premio Booker di letteratura britannica nel 1994. Gurnah descrisse la vita dei neri, africani o caraibici, nell'Inghilterra degli anni '60 e '70 nei suoi primi libri, mentre il suo quarto romanzo che guadagnò il riconoscimento dell'establishment letterario, tratta dell'Africa orientale al principio del secolo, proprio quando gli inglesi presero la staffetta dai tedeschi in quella

parte del mondo dopo la prima guerra mondiale.

Il suo romanzo più recente, *Admiring Silence*, si incentra sulle memorie di un abitante di Zanzibar, come lo stesso Gurnah, che ritorna al suo paese dopo un esilio forzato e che vede stroncate le sue illusioni verso questo paese e verso la propria persona. In questo modo, il ciclo inizia in Africa, si trasferisce in Gran Bretagna per tornare in Africa, dopo aver compiuto una revisione della storia coloniale.

La prima opera di Gurnah, che è anche critico e docente all'Università del Kent, racconta la storia di un uomo che viaggia di villaggio in villaggio per arrivare infine alla città di Nairobi senza realizzare le sue ambizioni di andarsene dall'Africa. Il sogno di andare nell'antica metropoli, Londra, non si compirà mai, mentre invece il viaggio del protagonista, Hassan Omar, ripercorre la storia dei suoi antenati musulmani che viaggiarono da nord a sud, dall'antica Persia alle coste africane per creare quella che sarà la cultura swahili. In questo modo, il romanzo ricrea lo splendore dell'islam, il suo apporto, spesso non riconosciuto, alla cultura universale.

L'emigrazione si realizza, infine, nel secondo romanzo di Gurnah, che ha come titolo, *Pilgrim's Way* (Il cammino del pellegrino), in cui Gurnah traccia un'analogia tra il viaggio di Daud, il protagonista, dalla Tanzania a Canterbury, dove lavora come infermiere in un ospedale, e il viaggio dei colonizzatori occidentali negli angoli più oscuri dell'Africa per portare la Bibbia, le armi da fuoco e la lingua inglese, i tre pilastri dell'imperialismo britannico. L'identità talvolta ambigua dei neri britannici, persone di origine africana o caraibica nati in Gran Bretagna, si vede riflessa nel terzo romanzo di Gurnah, *Dottie*, in cui la protagonista omonima lotta per ottenere una vita degna per sé e per i suoi fratelli, nonostante la precaria situazione economica e familiare. In questo romanzo, inoltre, ambientato unicamente in Inghilterra, si invita il lettore a viaggiare nel passato e frugare nella storia per scoprire il perché del presente.

È nel suo quarto e più famoso romanzo, *Paradise*, che Gurnah ritorna alla sua Africa natale e riscrive la storia dei popoli della costa orientale africana. Insieme al protagonista, il bambino Yusuf, il lettore fa tre viaggi nell'altra storia africana, quella che non raccontarono i testi coloniali. Il padre di Yusuf lo "vende" ad un uomo ricco per liquidare i propri debiti e il bambino, ormai convertito in una merce di compravendita, entra nel mondo della schiavitù sotto il dominio di un uomo, "zio" Aziz, civilizzato e raffinato. Il secondo viaggio di Yusuf lo porta all'interno del paese dove, in seno ad una famiglia pia, apprenderà

ad essere un buon musulmano. È qui che Yusuf costruirà la propria identità, frammentata dopo lo sradicamento familiare sofferto in così giovane età. Il terzo viaggio, come i due precedenti, ha una dimensione sia psicologica sia spirituale che geografica. Yusuf, giunto con le carovane di mercanzie dello "zio" Aziz, si addentra nel cuore del continente africano, prescindendo dalle frontiere coloniali e, allo stesso tempo, prende coscienza della sua condizione di schiavo e vede come il suo paradiso gli sfugga ogni volta che crede di averlo raggiunto.

È indubbio che questo romanzo sia impregnato di echi letterari tra i quali occorre dare risalto al famoso romanzo di Joseph Conrad *Heart of Darkness* (Cuore di tenebra) pubblicato un secolo fa. Si potrebbe dire che Gurnah ha riscritto l'argomento di quel romanzo invertendo i ruoli. Nel romanzo gli europei sono personaggi tenui, insignificanti, ma minacciosi e inquietanti, mentre il protagonista, il giovane Yusuf, è colui che affonda nelle tenebre della sua interiorità occulta in cerca della verità. La verità sul paradiso elude Yusuf che la cercava dietro alle mura del giardino dalla vegetazione esuberante del *seyyid* Aziz tra le braccia della domestica Amina.

Grace Ogot

La ricerca di una terra fiorente e fertile tormenta anche il protagonista maschile del romanzo di Grace Ogot, *The Promised Land* (La terra promessa), pubblicata per la prima volta trent'anni fa e che da allora non ha cessato di essere regolarmente ripubblicata. La coppia protagonista di questo romanzo, Nyapol e Ochola, abbandona il suo popolo per emigrare in Tanzania (allora Tanganika) nell'intento di farsi ricco e prospero. Nyapol si oppone all'emigrazione in una terra aliena, ma come sposa non le rimane altra soluzione che seguire il marito. Dopo una serie di tripezie, l'uomo vede infrangersi il suo sogno di ritornare trionfante in Kenya perché contrae un'infermità misteriosa che nessuna medicina, nemmeno la potente medicina dei bianchi, può curare. La terra promessa sfuma e il romanzo termina con il ritorno della coppia alla terra natale, ma con una chiara inversione dei ruoli di ognuno. Ogot sfrutta, invertendoli, i luoghi comuni assegnati ai generi, e l'uomo di *The Promised Land* ritorna femminilizzato e debilitato tanto fisicamente che mentalmente. C'è un certo parallelismo tra la storia di gente come Ochola che volle strappare le terre fertili agli indigeni e l'azione colonizzatrice degli europei che si impossessarono delle zone privilegiate senza rispettare il diritto dei proprietari autoctoni.

Grace Ogot non gode della popolarità che merita in Europa a causa della difficoltà di reperire le sue opere, tutte pubblicate a Nairobi. Ciononostante, nei circoli postcoloniali, è abbastanza conosciuta e credo sia necessario menzionarla perché cessi di essere un semplice nome in una lista di autori ed autrici africani. La frequente omissione di questa autrice da molti libri ed articoli sulla letteratura postcoloniale e soprattutto africana è molto curiosa. Come Ngugi, Ogot decise di scrivere nella sua lingua materna, nel suo caso il Luo, anche se continua a pubblicare alcune opere in inglese.

Come fa notare Florence Stratton, questa decisione politica di scrivere sia in inglese che in Luo non ha mai suscitato l'interesse che provocò ai suoi giorni e continua a provocare la scelta del



gikuyu da parte di Ngugi come lingua della creazione letteraria (Stratton, 1994). Non pretendo di diminuire l'importanza di Ngugi, ma credo che la decisione di scrivere in una lingua africana non sia patrimonio di un solo scrittore, anche se è questa una figura universale. Ogot fu nominata deputato nel 1983 dal presidente Moi e ha sempre tentato di usare la propria posizione per aiutare a migliorare la condizione delle donne keniane, più della metà delle quali sono analfabete. Crede fermamente nella necessità di coinvolgere la donna nelle decisioni politiche, su grande e piccola scala, e la sua opera creativa riflette le sue preoccupazioni in questo ambito.

È interessante leggere Ogot e confrontare i suoi personaggi femminili con quelli dei due scrittori maschili più conosciuti. Le donne di Ogot sono persone con un'identità propria e una individualità marcata. Non sono più oggetti passivi dipendenti dai capricci e dagli umori di un padre, un marito, un figlio. Stabiliscono la propria identità da sole e non a partire dalle loro relazioni con un qualsiasi uomo. A differenza delle donne di Achebe o dello stesso Ngugi, hanno cessato di essere la donna di qualcuno, o la figlia di qualcuno, per convertirsi semplicemente in se stesse. Ovviamente, questo non significa che Ogot riempi i suoi libri di virago intrise di teorie femministe occidentali. Al contrario, le donne di Ogot soffrono sulla propria pelle gli abusi politici, economici e, frequentemente, sessuali da parte degli uomini che le circondano.

I personaggi femminili di questa scrittrice evidenziano l'atteggiamento di sfida alle norme di condotta stabilite. Ho già nominato Nyapol, una donna di ambiente rurale all'inizio del secolo, ma vorrei portare come esempio un personaggio di uno dei suoi racconti brevi per dimostrare come Ogot rappresenta i conflitti attuali della donna africana urbana e colta.

In *Elizabeth* (dalla raccolta *Land Without Thunder*) la protagonista pare possedere tutte le qualità di successo e felicità personali. Elizabeth è una giovane bella e colta, vicina a sposarsi per amore, recentemente arrivata dagli Stati Uniti dove aveva seguito gli studi ed è disposta a sacrificare tutto per aiutare il suo paese a risollevarsi, il Kenya. È convinta che sarebbe meraviglioso lavorare con altri africani in questo grande progetto postcoloniale, soprattutto dopo aver subito vari tentativi di molestie sessuali da parte di capi occidentali. Il suo nuovo capo al dipartimento di aeronautica, l'africano signor Jimbo, sembra condividere questi ideali e insieme contribuiscono con il loro piccolo granello di sabbia allo sviluppo del nuovo Kenya. Troppo tardi, Elizabeth scopre il gioco di Jimbo, quando questi lontano dal rispettarla per le sue capacità e la sua formazione, la violenta brutalmente nel suo stesso ufficio. La ragazza, disperata, cerca un altro impiego con un minimo di garanzie, ma all'ufficio di collocamento le dicono che ogni giorno sentono di esperienze di vessazioni e abusi e il meglio che possano offrirle è un lavoro di assistente in un orfanotrofio. Elizabeth non ha alcuna possibilità di denunciare il proprio capo, nemmeno quando scopre di essere incinta. Inoltre, quest'ultima scoperta la colloca in una situazione estrema, senza lavoro, umiliata e disprezzata da tutti. È in questo momento che Ogot dà il suo tocco magistrale rifiutandosi di terminare la storia tristemente ripetuta giorno dopo giorno con l'affondare della donna come soggetto passivo.

Elizabeth si toglie la vita ma sceglie la lavanderia della casa del signor Jimbo per il suicidio, dopo aver portato il suo diario alla monaca incaricata dell'orfanotrofio, che assicura che ci sarà una inchiesta della polizia.

L'esperienza della donna sottomessa alle leggi patriarcali è penosa ma Ogot mostra un'arma contro il potere che aiuta a prendere coscienza dello sfruttamento sessuale della donna. Si potrebbe accusare Ogot di ridurre i propri personaggi maschili a un pene, visto che gli uomini dei suoi racconti non esistono al di fuori dei loro impulsi sessuali e del loro desiderio di sottomettere la donna in modo aggressivo e prepotente. È comunque certo che Ogot ha pochi personaggi maschili "sani", di fatto solo gli uomini morti sembrano sfuggire alla sua critica acerrima, ma il suo messaggio è chiaro: solo quando alla donna africana sarà riconosciuto il suo ruolo come agente attivo nella costruzione della società attuale, vale a dire solo quando si cesserà di considerarla unicamente come un oggetto di possesso dell'uomo, si potrà parlare di una società giusta ed egualitaria. Posto che esistono abusi di potere, molte volte basati sulle relazioni sessuali, Ogot si limita a plasmare la realtà per quanto sgradevole essa sia.

Conclusioni

Questo articolo non pretende riassumere i temi della letteratura africana orientale anglofona, né dare una visione panoramica di tutta la produzione letteraria di questa zona del continente. Non cadrò nella trappola eurocentrica di pensare che si possa classificare una letteratura aliena per paesi e rappresentare ciò che significa in poche parole. Questo articolo non ha fatto altro che presentare per grandi linee alcune delle tendenze di quattro scrittori della zona in questione. Si sono ommessi molti nomi, e la selezione si deve alla disponibilità dei libri citati o, nel caso di Grace Ogot, dell'influenza che ha esercitato sulle opere delle scrittrici africane successive. Così, questi quattro scrittori trasmettono, ognuno a suo modo, le inquietudini sorte dalle società africane-orientali, unite queste da un passato coloniale e dalla sua eredità comune.

M. G. Vassanji immortalava l'impronta degli asiatici che contribuirono con il loro lavoro a sollevare il Kenya, l'Uganda e la Tanzania. Abdulrazak Gurnah incarna il nuovo colonizzatore, questa volta culturale, che porta la sua visione al mondo occidentale e che costruisce la storia coloniale da un'altra prospettiva. Nurrudin Farah è la voce critica del neocolonialismo. Finita un'epoca di dominio politico, ne risorge un'altra di dominio economico con altre restrizioni, e non dimentica come le strutture del potere esercitino ancora una forte pressione sulla donna in seno alla sua famiglia. Grace Ogot non è meno contundente nella sua critica alla società attuale che perpetua alcune ingiustizie basate sul ruolo sessuale che deve svolgere l'individuo.

Tutti questi scrittori denunciano l'abuso di potere, sia questo politico, economico o sessuale, e tutti cercano una nuova via al dialogo tra le persone. L'emigrazione e il viaggio frequentano le loro opere e, inoltre, la tristezza dell'esilio quando il viaggio dev'essere intrapreso per forza lasciandosi dietro le memorie di una terra amata. La scelta dell'inglese per scrivere le loro opere può essere intesa come il fallimento di produrre una letteratura africana autoctona ma non intendo entrare qui in questa polemica. Non è meno certo che la storia non si può cancellare, anche se si può raccontare e rivedere.

Esiste una classe di africani istruiti in lingua inglese che stanno creando opere narrative che non hanno niente da invidiare alla letteratura occidentale. Credo che sarebbe un errore scartare questa letteratura per il mero fatto di essere scritta in inglese,

anche se non nego che la maggior parte dei lettori occidentali e una percentuale molto ridotta di africani la possano leggere e sfruttare.

Felicity Hand è docente di letteratura africana anglofona, facoltà di Lettere, Università Autonoma di Barcellona

traduzione dallo spagnolo di Mattea Capelli

Il saggio è apparso originariamente sulla rivista «Studia Africana» del Centre d'Estudis Africans di Barcellona. Ringraziamo l'autrice e la rivista per aver concesso l'auto-riproduzione a riprodurlo in traduzione

Bibliografia

- J. Bardolph, M.G. Vassanji's *Uhuru Street: A Short Story Sequence by a Canadian African Asian*, in «Journal of the Short Story in English», n. 24, Spring 1995, 82-93
- P. Bhachu, *Twice Migrants*, Tavistock, London 1985
- N. De Mel, *Mediating Origins: Moyez Vassanji and the Discursivities of Migrant Identity*, in Abdulrazak Gurnah (ed), *Essays on African Writing*, vol.2 *Contemporary Literature*, Heinemann, Oxford 1995
- Farah Nurrudin, *From a Crooked Rib*, Heinemann, Oxford 1970
- *A Naked Needle*, Heinemann, Oxford 1976
- (1979) *Sweet and Sour Milk*, Graywolf Press, Minnesota 1992
- (1981) *Sardines*, Graywolf Press, Minnesota 1992
- (1983) *Close Sesame*, Graywolf Press, Minnesota 1992
- *Maps*, Pan, London 1986
- *Gifts*, Serif, London 1993
- Gurnah Abdulrazak, *Memory of Departure*, Jonathan Cape, London 1987
- *Pilgrim's Way*, Jonathan Cape, London 1988
- *Dottie*, Jonathan Cape, London 1990
- *Paradise*, Penguin, London 1995.
- *Admiring Silence*, Penguin, Harmondsworth 1996
- J. Kitchener, *Author in Search of an Identity*, in «New African», December, 1981 p. 61
- A. R. Lee, *Long Day's Journey: The Novels of Abdulrazak Gurnah*, in A. R. Lee (ed), *Other Britain, Other British*, Pluto Press, London 1995
- Msisika Mpalive-Hangson, Hyland Paul (eds), *Writing and Africa*, Longman, London 1997
- Ogot Grace, (1966) *The Promised Land*, Heinemann, Nairobi 1990
- (1968) *Land Without Thunder*, East African Educational Publishers, Nairobi 1996
- (1976) *The Other Woman*, East African Educational Publishers, Nairobi 1992
- F. Stratton, *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*, Routledge, London 1994
- M. G. Vassanji, *The Gunny Sack*, Heinemann, Oxford 1989
- *Uhuru Street*, Heinemann, Oxford 1991

di Nadia Valgimigli

Narrazioni ai margini. L'esempio di alcuni romanzi recenti dell'area francofona

Riflettendo sulle modalità della formazione nel campo delle scienze sociali la zairese Clémentine Faïk Nzujî ha recentemente proposto l'introduzione di una «complementarietà delle visioni: quella dall'interno, quella dall'esterno e quella dai margini»,¹ come strumento di analisi di una società in rapida evoluzione in un'epoca «caratterizzata da multiformi contatti di cultura, viaggi, spostamenti voluti o forzati, immigrazione o esilio...dove centinaia di migliaia di persone si trovano, a un certo momento della loro esistenza, nell'obbligo di vivere in paesi che non sono i loro. Arrivate adulte oppure nate sul posto, partecipano alla vita del paese come tutti gli altri cittadini (...). Solo che in molti paesi, la maggior parte delle persone venute da lontano sono tenute "ai margini", in quanto il paese che le accoglie non le integra mai veramente. Per me questa posizione "ai margini" è un eccellente luogo d'osservazione e d'analisi per chi s'interessa alle scienze sociali».

Il luogo da cui si osservano i fatti (dall'interno, dall'esterno, ai margini) può infatti influenzare la messa a punto di approcci metodologici, e l'autrice si meraviglia che nessuno pensi a interrogare il punto di vista di coloro che, vivendo "ai margini" ma «conoscendo perfettamente le diverse sfaccettature delle loro culture e della cultura del paese in cui vivono» sarebbero in grado di fornire spunti pertinenti di riflessione sui problemi della società che li ha accolti.

Ci si può chiedere se partendo da tali considerazioni si possa condurre l'analisi di alcuni aspetti della produzione letteraria africana francofona più recente. La fine del millennio e la "democratizzazione" in corso in vari paesi hanno infatti spinto molti autori ad affiancare ai temi classici di tale letteratura, quali la lotta al neocolonialismo o la satira delle dittature da farsa, una riflessione su fenomeni come l'esilio, l'immigrazione, l'identità, la nascita delle società multiculturali, la lotta all'AIDS. Qualunque sia la prospettiva adottata in partenza (dall'interno, dall'esterno o dai margini), la scrittrice e antropologa zairese richiede ad ogni osservatore nel campo delle scienze sociali una piena competenza linguistica e culturale rispetto alla società oggetto d'osservazione, ammettendo con ciò la validità del punto di vista del maestro della parola orale come di quello dello studioso presso organismi internazionali di ricerca, ma esigendo per chi è posto ai "margini" una doppia competenza, linguistico-culturale, rispetto alla società di appartenenza e a quella di accoglienza. Questi ultimi godrebbero quindi di quella che si può definire una "doppia inclusione" rispetto alle due realtà sociali.

In letteratura appare evidente che un punto di vista "ai margini" può caratterizzare osservatori di questo tipo, non solo perché ci sono autori che hanno sperimentato l'esilio, come il celebre scrittore Tierno Monenembo che ha dedicato un romanzo alla descrizione di un luogo specifico di esilio, ambientando di volta

in volta le sue opere in Francia, in Africa e addirittura a Bahia. Sembra comunque di poter considerare gli scrittori africani francofoni in generale, che in qualche modo devono prendere atto del loro porsi a cavallo fra due culture, come portatori di un punto di vista autorevole. Seguendo l'elaborazione del loro discorso letterario si arriva addirittura alla necessità di affinare le categorie d'analisi, al fine di distinguere il luogo in cui appare una caratterizzazione di "doppia esclusione", in termini di una competenza linguistico-culturale inadeguata, o ritenuta tale, nei due campi. Inevitabile infatti interrogarsi su termini come "interno", "esterno" e "margini", poichè non tutti coloro che oltrepassano i confini di uno stato si pongono problemi d'identità e i "margini" sono tali solo quando si giunga ad ammettere un "centro". Tali termini devono essere reinseriti all'interno della logica di una "parola autorizzata" a cui strutturalmente appartengono, laddove esiste (anche se solo in un vago immaginario collettivo), una comunità che sancisce l'inadeguatezza di un parlante, o l'autorizza a divenirne il portaparola. L'adozione di una prospettiva simile appare giustificata nell'ottica di società come quelle africane tradizionali che avendo intuito il valore del viaggio e dello spostamento come elemento di evoluzione individuale e sociale ne avevano fatto addirittura un perno nella trasmissione del sapere iniziatico tradizionale. Sembra dunque essenziale soffermarsi sul motivo del Ritorno, accanto a quello del Viaggio, come il luogo in cui si confrontano necessariamente logiche spesso contrastanti, così come sulla presenza più o meno critica di una narrazione riconducibile per spazi, tempi e interlocutori al "cerchio" tradizionale, metafora della "palabra" intesa come parola autorizzata e giudicatrice.

Primi di una nutrita schiera, ma esemplari nel loro porsi nella zona-limite di un "al margine" assoluto, *Racines brisées* di Jean-François Alata e *La sorcière* di Marie Ndiaye sembrano offrire alcuni spunti di riflessione sui luoghi segnati da doppia esclusione. Figlio di Jean-Paul Alata, intellettuale francese che scelse di scendere in campo a fianco di Sékou Touré nel momento glorioso in cui la Guinea ottenne nel 1958 l'indipendenza staccandosi polemicamente dalla comunità francofona, Jean-François aveva già descritto in *L'Africain blanc* come fosse stato allevato fin dalla più tenera infanzia nel rispetto completo della cultura malinke, che divenne adesione e fusione completa quando per scelta ideologica il padre rinnegò completamente qualsiasi tipo di rapporto o filiazione con la Francia. Sposato con rito musulmano, educato a estasiarsi soltanto al ritmo di kora e balafon, nelle epiche celebrazioni delle gesta di Soundiata e Samori, il giovane Jean-François affianca il padre nel suo ruolo di sostenitore del governo di Sékou Touré fino a rischiare la vita combattendo contro l'aggressione dei mercenari portoghesi nel 1970. Abituato a coinvolgere i personaggi più in vista del regime in più o meno reali complotti al fine di sbarazzarsene, Sékou Touré coglie l'occasione per accusare la famiglia Alata, divenuta scomoda, di connivenza con gli aggressori. Un aereo trasporta a Parigi Jean-François, quando l'autoaccusa paterna consente di salvare il membro più giovane della famiglia. Mentre padre, zio, fratello scompaiono per sempre nel nulla dei campi della morte, l'autore si ritrova solo in una nuova patria, un paese che lo rifiuta e per il quale lui stesso non nutre che disprezzo. Dopo venticinque anni di "esilio" nel paese di cui è legittimamente cittadino, in *Racines brisées* Alata descrive le sensazioni del ritorno in Guinea in uno stile poetico, modellato sul ritmo della lingua malinke, in un lungo insulto a quei *bilakoros* (incirconcisi) che fingono ora di non riconoscerlo limitandosi al suo aspetto esteriore di bianco e francese. Il momento del passaggio della frontiera e il controllo dei documenti che dicono

un'identità civile non coincidente con l'appartenenza culturale esprimono in pieno la crisi di questo ritorno, nelle parole di chi si chiede quale ricordo resti del padre, «chi si ricorderà di questo negro-bianco sepolto, di questo Alata-Touré dai maestri della *kuma* (parola) lodato?» (p. 21), di chi narra «l'apprensione di essere dimenticato fino alla decolorazione in mezzo ai fratelli di incarnato dissolto, un bianco qualsiasi in mezzo alla folla incurante, di non essere altro che uno straniero» (p. 30).

Se *Racines brisées* è un autobiografico lamento malinké, che ben dice l'angoscia di chi si trova in una situazione di doppia esclusione, *La sorcière* di Marie Ndiaye fornisce un ulteriore elemento per una ricerca ai margini, ma da un punto di vista opposto e parallelo. Nata e cresciuta in Francia l'autrice è indubbiamente più vicina a Ionesco che al paese paterno, né il cognome indicante una diretta parentela coll'antenato fondatore della nazione senegalese riuscirebbe a smentire il dato di fatto di un inserimento a pieno titolo nella letteratura francese, per stile e contenuto. Il suo sguardo si fissa come nei precedenti romanzi sulle incrinature della società europea nel passaggio all'ultramodernità, all'interno di un contesto linguistico-culturale prettamente esagonale. La protagonista del romanzo, la strega, si destreggia male fra l'obbligo di iniziare le figlie adolescenti all'esercizio dei poteri magici, corsi che le figlie seguono con diligenza e estremo disinteresse preferendo ovviamente le lezioni di tennis, e quello di risolvere problemi fisiologici della modernità quali la povertà di mezzi causata da un marito che decide di scappare a rifarsi un'altra vita dopo aver prosciugato il conto corrente comune, l'amarezza di chi vive il divorzio dei genitori ad un'età avanzata, dopo una vita di coppia apparentemente felice (inutile il tentativo di riconciliazione, al seguito del quale la nonna stizzita trasforma il marito in lumaca), la perplessità di dover tenere lezioni di divinazione presso una recente e superattrezzata scuola privata new-age. La protagonista appare segnata da un rapporto di non appartenenza a un gruppo, per la sua inadeguatezza, sia come strega, rispetto alle figlie o alla madre dotate di poteri più forti, sia come donna, madre, moglie o semplice essere umano. In un solo momento della narrazione una donna sconosciuta e destinata a rimanere tale, la "riconosce" salutandola con un «Buongiorno sorella» e, piacevolmente sorpresa, la protagonista si chiede: «poteva veramente essere, quella straniera, mia sorella in un modo o in un altro, e come faceva a saperlo?» (p.63). Questa domanda può essere considerata come una citazione sicuramente autobiografica di un fatto abituale, poichè spesso fra africani ci si saluta chiamandosi "fratello" o "sorella", e per l'autrice il cui vissuto non corrisponde al colore della faccia, il riconoscimento appare misterioso come l'esclusione. Ciò motiva l'inserimento nella trama narrativa dell'episodio oltremodo marginale per l'intrigo, ma beninteso fondamentale per la comprensione dell'insieme.

Se questi due esempi iniziali forniscono per così dire il quadro-limite entro cui muoversi, non bisogna dimenticare che "ai margini" esiste una società che tenta di organizzarsi creando gruppi diversi, in cui regole nuove si confrontano con antichi conflitti. In *De quel amour blessé* Fouad Laroui ambienta una riformulazione di Romeo e Giulietta, con tanto di scena al balcone, nei quartieri multietnici parigini. Jamal è beur e ama Judith, ebrea. I genitori si oppongono ("Orrore! Un'ebrea! Maledizione! Un arabo!"), accampando motivazioni tratte dalla storia delle comunità d'origine e di vita vissuta. È l'occasione di esplicitare i rispettivi luoghi comuni, così come di dipingere scene quotidiane di vita beur, con la ragazza che, fuggita di casa, va a vivere nell'armadio della camera di Jamal, all'insaputa della famiglia di lui. Unico complice il Narratore che prima traghetta Jamal in un

deludente e vano viaggio di ritorno in Marocco, che non gli apporta prospettive d'uscita ma lo espone all'inesorabile rito del controllo d'identità da parte di vari esemplari di *gendarmus marocanus vulgarus*, e poi suscita nei due colombi un esame critico. Jamal, che non ha mai imparato correttamente l'arabo, e che col rifiuto di pregare ha determinato la rottura di ogni comunicazione col padre, considera i dati delle sue appartenenze. Nato a Parigi, collegio Alexandre-Dumas, migliore amico Pedro, musica preferita rap, uso di un francese incomprensibile al di là del quartiere, quali sono le radici? Come dice il Narratore, «il punto in comune fra un pinguino del Golfo, un dandy libanese, un calciatore maghrebino, è quello di poter ascoltare Umm Kalthum in versione originale» (p. 82). Jamal non sa nulla di Umm Kalthum, Judith dal canto suo non sa chi sia Anna Frank... come glosserebbe Jamal, «say no more».²

Se i protagonisti della storia sono "ai margini", non così il Narratore la cui onniscienza si basa esattamente su una sua situazione di doppia inclusione che gli permette di viaggiare senza problemi da una riva all'altra del Mediterraneo, e persino di definire i limiti altrui. Obiettivamente, il Narratore considera che la coppia può vivere solo in due luoghi al mondo: dentro l'armadio di Jamal, oppure negli States.

Nel capitolo dell'Epilogo, sullo sfondo di un tramonto hollywoodiano, dopo aver ammirato tutti i *gadget* in bella mostra nella casa in Connecticut, dalle Nike Air Jordan alla Colt personale, il Narratore osserva Jamal tosare il verde prato che circonda la villetta unifamiliare. Ruth annuncia la nascita imminente del figlio, «Inch' Allah. Oppure Adonai. O Buddha. Oppure Gesù». Ma si tratta di un falso epilogo, che viene rifiutato dall'editore in quanto inverosimile. Il vero finale sarà più vicino alla realtà e all'originale shakespeariano.

La stessa fauna dei ghetti, che ha cessato di sognare un altrove verso cui partire, né possiede più un paese natale a cui far ritorno, popola il bel racconto di Chimo, *Lila dit ça*. Bestseller in Francia nel 1996, il testo si è trovato al centro di un giallo perché l'autore, sconosciuto, sembrava non poter essere rintracciabile. Infatti il quaderno su cui era stilato il testo a biro era pervenuto per vie traverse all'editore, che lo aveva pubblicato precedentemente dalla fotocopia della prima pagina del manoscritto seguita da un'avvertenza in cui si ammettevano forti perplessità. Si doveva credere alla poetica sincerità di un diciannovenne beur autodidatta, oppure ad un falso autobiografismo di un autore già celebre, maghrebino o francese, deciso a suscitare un "caso" letterario? L'alone di mistero che circondava la figura dell'autore, il finale drammatico, la poesia mista a un sottile erotismo oltre che la qualità letteraria indubbia hanno decretato il successo editoriale di *Lila dice* facendo sì che fosse tradotto a tempo di record in varie lingue. Si può tuttavia affermare che molto ha giocato l'elemento fondamentale di ambiguità circa l'appartenenza del narratore, interpretabile indifferentemente all'interno di un rapporto di completa esclusione come di piena competenza linguistico-culturale (sono usati *verlan* e *argot* da periferia oltre che svariati cliché letterari). Nel racconto Chimo si dice intento a strapparsi dal vuoto e dal degrado di periferia, dal gruppo di coetanei allo sbando che costituisce il suo solo mondo, andandosi a rifugiare fra le macerie di una casa in demolizione, dove trova la solitudine per scrivere. La materia poetica gliela offre la giovanissima Lila con le sue fantasiose storie. Al narratore non resta che scrivere "Lila dice questo", e quasi misticamente le parole appaiono sul quaderno. Lo stile coincide con la fonte d'ispirazione, Lila, facendo di questo personaggio l'unico vero Altrove: «le stesse parole non sono date a tutti dappertutto. Ho sempre la sensazione di passare al largo,

che laggiù c'è sempre un'isola verde alla quale non ti avvicini, più protetta della Banca di Francia, un'isola piena di tanti frutti magnifici, delle parole che per la gente è un vero piacere usarle, è come attingere a un tesoro del Paradiso, ma tu no, tu mai, tu continui la tua galera, su chinati voga stronchetto perché alzi la testa, stai giù punito e chiudi il becco» (pp.58-59). Non è l'esilio a condizionare lo stile di Chimo, semmai era questa la condizione del padre («Quando gli domandavamo di dov'era, rispondeva non sono di casa mia e non capivo il senso di questa cosa» p.121), quanto piuttosto il Nulla.

Questa analisi del margine assoluto non può non considerare la comparsa nella letteratura francofona di un personaggio marchiato a priori col segno dell'esclusione, il Meticcio. Fin da *Chercheur d'Afriques*, Henri Lopes aveva fatto di un meticcio il protagonista, intento a effettuare un viaggio di ritorno all'incontrario, dall'Africa alla Francia sulle tracce paterne. Nell'ultimo lavoro, *Le lys et le flamboyant*, l'autore riprende il motivo della ricerca, facendo di un meticcio un po' congolese, un po' europeo e un po' cinese, un regista che intende realizzare un film sulla vita di Kolélé, meticcio, *ménagère* di un colono durante la colonizzazione, cantante di musica lirica in Francia, indipendentista, fotografata in compagnia di Sékou Touré e Nkrumah, Lumumba e Che Guevara, esibitasi al Festival d'Algeri nel 1969, a capo di una spedizione diplomatica in Cina, guerrigliera nelle foreste del Congo, cantante famosa di musiche tradizionali. In questo romanzo un periodo cronologicamente vasto, dalla colonizzazione ai giorni nostri, viene osservato da una molteplicità di punti di vista, compreso quello dello stesso Henri Lopes, uno dei personaggi, e non il più simpatico. L'elaborazione formale trova un fondamento nel malessere ricorrente dei personaggi, il timore della non-appartenenza. Se Kolélé decide comunque di gettarsi a capofitto nella storia, criticando senza remore gli aspetti negativi dei regimi, coloniali o africani dopo l'indipendenza, accettando il meglio della cultura francese senza mai sentirsi alienata, pur tuttavia non cessa di chiedere al protagonista di realizzare un film sulla storia di un meticcio che fa ritorno al paese natale e che sull'aereo, dopo la distribuzione delle schede informative della polizia, non sa cosa mettere nel riquadro "indirizzo". Per quanto riguarda il regista, è assillato dalla "tentazione dell'esilio" e da una domanda «Domani, quale sarebbe stato il mio posto nel mio paese? (...) Poiché con la mia storia personale, il mio modo di parlare, la mia pelle, non possedevo nessuno dei tratti distintivi della mia famiglia» (p.133).

Si può dire che la letteratura francofona subsahariana per molto tempo sia rimasta sotto l'influenza di un famoso ritorno fallito, quello di Samba Diallo dell'*Aventure ambiguë*. Nel romanzo celebre di Cheikh Hamidou Kane, pubblicato nel 1961, l'eroe era letteralmente "inviato" dalla sua comunità d'appartenenza, prima alla scuola dei colonizzatori, poi in Francia, per scoprire il segreto della forza dei bianchi. La morte ambigua di Samba Diallo, sancendo la difficoltà del compromesso fra la doppia appartenenza culturale, oltre a dar luogo a una serie infinita d'interpretazioni critiche, ha, di fatto, messo in luce un punto di tensione ancora attuale, legato al motivo del Ritorno. Nella produzione letteraria di fine millennio si può notare un relativo cambiamento del valore simbolico del viaggio, che spesso non significa sradicamento assoluto dal territorio africano. Infatti, negli spazi moderni della società multiculturale, usi e costumi si mescolano. Nella Parigi de *La Polyandre*, - un romanzo poliziesco -, una donna a capo di una comunità che pratica la poliandria, teoricamente abolita sul territorio africano in epoca coloniale, riunisce tranquillamente nel suo appartamento

i devoti mariti, fra cui un giornalista francese, e al contempo dà suggerimenti a un'etnologa che vuole adottare lo stesso tipo di legame affettivo. Alle figure di immigrati massicciamente presenti, corrispondenti alle comunità che risiedono a vario titolo sul suolo esagonale, si aggiungono etnologi, viaggiatori, turisti, missionari, volontari di centri d'accoglienza, mogli o mariti di africani/e, cioè personaggi-ponte, di bianchi in qualche modo "acculturati" alla cultura africana. In *Une saison de symphonie* la comunità di intellettuali esuli in Francia partecipa vivacemente, seppur da lontano, alla politica del paese natale, anche se non molti pensano al ritorno. Il vero esilio, per il protagonista, ha inizio con il suo trasferimento all'interno del paese natale, in una regione lontanissima dalla capitale, da cui le notizie provengono in modo confuso e possono essere manipolate dal potere.

Ne *La Polka* del togolese Kossi Efui, invece, è la periferia degradata, Ville-Basse, a sfumare in un altro spazio, assumendo il nome di St-Dallas, dotandosi di una piazza Vendôme, di una tintoria Champs-Élysées, di una fabbrica di mattoni chiamata Casa Bianca, di un campo di calcio denominato Madison Square. Gli "avvenimenti" non meglio precisati (guerra civile, carneficine, occupazione militare), che incombono avvicinandosi inesorabilmente alla città finiranno per sconvolgere la sua fisionomia, ma in fondo per distruggerla è «bastato spogiarla dei suoi nomi abusivi» (p.153). Con la morte di Nahema detta "la Polka" in seguito a una pallottola vagante, e il ritorno a St-Dallas ormai identificato come il "campo" perché sotto occupazione militare, dove non ci sono più nomi, solo numeri, il protagonista si ritrova in stato d'esilio senza praticamente aver mai viaggiato, quasi che le frontiere si siano mosse per lui.

Arrivata da poco a Parigi, al seguito di un itinerario consueto, Villaggio-Capitale africana-Metropoli europea, Saida, protagonista del controverso romanzo della camerunese Beyala, s'iscrive a un corso d'alfabetizzazione per immigrati. Un giorno l'insegnante propone, invece di far lezione di grammatica francese, di esporre riti, racconti, mitologie e storie di saggezza ancestrale. La protagonista si rifiuta perché le condizioni per una vera veglia di racconti non ci sono, in un paese straniero tutto risulterebbe fittizio. Si chiede invece perché l'insegnante francese, vistosamente piena di lividi in faccia, scusi il suo compagno d'averla aggredita, per il fatto che la vita non è stata tenera con lui, uomo "di colore". Più tardi, parallelamente alle lezioni fra le donne immigrate si organizza un dialogo silenzioso di solidarietà, per messaggi scritti scambiati di mano in mano, in cui sono esposti racconti di vita vissuta, suggerimenti utili. Questo episodio sembra significativo perché segnala l'ostilità al tentativo di ricomposizione del cerchio tradizionale in terra straniera, o piuttosto sottolinea l'importanza di ricostruirlo su nuovi presupposti, sovvertendo i dati del cliché, che assegna l'oralità all'Africa e la scrittura all'occidente.

Che siano paradossalmente più i bianchi a occuparsi della tradizione africana è un'indicazione frequente, anche se presente con intenti diversissimi, come emerge dall'intreccio dei due destini paralleli dei protagonisti de *Le dernier gardien de l'arbre*. Da una parte c'è Mevoa che fugge dalla sua comunità preferendo l'esilio all'incarico di "ultimo guardiano dell'albero", che comporterebbe per lui l'accettazione della castrazione. Dall'altra si muove un bianco, un missionario, mosso da oscuri sensi di colpa ma deciso a fondersi completamente con quella stessa comunità, a tal punto da diventarne uno degli antenati riconosciuti. L'artificio narrativo dei destini paralleli dà modo all'autore di rendere significative le esperienze formative dei due protagonisti, sempre viste con focalizzazione "dall'interno". L'epilogo

del romanzo dimostrerà che le non-scelte sono disastrose, che si tratti della decisione di prendere la via dell'esilio, come del successivo ritorno del protagonista africano.

Sembra difficile non interpretare il motivo della castrazione come il sacrificio dell'individualità imposto dal dovere collettivo della conservazione del patrimonio ancestrale, anche se l'aver scelto l'esilio prima, e il ritorno successivamente, non comporterà un diverso destino per Medoa.

L'immagine ossessiva del gruppo che si stringe attorno a chi non accetta di subordinare il proprio io ai desideri conformizzanti della comunità sembra essere l'esatto corrispettivo del motivo dell'esilio, comportando comunque l'eliminazione del corpo divenuto estraneo. È la "muta" che si scatena su Kairé, maestro della fantasia, unico straniero del villaggio e presenza destabilizzante, in *Les traces de la meute*, il gruppo delle donne di *Les Princesses* venute per salutare secondo la tradizione colei che ritorna al paese, ma anche a eseguire un decreto collettivo di morte, il cerchio di uomini che si richiude nel finale del film *Le Hyènes* di Djibril Diop Mambéty, senza che si possa dire chi ha sferrato il colpo decisivo.

Il segno di una presenza dei segni della narrazione orale, ovvero la loro distorsione, forniscono dati degni di nota per valutazioni circa il tipo di osservazione sui margini, come è forte ad esempio in *Le Cavalier et son ombre* la situazione in cui Khadidja è costretta, dopo il ritorno al paese natale, a accettare un lavoro umiliante come quello di raccontatrice di racconti di fronte non ad una qualsiasi comunità, bensì ad una porta chiusa. Alla domanda d'inizio del racconto, *leeboon*, nessuno risponde, come si dovrebbe, *lepoon*. Inizio di un lento immergersi nella follia, ai racconti tradizionali si sostituiscono trasfigurazioni della realtà che parlano di etnocidi, alla cui origine sta per l'appunto la falsificazione, da parte dei maestri della parola, dell'evento iniziale. L'immagine del fiume, che ossessivamente l'io narrante non riesce ad attraversare, riunisce i termini della morte, dell'esilio e della follia.

Parallelamente opposto, di "doppia inclusione", il valore del cerchio in mezzo al quale siede il dittatore protagonista di *En attendant le vote des bêtes sauvages*, l'ultimo romanzo di Kourouma. La narrazione parte da due griot che con il ricordo e la critica delle azioni commesse dal dittatore devono permettergli di recuperare il meteorite della madre e il Corano del marabutto, misteriosamente scomparsi insieme ai loro proprietari. La chiave di lettura suggerita è ovviamente quella del sarcasmo, e i vari attraversamenti di frontiera che i personaggi srotolano sul filo del racconto non apportano mai un vero mutamento di prospettiva. Il fatto stesso del narrare, che viene attuato nel rispetto scrupoloso di una tradizione rituale austera come quella dei cacciatori malinke a cui l'autore ha ampiamente attinto, viene visto come il solo mezzo per riportare "all'ordine" la situazione di caos apocalittico che chiude il romanzo, in cui uomini e bestie feroci s'inseguono e scannano reciprocamente. In altre parole, il quadro narrativo tradizionale è rispettato, ma a profitto di una tirannia "paleonegritica", il che rivela corrispondenze con un certo modo di intendere il potere. La storia fornisce il pretesto per divulgare i "dietro le quinte" di numerosi colpi di stato che hanno insanguinato il continente, nonché le idiosincrasie dei vari dittatori succedutisi dalla concessione dell'indipendenza all'attuale fase di democratizzazione, che un occhio esperto riconosce perfettamente nonostante il travestimento dei nomi cambiati.

L'ultimo esempio, di piena doppia inclusione, appare significativo perché coniuga il motivo del ritorno e il tema dell'emigrazione, in una prospettiva per una volta euforica. Si tratta di

Douceurs du bercail, un testo che contiene una specie di repertorio di vari casi esemplari di migrazione, dall'esilio dorato della moglie del campione di calcio a quello miserabile dei clandestini recidivi. Solo un caso fa sì che Asta, invitata in Francia per una conferenza internazionale, incappi nelle maglie che proteggono le frontiere da ospiti indesiderati. È l'occasione per l'autrice di presentare una visione realistica delle cosiddette "formalità" dell'ispezione doganale, la cui accuratezza confina con la violenza psicologica, e di quelle della polizia di frontiera che si spingono invece fino alla violenza fisica. Ribellatasi, Asta finisce nel sottosuolo dell'aeroporto, «uno spazio rettangolare affollato da uomini, donne e bambini. Il luogo si chiama ufficialmente "il deposito". Gli ospiti l'hanno soprannominato "lo scalo". Sono soprattutto neri, meticci e arabi. Tutti aspettano di essere espulsi verso il loro paese d'origine» (p. 39). In questo corridoio irraggiungibile dall'esterno, in cui non si può che attendere il momento imprecisato (un giorno, due, tre...) in cui si aprirà la porta d'accesso all'aereo di ritorno, i vari personaggi casualmente riuniti narrano le rispettive vicende, permettendo ad Asta di scoprire realtà altrimenti non sperimentabili. Questo spazio nuovo dell'esilio, per quanto a durata limitata, terra di nessuno fra due paesi, non può non ricordare per similitudine nella forma e nell'uso, la strettoia che sull'isola degli schiavi di Gorée si apre sull'oceano e in cui sostavano ammassati a terra gli "ospiti", in attesa delle navi che li avrebbero portati via dal paese natale. A conclusione di una simile umiliante esperienza, alcune amicizie si consolidano e, dopo il volo di ritorno, una comunità si forma attorno ad Asta sulla base di un progetto culturale e decisa ad autofinanziarsi, con gli utili derivanti dalla lavorazione e commercializzazione di un particolarissimo prodotto tradizionale. Un progetto a prima vista utopico per i milioni di disperati oggi in movimento, ma che l'autrice senegalese può legittimamente proporre, in quanto è un po' ciò che lei stessa ha realizzato nel suo paese.

Si potrebbe concludere questo rapido sorvolo di alcuni recenti testi francofoni, che alla fine del secondo millennio la condizione di straniero così come l'appartenenza a una comunità o la cittadinanza necessitano di altri parametri per essere meglio definiti, che anche in letteratura ci si preoccupa di forgiare. Accanto a questi concetti, se si può affermare che «non ci sono frontiere», come recita il capitolo VII di *A vol d'oiseau*, interamente costituito da questa frase, è perché a un Viaggio, fatidico e iniziatico, spesso anche fatale, di un personaggio ben definito si è sostituita una molteplicità di spostamenti, coincidente con l'apparire di personaggi dal profilo incerto e di una realtà estremamente difficile da razionalizzare e per questo osservata dai più vari punti di vista.

Nadia Valgimigli è dottore di ricerca in Letterature francofone, Università di Bologna

Note:

1- Clémentine M. Faik-Nzuji, *Réflexion sur l'élaboration et la transmission du savoir en sciences sociales africaines*, n. 8. Octobre 1998. <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP898cfn.html>

2- Significativamente l'autore sceglie due donne del novecento come "parametri" di una competenza linguistico-culturale mancante. Per quel che riguarda Umm Kalthum, le sue canzoni riunirono effettivamente i popoli e gli intellettuali di lingua araba in un'unica grande comunità. Per una ricostruzione efficace, seppur letteraria, di ciò che un tale personaggio rappresenta, si rimanda allo splendido romanzo del libanese Sélîm Nassib, *Oum*, Balland, Paris 1994 (tr. it. *Ti ho amata per la tua voce*, Edizioni e/o, Roma 1996).

Bibliografia:

Jean-François Alata, *Racines brisées*, l'Harmattan, Paris 1997

Bolya, *La Polyandre*, Le serpent à plumes, Paris 1998

Chimo, *Lila dit ça*, Plon, Paris 1996 (tr. it. *Lila dice*, Mondadori, Milano 1997)

Boubacar Boris Diop, *Les traces de la meute*, l'Harmattan, Paris 1993

Boubacar Boris Diop, *Le Cavalier et son ombre*, Stock, 1998

Kossi Efoui, *La Polka*, Seuil, Paris 1998

J R Essomba, *Le dernier gardien de l'arbre*, Présence Africaine, Paris 1998

Fatima Gallaire, *Princesses*, Quatre-Vents, Paris 1988

Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, Paris 1998

Fouad Laroui, *De quel amour blessé*, Julliard, Paris 1998

Henri Lopes, *Le lys et le flamboyant*, Seuil, Paris 1997

Marie Ndiaye, *La sorcière*, Minuit, Paris, 1996

Georges Ngala, *Une saison de symphonie*, l'Harmattan, Paris 1994

Aminata Sow Fall, *Douceurs du bercail*, NEL, Abidjan 1998

Véronique Tadjo, *A vol d'oiseau*, l'Harmattan, Paris 1992

di Maria Alexandre Dáskalos

Uno sguardo sui portoghesi

È la strada per dove è passato Almeida Garrett in *Viagens na minha terra*. Io, così lontana dalla mia. Molti anni dopo scopro nella Vale de Santarém memorie che non conoscevo. Ho scelto la valle rifugio di Lisbona, la grande città, dove ho provato negli ultimi anni il conforto dell'anonimato nei trasporti pubblici, dalle strette di mano alle confessioni e ai mormorii che ricordano ancora una recente ruralità di prima generazione urbana. Nelle strade e nel centro troviamo i colori dell'impero, safari e bubu, altre lingue diverse dal portoghese, che sono il tocco di un recente cosmopolitismo. Ma il centro adesso è abbandonato durante il fine settimana. Ho nostalgia di un tempo che non ho vissuto, di riti domenicali e di caffè pieni di gente. Dove sono i lisboeti del cuore della città? Nelle pasticcerie le teiere sono inadeguate e le insalate di pomodori verdi mi sorprendono ancora. I centri commerciali, questi, in periferia, sono pieni di visitatori che prendono caffè in piedi e il caffè è troppo tostato e amaro. E mi chiedo, dove è rimasta la memoria, quella politica e degli affetti dell'Angola e di São Tomé?

Per questo quando posso nei lunghi fine settimana torno sempre alla Vale de Santarém, dove la pacatezza di un caseggiato nasconde la familiarità dei gesti. A volte grandi portoni si aprono su una fattoria. La casa del padrone, il frantoio, le stalle e il frutteto mi hanno poi fatto capire le vendemmie dei poeti persiani e il loro canto al vino. Tutto questo ha poco a che vedere con una *chitaca* africana, ma c'è di comune il ricevere in diversi rituali insieme alla familiarità dei gesti.

È possibile trovare questo pure nella periferia di Lisbona, quando conosci tutto il piccolo quartiere, dove cominci ad aver un nome e dove ti vendono a credito. Ma c'è un conformismo nella città, un velo che nasconde una tristezza molto antica e quando siamo in provincia essa ci appare scoperta, tranquilla e addomesticata. Sarà una memoria cosciente dell'Inquisizione, dell'Immigrazione dello Estado Novo? Una volta in un paesino del Minho, nella tranquillità delle strade deserte delle tre del pomeriggio, mentre gli altri dormivano la siesta, ho intuito gli stessi sussurri dei preparativi delle feste tropicali. Ma alla fine del pomeriggio in quel verde tutto verde è comparsa invece una processione con preci e canti. Era un'altra mescolanza di religiosità e tradizione in cui la comunità viveva intatta. Alle volte qui manca una dose di paganesimo, non quello del consumismo della città, ma quello della lotta dell'uomo e del toro come nel Ribatejo. È una festa sul confronto tra uomo e natura. Da non dimenticare. Ma anche se la modernità del cemento armato e dei dormitori e le bottiglie di latte davanti alla porta di casa sono scomparse, è possibile all'interno o in un piccolo quartiere che la comunità sembri così naturale, così ovvia, ancora così non trasfigurata nell'impersonale storico, e allora ci sentiamo a casa.

In qualsiasi parte del mondo, quando una comunità ci integra, siamo a casa. Qui è più facile e più difficile. Ragazza, a Huambo, leggevo Garrett, Eça, i classici, cioè, di una cultura portoghese che ho ereditato ma che non era l'unica in quello spazio di altre culture semplicemente diverse. La vita in Angola fatta di dualità mi ha inculcato un'immagine del Portogallo che non esiste più. È come attraversare Sintra alla ricerca dei misteri del tempo di Eça o come se i caffè dell'Avenida de Roma restassero per sempre fissati agli anni '70. Ma non sono solo i piccoli viaggi, la letteratura, sono anche i portoghesi che abbiamo conosciuto in Africa che ci hanno lasciato una immagine a cui il Portogallo di oggi non corrisponde. Dei pionieri dell'inizio del secolo, degli uomini che si sono fatti da soli, di quello che vuole arrivare a tutti i costi, tutti uniti nella grande avventura, non è rimasto neanche il fumo. I portoghesi che sono ritornati e i loro discen-



denti passano impercettibili nella folla e, in questo quadretto ordinato, le avventure sono monopolio esclusivo dei giornalisti. Convivere con queste memorie non è facile, ma si tratta anche di una memoria di tutti. Per chi è venuto da poco a vivere in questo paese non è difficile trovare affetti ancora forti e generosità. Gli ambienti ammuffiti sono scomparsi, gli eroi dell'opposizione sono diventati persone comuni e una certa morbosità compare raramente. Ma dell'impero è restata la pluralità del presente.

Un giorno ho portato ad un pittore restauratore della Vale de Santarém un ritratto del mio quadrisavolo che era vissuto in India e che era sopravvissuto alla guerra e alle razzie africane. Ho esitato, non sapevo se valeva la pena ritoccare il naso e gli orecchini dell'antenato ma poi ho pensato che lui e quelli come lui valevano le storie da raccontare in quell'atelier assorbito dalle famiglie della regione. Ed è stato così che anche gli altri ritratti ricordavano le storie del Brasile o del Mozambico. Alla fine del pomeriggio, seduti sotto il pergolato, trovavo persone che erano state a Cabinda. Ma chi sono gli eredi e i diseredati dell'impero? È questo che mi chiedo quando incontro un portoghese, quando mi trovo con la grande folla che ha dimenticato, o non ha mai saputo, come prendere un té, un caffè e che non conosce i molteplici usi di un bastoncino di cannella.

Sarà che guardando solo all'Europa, avendo un cattivo rapporto con la memoria, i portoghesi sono diventati più tristi? È necessario eliminare le ragnatele del senso di colpa in un esercizio di archeologia che va dall'ascoltare musica africana cantata nei pub di Lisbona al ballare *quizomba*² nelle discoteche africane. Ci vuole più di questo. E a proposito di quest'archeologia di vissuti, storie e storia, mi aspettavo di trovare qui i saloni dove questo accade, non i saloni del secolo XVIII né i convivi degli

uomini vestiti di scuro degli anni '50. Piuttosto quelli che esistono, per esempio a Parigi e in Germania, dove si scrivono persino libri in gruppo. Ci sono sempre piccole isole, forse già esistono, forse si creeranno.

Ma di queste passeggiate, di questi vissuti c'è un tempo di angustia che è l'estate. Il calore che non si riconcilia con il riposo dell'Algarve di oggi. Il desiderio del sole e del mare caldo qui mi porta sempre al sud. Un sud che ho conosciuto la prima volta nel 1980 e che all'epoca mi piacque molto. Il paesaggio, le abitudini che indovinavano un'Africa del nord dove più tardi avrei vissuto. Adesso torno, e colui al quale piace il paese dove vive, si chiede perché tutta questa distruzione, che solo i giardini ben curati dei condomini lussuosi fanno dimenticare per qualche momento. È lì che la famosa comunità scompare. L'architettura, che rispecchia la comunione dell'uomo con la natura e che salva ancora molti luoghi, lì è completamente distrutta. È come se non fossimo in Portogallo, ma in un grande villaggio anonimo di un qualsiasi Mediterraneo. Così si vivono le piccole allegrie e le piccole tristezze che mi aiutano a spiegare meglio il mio paese. In Portogallo comincia molto della nostra maniera di agire e pensare, nel bene e nel male.

Maria Alexandre Dáskalos è una delle voci più interessanti della recente poesia angolana. Dopo aver vissuto a Parigi e in Algeria vive attualmente in Portogallo dove collabora come opinionista con la RDP-África

traduzione dal portoghese di Livia Apa

Note:

1- orto, piccola fattoria (N.d.T.).

2- danza di coppia angolana (N.d.T.).

Molti intellettuali sono a tutt'oggi perseguitati in patria. La censura ha colpito in passato numerosi autori e, ancora alle soglie del terzo millennio, un gran numero di scrittori viene incarcerato, sommariamente giudicato, giustiziato e brutalmente ucciso. Soltanto i più fortunati, quanti riescono a far breccia nel muro che viene elevato ad isolarne voce e denunce, trovano asilo in altri paesi e continenti. Come ricorda Salman Rushdie «non è l'arte ad essere debole, ma sono gli artisti ad essere vulnerabili».

Nel luglio 1993, a Strasburgo, è stato creato un Parlamento internazionale degli scrittori (PIE), presieduto dallo stesso autore indiano, colpito da anatema (e da un "mandato d'assassinio" internazionale) oltre un decennio fa dagli ayatollah, a causa dei suoi *Versettsatanici*. Il "manifesto" del Parlamento internazionale degli scrittori può essere considerata la Dichiarazione d'indipendenza redatta da Rushdie nel 1994 e che qui riproduciamo.

Dopo poco Rushdie ha lasciato la presidenza del PIE al Nobel Wole Soyinka, scrittore anglofono nigeriano - soltanto dal 1998 rientrato al suo paese dall'esilio - ed è oggi uno dei due presidenti onorari del Parlamento, a fianco di Vaclav Havel, attuale presidente della Repubblica Ceca, che, in quanto firmatario di Carta '77, visse una storia di persecuzioni e vari periodi di detenzione. Dal 1998 il PIE ha definitivamente cambiato sede, trasferendosi a Bruxelles.

Ufficio direttivo, consiglio d'amministrazione ed assemblea generale del PIE si fregiano di nomi illustri. Solo alcuni fra loro hanno subito persecuzioni in patria, ma sono tutti scrittori accomunati dall'obiettivo di sancire a livello internazionale il sacro diritto alla libertà d'espressione (compaiono anche alcuni italiani: Magris, Consolo, Giudici e Tabucchi). Non mancano autori dall'Africa e dal Vicino e Medio Oriente; si pensi, oltre al presidente Soyinka, al suo conterraneo Ben Okri, agli algerini Rachid Boudjedra e Assia Djebar, all'egiziano Naghib Mahfouz, agli scrittori sudafricani Breyten Breytenbach e John Michael Coetzee, agli israeliani Anton Shammas e David Grossman, alle voci dell'esilio palestinese: il giornalista e docente Edward Said ed il poeta Mahmoud Darwish, o all'autore curdo Yasar Kemal. Ma ve ne sono decine e decine d'altri che provengono dall'Europa, dall'Asia e dalle Americhe.

Ma, nonostante gli spazi concessi al PIE dalle maggiori testate internazionali, nonostante la sensibile attenzione al ruolo dello scrittore, all'evolversi della sua funzione ed al problema della censura, nonostante la vibrante denuncia e l'impegnata opposizione che proviene dagli scranni del PIE, quel Parlamento non riesce ad intaccare il fenomeno della censura. Come denuncia il suo segretario generale, Christian Salmon, dalla caduta del muro di Berlino, si è passati da un potere censorio gestito in modo centralizzato da uno stato-tiranno, ad una sua atomizzazione nella società, a una "privatizzazione" che non colpisce

di Cristiana Fiamingo

Città-rifugio della libertà d'espressione

solo gli scritti, ma anche i loro autori e gli spazi rappresentativi nei quali s'elabora e nasce la loro espressione.¹ L'intolleranza esplose in roghi di libri e di pellicole, in condanne a morte nelle terre feconde del fondamentalismo islamico, ma la meno evidente imposizione di politiche educative dai caratteri marcatamente nazionalisti e xenofobi di taluni distretti occidentali non "uccide" di meno la libertà dello spirito e della creatività, rendendo vane difese erette sin dall'epoca dei Lumi.

Come resistere, dunque? Come rafforzare «le strutture per sostenere la cultura della libertà»?² Come conferire loro potere ed incisività nell'azione? La risposta è stata trovata nella solidarietà e nella diffusione dell'informazione. Il PIE ha realizzato una rete di "città-rifugio" disposte ad offrire ospitalità ed asilo a scrittori ed artisti perseguitati e, di volta in volta, non appena vengono siglate le convenzioni annuali con le singole città, ne viene data notizia dall'organo ufficiale del PIE, *Le Journal du Parlement International des Ecrivains*, diffuso dal 1997.

Il 31 maggio 1995, il Congresso delle autorità locali e regionali dell'Europa, ha adottato una Carta europea delle città-rifugio. Le città si impegnano a mettere a disposizione degli scrittori perseguitati e delle loro famiglie alcuni appartamenti per la durata di un anno, a garantire loro accesso ai servizi municipali, a facilitare il rilascio di documenti ed a fornire una quota al PIE, mentre il PIE, in qualità di controparte, s'impegna a fornire una borsa mensile di residenza a ciascuno degli scrittori accolti ed a sensibilizzare gli scrittori della città ospitante per favorire la diffusione della loro opera.³

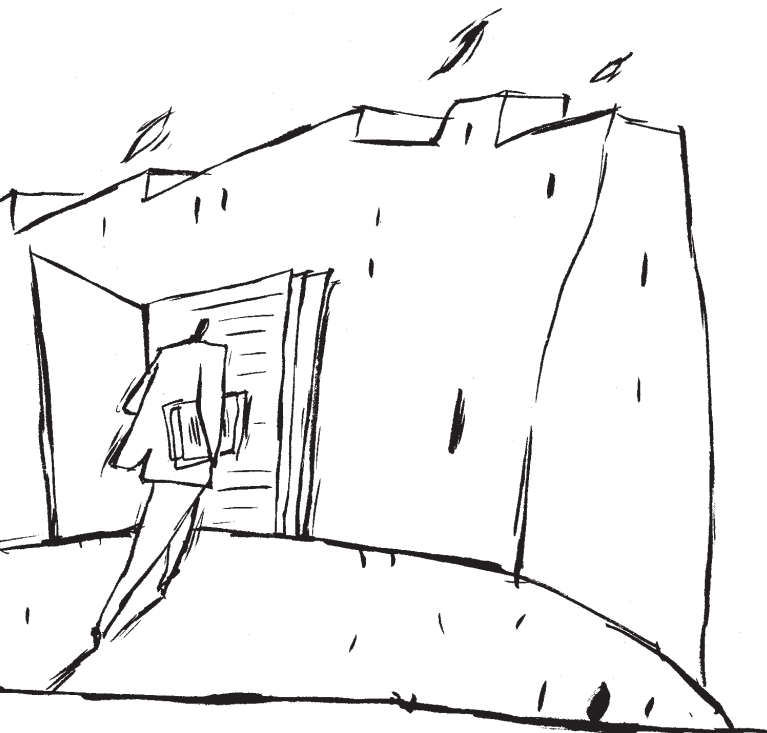
L'obiettivo non è soltanto la risposta "pratica" ai numerosi appelli che provengono da ogni dove, ma anche simbolico. S'intende, a poco a poco, coprire la cartina muta del globo con



di Salman Rushdie

Per un Parlamento internazionale degli scrittori.

Una dichiarazione di indipendenza



le bandierine dell'impegno al rispetto del diritto alla libertà d'espressione, tanto a livello istituzionale che di cittadinanza. Tuttavia, non sono poi molte le città che sino ad oggi hanno aderito e pochissime le capitali: né Roma, né Londra, né Parigi o Washington figurano fra le firmatarie della convenzione. Venezia è, sino ad oggi, l'unica città italiana ad aver accordato la sua adesione, mentre la Regione Toscana ha dato la sua disponibilità.

Tra il 1997 ed il 1998 il PIE ha promosso la realizzazione di un archivio e l'organizzazione di seminari di studio volti a rivelare ogni aspetto sotto al quale si cela la censura. È pure stata attivata una pagina internet sul sito del Parlamento, intitolata *La Bibliothèque Censurée*, mentre a gennaio, ad Auberville (Parigi), è stato attivato il Centre de Recherche sur les Interdits de langage et de creation (CRI), che si articola attorno a quattro poli: quello della ricerca, che mira all'approfondimento scientifico di tutti i concetti che animano l'attività del PIE: il polo bibliografico, che provvede alla collezione di tutti i testi che trattano di censura dal 1945; il polo dell'animazione, con campagne di sensibilizzazione attorno alla censura, anche presso le scuole; il polo della diffusione, che cura l'accessibilità al pubblico di tutte le informazioni relative al progetto ed ai suoi intenti.

Note:

- 1 C. Salmon, *Contre la tyrannie de l'unique*, in «Libération» (3 luglio 1998), p. 5.
- 2 W. Soyinka, in «Le Journal du Parlement International des Ecrivains», n. 4, Printemps 1998, p. 1.
- 3 PIE, *Charte européenne des villes refuges - Un Réseau contre l'intolérance, pour la protection des écrivains menacés et persécutés*, Strasburgo, 31 maggio 1995.

Gli scrittori sono cittadini di moltissimi paesi: il paese limitato e circondato dalle frontiere della realtà osservabile e della vita quotidiana, il regno infinito dell'immaginazione, la perdita terra di mezzo della memoria, le federazioni del cuore, roventi e glaciali al tempo stesso, gli stati uniti dello spirito (calmi e turbolenti, larghi e stretti, precisi o offuscati), le nazioni celesti ed infernali del desiderio e - forse il più importante di tutti quelli in cui viviamo - la repubblica senza ostacoli della lingua.

Ci sono paesi che il nostro Parlamento degli scrittori può lealmente, e con altrettanta umiltà e fierezza, pretendere di rappresentare. Insieme essi comprendono un territorio assai più grande di quello mai occupato da alcuna potenza terrena; pertanto le loro difese contro quella potenza possono davvero sembrare molto deboli.

L'arte della letteratura esige, come condizione essenziale, che lo scrittore sia libero di circolare fra quei numerosi paesi, così come desidera, senza aver bisogno di passaporto o visto, facendo ciò che vuole di loro e di se stesso. Noi siamo minatori ed orefici, uomini sinceri e mentitori, buffoni e capi, meticci e bastardi, genitori ed amanti, architetti e demolitori. Lo spirito creativo, per natura, non ha né limiti né frontiere, rigetta l'autorità di censure e tabù. È per questo motivo che molto spesso è trattato come un nemico da potentati forti o insignificanti che rimproverano al potere dell'arte di costruire delle immagini del mondo che urtano o che scalzano le loro proprie rappresentazioni, più semplici e meno franche.

Tuttavia, non è l'arte ad essere debole, ma sono gli artisti ad essere vulnerabili. La poesia d'Ovidio sopravvive, la vita d'Ovidio è stata miserevole a causa dei potenti. La poesia di Mandelstam vive sempre ed il poeta è stato assassinato dal tiranno ch'egli ha osato nominare. Oggi, ovunque nel mondo, la letteratura continua ad opporsi alla tirannia - e non in maniera polemica, ma negando la sua autorità, continuando per la propria strada, dichiarando la propria indipendenza. Il meglio della letteratura resterà, ma non possiamo aspettare che il futuro la liberi dalle catene della censura. Molti autori perseguitati pure sopravviveranno, in un modo o nell'altro, ma noi non possiamo attendere in silenzio la fine della loro persecuzione.

Il nostro Parlamento degli scrittori esiste per battersi a favore degli autori oppressi e contro tutti coloro che perseguitano loro e le loro opere, e per rinnovare senza fine la dichiarazione d'indipendenza, senza la quale la scrittura è impossibile: e non soltanto la scrittura, ma il sogno, e non soltanto il sogno, ma il pensiero, e non soltanto il pensiero, ma la libertà stessa.

Parlement international des écrivains,
120, rue Hotel des Monnaies, B-1060 Bruxelles
fax: +32.2.534 45 59;
e-mail: int_parliament_of_writers@compuserve.com

I diritti d'autore di questo testo apparso originariamente su «Libération» (3 Febbraio 1994) appartengono a Salman Rushdie-Pie

di Dag Henrichsen

Esiliati in patria: africani nella Germania nazista

Amburgo 1944: la famiglia Bertini, d'origine italiana e di confessione ebraica, è oggetto di crescente persecuzione da parte delle autorità locali e d'isolamento sociale da parte della classe operaia del distretto di Barmbek. Le sole razioni di cibo che può ottenere sono assicurate da "Mickey di Barmbek". Quando la madre ebrea della famiglia è colpita da un ordine di deportazione, agli inizi del 1945, Mickey suggerisce che si rifugino presso il suo principale, proprietario di una compagnia di trasporti che approvvigiona l'esercito tedesco con cibo ed equipaggiamenti. La famiglia rifiuta cortesemente l'offerta e si rifugia in una cantina vicino ai binari ferroviari, nulla più di un ricovero buio ed umido: qui sopravvive ai bombardamenti della città da parte delle forze alleate, fino a che l'esercito americano non libera Amburgo a metà del '45. Quando la famiglia può abbandonare il suo nascondiglio, è di nuovo Mickey che l'aiuta a sopravvivere. È ancora lui che si adopera per i documenti per l'emigrazione di tutta la famiglia negli Stati Uniti e, nuovamente, i Bertini declinano cortesemente e perdono definitivamente i contatti con lui.

Mickey alias Hans Massaquoi

Mickey era quello che l'ideologia nazista definiva come un bastardo: figlio del console generale liberiano ad Amburgo dopo la prima guerra mondiale e di un'infermiera tedesca. Il suo vero nome era Hans Massaquoi ed era quanto di più simile ad un "negro purosangue" prima della guerra, e ad un GI (*Government Instruments*), quando gli americani hanno preso Amburgo. Come scrive Rodolfo Giordano nella sua opera autobiografica *I Bertini*, Mickey inizialmente era un membro della Hitlerjugend (l'organizzazione giovanile hitleriana) dalla quale è stato espulso durante gli anni '30. A dispetto di ciò, egli era piuttosto rispettato fra i giovani, suoi vicini a Barmbek. Sua sorella Fatima, a quel tempo, era studentessa all'Università di Amburgo e lettrice all'Istituto di lingue africane, così come lo era stato suo padre negli anni '20. Nel 1936, Fatima si iscrisse all'Università di Ginevra, mentre Mickey rimase ad Amburgo, impegnato nell'apprendistato come fabbro. Fu allora che strinse un'intima amicizia con Romano Bertini, fratello di Ralph. Quando i bombardamenti delle forze alleate ebbero inizio, Romano e Mickey, entrambi nella loro tarda adolescenza, sognavano di fuggire e d'emigrare: «A che luogo apparteniamo, buon Dio, a che luogo apparteniamo noi?». Fu questa amicizia tra un afro-tedesco ed un ebreo italiano che permise ai Bertini di sopravvivere.

Africani in Germania

Le vite e le esperienze di africani che vissero nella Germania nazista sono state a malapena considerate. Farlo richiede l'abilità di un agente investigativo, ed una approfondita conoscenza dei paradossi e delle ambivalenze della politica nazista, nonché

delle attitudini del popolo tedesco verso le proprie colonie africane d'un tempo. Un piccolo numero di africani viveva in Germania almeno dal XVIII secolo. Dal tardo XIX in poi, il loro numero era andato crescendo, in parte perché la Germania aveva di recente acquisito nuove colonie africane e per i vitali collegamenti commerciali di città portuali come Amburgo, in parte per la popolarità dei *Völkerschauen* (le esibizioni in pubblico di africani nei giardini zoologici o durante le fiere), ed in parte a causa dello sviluppo di una diversa industria dell'intrattenimento, ma, per la maggior parte, gli africani in Germania vi vivevano permanentemente ed avevano sposato donne tedesche. I loro figli dopo la prima guerra mondiale erano divenuti la prima generazione di un piccolo numero di afro-tedeschi, con piena cittadinanza. Fra loro c'erano i nati da quelle relazioni tra donne tedesche e tiratori senegalesi, parte del reparto africano dell'esercito francese dislocato nel Rhineland fino ai primi anni '20.

Anche dopo la prima guerra mondiale, un piccolo numero di soldati africani si è stabilito in Germania. Questi erano ascari giunti dalla ex-Africa orientale tedesca (attuale Tanzania); altri erano arrivati dall'Africa occidentale, e precisamente da Camerun e Togo. Alcuni di loro avevano accompagnato gli ufficiali tedeschi in Germania ed evidentemente avevano trovato più conveniente emigrarvi che ristabilirsi nelle proprie comunità in Africa, ora sotto dominio britannico. Altri uomini erano stati attendenti di soldati tedeschi (i cosiddetti *Bambusen*) ed erano stati dislocati nella colonia tedesca dell'Africa del Sud Ovest (Namibia attuale) e, almeno inizialmente, avevano continuato a servire i loro padroni in Germania. Anche questi uomini avevano ottenuto la cittadinanza tedesca, si erano sposati e, dai tardi anni '20, vivevano come sarti a Lipsia o come maggiordomi, artigiani, lavoratori, lettori o artisti a Berlino o ad Amburgo.

Negli anni '30 c'erano diverse centinaia di "africani", che avevano abbandonato le ex-colonie tedesche e giovani donne e uomini afro-tedeschi. A differenza delle ben più vaste comunità indiane in Germania, tra i cui membri si annoveravano studenti, lettori o bottegai, o della piccola comunità cinese d'Amburgo, dedita soprattutto al commercio, si potevano trovare africani impegnati in ogni sorta d'occupazione. Sebbene fossero parte consistente dell'incipiente comunità internazionale nei maggiori centri urbani, gli africani erano oggetto di una discriminazione sociale di tipo particolare. L'ideologia prevalente dell'igiene razziale trovava continuo sostegno in visioni apocalittiche di «una marea crescente di colore contro la supremazia mondiale bianca» (come recita il titolo di un libro piuttosto popolare allora, dell'americano Lothrop Stoddard, del '21), che si radicavano facilmente sul terreno estremamente ricettivo di una Germania resa particolarmente sensibile dalla guerra recente. La resistenza propagandista di politici, intellettuali e media tedeschi contro l'occupazione del Rhineland da parte dell'esercito francese era combattuta molto efficacemente col motto pubblicitario *Schwarze Schmach* ("pericolo nero"), giocando così sulla creazione di stereotipi di africani quali portatori di malattie trasmesse sessualmente, e sfruttatori contaminati di "vergini" tedesche. Obiettivo di tale stereotipizzazione, accanto alla discriminazione sociale che l'accompagnava, erano tanto gli africani che gli afro-tedeschi. Una delle prime misure prese dal regime nazista provvide alla sterilizzazione forzata di molti afro-tedeschi nel 1937.

Terrore fascista contro i negri

Una tra le prime vittime del regime nazista non fu altri che il

famoso panafricanista George Padmore. Viveva ad Amburgo durante i primi anni '30, dove creò la prima sezione locale del Comitato dei Lavoratori Negri e del giornale *Il Lavoratore Negro*, con l'appoggio del partito comunista locale. Lo scopo era quello di mobilitare gli uomini di colore tra portuali ed operai del settore navale. Nel maggio 1933 il giornale, sotto il titolo «Terrorre fascista contro i Negri in Germania», riportava che Hermann Göring, appena nominato Primo ministro prussiano, aveva «ordinato ai suoi uomini di radunare tutti i negri e di deportarli dalla Germania. Fra i primi ad essere arrestati c'era il compagno Padmore, il leader militante nero. Padmore è stato trascinato fuori dal suo letto dalla polizia nazista ed è stato imprigionato per due settimane», dopo le quali fu deportato. Durante la seconda guerra mondiale Padmore visse a Londra da dove relazionò sul bombardamento perpetrato dalle forze aeree tedesche con le V1.

L'invenzione dell'africano fedele

Questo rapporto era, almeno in parte, propagandistico. Ideologi nazisti ad alto livello, infatti, si erano accorti di quali sarebbero state le potenzialità propagandistiche implicite nell'invenzione del "fedele africano", al fine di guadagnare il sostegno dei circoli coloniali tedeschi e fra le popolazioni africane delle ex-colonie. Come scrisse Martin Bormann, segretario di Rudolf Hess, vice di Hitler, in una lettera al ministero degli Affari Esteri nell'ottobre del '35: «So che il Führer non vuol vedere i negri delle ex-colonie tedesche, che combatterono per la Germania, sperimentare le difficoltà d'ottenere lavoro e pane. Sono tentato di emanare istruzioni in merito agli uffici del nostro partito. Comunque, rimane la difficoltà d'accertare se l'individuo fosse un leale negro delle colonie o meno».²

Fu così che, cavalcando la nuova ondata nostalgica nei confronti del passato coloniale, condivisa dalla generalità del pubblico tedesco e dalle numerose società coloniali, dai club di ex-coloni, dai funzionari del partito e dell'amministrazione, nonché dalla stampa coloniale, si costruì l'immagine dell'ascaro fedele, che combatteva - ed avrebbe combattuto - al fianco del suo *Kamerad* tedesco.

Mohamed Hussein

Mohamed Hussein era uno dei fedeli camerati africani. Nato nel 1904 a Dar es Salaam, figlio di un ascario sudanese, e ferito durante la guerra coloniale nell'Africa orientale nel 1917, giunse in Germania nei primi anni '30. Inizialmente cameriere e lettore al Seminario Orientale di Berlino, nel 1936 era un ballerino nel distretto dello spettacolo di Amburgo, St. Pauli. Il suo uditorio era composto da marinai tedeschi ed ex-coloni che centellinavano i loro cocktail in un bar decorato da alberi di palma, oggetti etnografici e con un vero leone. Un tale ambiente e la presenza di Hussein nutrivano la "memoria", fra il pubblico del tempo in cui la Germania era ancora una potenza coloniale.³

Nello stesso anno in cui Hussein si esibì durante una festa di caccia a Plauen, con un gruppo di africani, in un *Völkerschau* organizzato dalla Società degli Affari Nativi di Berlino, fu riportato: «Incredibile ed emozionante fu la sua delizia quando egli incontrò all'improvviso il suo ex-ufficiale dopo quasi due decenni. Pure questi si è commosso per questo inaspettato incontro. Per ore alla fine essi conversarono in kiswahili, la lingua dell'Africa orientale, scambiando i loro ricordi. Camerati che furono un tempo, continuavano ad esserlo dopo la guerra (...). Ufficiale ed ascario, due combattenti per la Germania su un fronte lontano ed in un mondo ostile».⁴ Sentimenti veri? Forse sì, se si dà credito ad un rapporto nella stampa dell'ottobre del

1939, secondo il quale Mohamed Hussein, all'annuncio alla radio della dichiarazione di guerra inglese alla Germania, si sarebbe immediatamente presentato al Deutscher Kolonialkrieger-Bund (Società tedesca Coloniale dei membri delle Forze Armate) per essere accettato nuovamente come un soldato nell'esercito tedesco.⁵

Re-africanizzati ed esiliati nella loro patria d'elezione

Ci furono evidentemente africani ed altri stranieri residenti nella Germania nazista che per ragioni politiche ed altre ragioni sostennero sia l'ideologia nazionalsocialista, sia la politica espansionista del Terzo Reich. Nel caso di africani ed anche di indiani, l'attitudine nei confronti della propaganda tedesca anti-britannica era condizionata dal legame con i loro paesi d'origine. Eppure, affrontare la vita quotidiana nella loro nuova patria, la Germania, rendeva viepiù difficile per loro sostenere il governo nazista. Bruce Kwassi, un togolese che risiedeva in Germania dal 1896, nel 1939 fece la seguente rivelatrice dichiarazione: «Quindi, c'è stata la mobilitazione nazionale (nel 1933). Da allora conosciamo e sentiamo molto chiaramente, che non siamo più desiderati in Germania. Gli ebrei stanno per essere espulsi, i negri stanno per essere rispediti nel loro continente d'origine. E va bene, noi ce ne andremo! Ma non ci si può accusare allo stesso stregua degli ebrei. Noi africani dalle ex-colonie tedesche non siamo stati coinvolti nella politica interna della Germania, né abbiamo cercato di trarre profitto dalla guerra e dall'inflazione».⁶ Vero credo, propaganda o semplicemente una strategia al fine di convincere l'amministrazione a sostenerlo? Bruce Kwassi disse anche questo nella sua lettera all'amministrazione: «Noi africani non siamo coscienti d'aver prodotto un qualche danno alla razza bianca in generale ed al Reich in particolare. Non siamo mai venuti come conquistatori in Europa e non abbiamo mai mosso guerra all'Europa o cercato di sfruttarla. È stata l'Europa a venire in Africa!»⁷

Dopo il 1933 africani ed afro-tedeschi hanno perso la loro cittadinanza figurando come *staatenlos* (apolidi). Hanno progressivamente perduto il loro lavoro, trovando nicchie di sopravvivenza nel settore dello spettacolo, specie negli studi cinematografici berlinesi, dove alcuni poterono sopravvivere alla seconda guerra mondiale. Alcuni divenuti parte del citato *Völkerschau*, altri come Harry Mambo, che era stato ferito a Verdun durante la prima guerra mondiale e che ballava ora una "tipica danza di guerra africana" di fronte ad un entusiasta pubblico tedesco, mentre Josef Boholle del Camerun, che aveva vissuto a Berlino dal 1899 come falegname, era divenuto ora un'attrazione «danzando con le sue conchiglie di cauri». La Società degli Affari nativi di Berlino, con l'appoggio finanziario di ministeri vari, aveva inscenato questo *Völkerschau* per controllare i movimenti di africani in Germania, ed assicurare loro un magro guadagno. Nel fare questo, reinventarono l'Africa per gli africani ed allo stesso tempo esiliarono afro-tedeschi ed africani tedeschi nel loro stesso paese di residenza.

Questo particolare *Völkerschau* viaggiò attraverso le province tedesche fino al 1940, quando fu sciolto per ovvie ragioni: la propaganda bellica tedesca era nuovamente insorta contro il "pericolo nero" rinfocolata dall'impiego di soldati africani dalle forze alleate. Membri del *Völkerschau* fronteggiavano adesso un futuro sempre più squallido come centinaia di migliaia d'altri. Alcuni, secondo il segretario del *Völkerschau* parlavano apertamente di suicidarsi. Alcuni, dopo il 1943, furono internati in campi di lavoro, mentre qualcun altro, come Mickey, poteva contare sull'appoggio di individui tedeschi pur aiutando con-

temporaneamente altri in difficoltà.

Per la maggior parte degli africani i documenti d'archivio si fermano qui: essi scomparvero inghiottiti dalla catastrofe, ed il loro destino rimane ignoto. Pochi, come Juma bin Abdallah, nato nel 1890, ascaro durante la prima guerra mondiale e residente dagli anni '30 ad Amburgo insieme con la moglie cinese, insegnando lingue africane, riapparvero dopo il secondo conflitto mondiale. Egli poté esercitare nuovamente come lettore e morì "soltanto" nel 1952.⁸

Dag Henrichsen, storico namibiano, è ricercatore presso il Namibia Resource Centre e la Southern Africa Library del Basler Afrika Bibliographien (Svizzera)

traduzione dall'inglese di Cristiana Fiamingo

Note:

- 1- R. Giordano, *Die Bertinis*, Fischer Verlag, Frankfurt 1985.
- 2- Bundesarchiv, *Abteilung Potsdam-Berlino*, RKA 10.01, 6383, p.330 (copia).
- 3- *Deutsche Kolonial-Zeitung*, 1935, p.187.
- 4- *Afrika-Nachrichten*, 9, 1936, p. 229.
- 5- *Afrika-Nachrichten*, 10, 1939, p. 270.
- 6- Bundesarchiv Potsdam Berlino, RKA 10.01, 7562, p. 97.
- 7- *Ibidem*, p. 94.
- 8- Ulteriori letture: K. Oguntoye et al. (eds), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Orlanda Verlag, Berlin 1991; E. Forgey, *Die grosse Negertrommel der kolonialen Werbung: Die Deutsche Afrika-Schau 1935-1943*, in «WerkstattGeschichte» n. 9, Ergebnisse Verlag, 1994, pp. 25-33; A. Selmeçli e D. Henrichsen, *Das Schwarzkommando. Thomas Pynchon und die Geschichte der Herero*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 1995; G. Hoepf (ed), *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, Zentrum Moderner Orient, Berlin 1996.

Collana "Melting Pot"

È possibile prenotare in libreria *Dm Dm Epopea kurda* di Erab Shamilov, l'ultimo volume della collana pubblicata da Aiep Editore (distributore per l'Italia: Diest di Enrico Vigna, via Cavalcanti 11 - 10132 Torino - tel. 011. 89.811.64).

Finalmente la casa editrice è in grado di presentare un'opera letteraria kurda, tradotta da Shors Surme, giornalista e scrittore, punto di riferimento per la conoscenza in Italia della cultura del suo popolo.

Si tratta di un poema epico, ambientato in un luogo non definito del grande Kurdistan all'inizio del XVII secolo; la lotta per l'affermazione della identità e indipendenza contro i tentativi di invasione provenienti dai dominatori turchi, ad ovest, e dal poderoso esercito persiano, ad est, rispecchia e traspone situazioni che mantengono purtroppo ancora oggi tutta la propria drammatica attualità. Il testo, tradotto dalla lingua kurda scritta in alfabeto arabo, è stato pubblicato a Baghdad dalla locale Accademia Kurda (oggi forzatamente chiusa); il romanzo viene ritenuto patrimonio culturale del popolo kurdo.

È possibile richiedere l'invio gratuito del catalogo dei libri di Melting Pot direttamente a:

Aiep Editore

fax 0549.99.03.98

e-mail aiep@omniway.sm

Goli Taraqqi (Teheran, 1939) è una delle maggiori scrittrici iraniane contemporanee. Figlia di un noto intellettuale, laureata in filosofia, materia che ha insegnato all'Università di Teheran negli anni '70, G. Taraqqi ha esordito come scrittrice nel 1969 con la raccolta di racconti brevi *Anch'io sono Che Guevara*, seguita nel 1973 dal romanzo *Il sogno invernale*, in cui indaga le personalità di un gruppo di amici servendosi del simbolismo junghiano. Il servirsi di un io-narrante maschile, sempre colorato di forti elementi autobiografici è una peculiarità della prosa dell'autrice.

G. Taraqqi sembra incarnare in sé il senso di essere l'Altro, l'Estraneo, lo Straniero, un senso d'estraneità che confluisce nell'esilio prima da sé stessa e poi dal suo paese. Immediatamente dopo la rivoluzione del 1978-79, infatti, G. Taraqqi è emigrata con le due figlie in Francia, dove il suo racconto *La grande padrona dell'anima mia*, (autobiografico e contemporaneo resoconto di come il protagonista, un docente dell'ateneo di Teheran, vive con angoscia gli avvenimenti della rivoluzione) immediatamente tradotto in francese, aveva ottenuto un prestigioso premio letterario.¹ Nella capitale francese G. Taraqqi ha continuato l'attività letteraria e da anni lavora ad un romanzo che dovrebbe intitolarsi *Lo strano comportamento del signor A. in terra straniera*, dedicato all'infelice vita di un iraniano esiliato a Parigi. Nella prosa di G. Taraqqi, il ricordo dell'Iran e della sua infanzia affiorano continuamente, anzi, spesso sono l'essenza della narrazione stessa, come accade nel presente racconto.

Una nevicata a Parigi scatena un'ondata di ricordi nell'autrice: la sua infanzia a Teheran, città che d'inverno s'ammanta di neve assai più che la nordica capitale francese, l'estesa famiglia che a volte la neve costringeva piacevolmente alla prigionia a casa sua, situata nel quartiere chic di Shemiran e, soprattutto, il ricordo di un autista dell'autobus che la riconduceva a casa da scuola, e per il quale l'autrice covava una passione infantile. Il ricordo è anche legato ad una broncopolmonite contratta proprio durante un rigido inverno e che l'aveva quasi condotta alla soglia della morte e quindi, per la prima volta, a Parigi, dove il padre l'aveva mandata perché convinto della superiorità dei medici francesi rispetto a quelli locali.

Ora, da adulta, nuovamente a Parigi dove ha trascorso anni in esilio, in costante bilico, ma anche confronto, tra il mondo orientale e quello occidentale, l'autrice sembra riabilitare la sua cultura originaria: e lo fa dando voce a lei bambina che scopre in piccoli dettagli le ragioni del contrasto tra la classe dominante - cui lei apparteneva - e il resto della popolazione nell'Iran del pre-rivoluzione. Nella rivisitazione della sua infanzia, la mamma perennemente avvolta dal profumo francese e il padre autoritario e convinto assertore della supremazia del progresso del mondo occidentale su quello autoctono si contrappongono al rozzo ma sensibile autista nel cui immaginario potere taumaturgico la bambina confida per la propria guarigione. In questo simbolismo apparentemente debole e superficiale, voluto così perché visto con occhi di bimba, sta la critica di G. Taraqqi della classe di cui lei faceva parte e l'avvicinamento a quel nuovo Iran che si è formato dopo la rivoluzione. Qui il canto dell'esule non è solo nostalgia del mondo da cui si è lontani, ma ripensamento critico, espresso in una struggente elegia.

racconto

Il dente d'oro del signor 'Aziz, ovvero, l'autobus per Shemiran

Traduzione dal persiano e cura di Anna Vanzan

L'autobus n. 70 è partito senza di noi. La mia bambina l'ha rincorso per qualche passo, ma s'è fermata scoraggiata prima di arrivare alla curva. Dobbiamo aspettare il successivo.

Improvvisamente s'è messo a nevicare. I fiocchi di neve danzano nell'aria come polvere brillante. Una piacevole calma s'è impossessata dell'usuale trambusto della città. Tutto è bianco e placido. I passanti, come spettri, scompaiono nella foschia, e non si vede altro che i contorni incerti degli alberi e delle case circostanti. Sono otto anni che abitiamo a Parigi, e questa è la prima volta che vediamo una simile nevicata. Le parole di mia nonna mi ronzano nelle orecchie: «Gli angeli stanno pulendo casa. Spolverano le nuvole e sbattono i tappeti del cielo». Penso agli inverni a Teheran, agli alti monti innevati dell'Elburz sveltanti sotto il cielo azzurro, ai tristi alberi spogli entrati in letargo, sprofondati nel sogno del ritorno degli uccelli migratori. Ai tempi della mia infanzia, quando cominciava a nevicare sembrava non dovesse mai smettere. Sabato, domenica, lunedì, contavo i giorni. Martedì, mercoledì, giovedì continuava a nevicare: dieci centimetri, venti centimetri, mezzo metro, finché non si gelavano anche le porte della scuola che veniva chiusa per una settimana.

Che allegria, che incredibile felicità! Una settimana di mattinate in cui si poteva rimanere a letto, una settimana di giochi nel vicolo con gli innumerevoli cugini e cugine, una settimana senza la paura di vedere la direttrice o d'incontrare il mio arcigno maestro di matematica, senza leggere tediosi libri e senza compiti scritti. Una settimana senza imparare a memoria lunghe poesie senza senso e senza fare esercizi di calligrafia con l'inchiostro nero e il calamo. Libera dalle grinfie di lezioni e scuola, sette giorni di libertà e di gioco.

Che gioia era, quando avevamo ospiti e le strade erano bloccate dalla neve e tutti dovevano fermarsi a casa nostra per due o tre notti. Fra gli ospiti fissi di casa nostra c'era la mia cara nonna dalla figura sottile. Pregava da mane a sera, chiedendo per noi fortuna, denaro, salute e vita lunga.

Un'altra ospite era Bibi Jan, sua sorella maggiore, sorda e svanita. Scambiava me per mio fratello, mio fratello per uno dei nostri cugini, mio cugino per il figlio del nostro vicino e questi per me!

Zia Azar era un'altra ospite, i cui figli, dei veri monelli, erano sempre in corridoio a saltare la cavallina, o ad arrampicarsi su

porte, muri e alberi come delle scimmie selvagge, ululando, o a fare lo scivolo sul corrimano delle scale.

Altro ospite era zio Ahmad Khan, il dentista più gentile del mondo, che non amava estrarre denti. Ogni volta che qualcuno di noi piangeva, gli si bagnava il volto di lacrime.

Poi c'era mio zio più vecchio, ex ufficiale d'artiglieria: aveva una tal paura dei cavalli, dei fucili e dei cannoni che aveva appeso l'uniforme da soldato prima ancora di prestare servizio, s'era messo un grembiule da donna ed era rimasto a casa. Preparava delle marmellate squisite e confezionava a ferri maglie multicolori. In fine, c'era la signora Tuba, grassa e pigra, che conosceva delle storie stranissime e aveva a che fare con geni e spiriti. S'intendeva di magia ed eseguiva giochi di prestigio per noi.

Tutti questi personaggi rimanevano con noi finché la neve non si scioglieva. Io amavo le stanze piene di gente, con i piumini stesi l'uno accanto all'altro sul tappeto e i tavoli con cibi vari: anfore di sorbetto, coppe piene di semi di melograni, vassoi di riso alle verdure, pistacchi, *sowhan*,² *gaz*³ d'Isfahan, e il delizioso *baklava*⁴ fatto da mia mamma.

Che gioia era quando migliaia d'odori inebrianti s'innalzavano dagli angoli di casa serpeggiando per i corridoi: odore del fumo della pipa ad acqua di mia nonna, del vapore del decotto di Bibi Jan, dello zafferano sul riso caldo mischiato a quello della cannella, del cumino, dell'acqua di rose e delle cipolle saltate, della carne mezzo arrostita sui carboni ardenti.

Quanto mi piaceva addormentarmi fra il brusio dei discorsi degli adulti e le loro risate soffocate che giungevano dalle stanze vicine. Ascoltavo il morbido suono del *tar*⁵ del mio zio più giovane, e il dolce mormorio di zia Azar, e il tac tac delle ciabatte di mia mamma sulle scale, e prendevo sonno. A mezzanotte mi svegliavo. Vedevo che i grandi erano ancora svegli, e le luci accese, e in cucina vi erano ancora andirivieni e rumore di pentole. Riprendevo sonno, un sonno più leggero del volo di un aquilone briccone. Anche questa sera, mentre osservo la neve, provo la stessa contentezza ed eccitazione di quand'ero bambina. Anche mia figlia è eccitata, piroetta, balla, fa palle di neve con le sue manine e le getta intorno. Continua a correre in mezzo alla strada spazientita a vedere se l'autobus n. 70 arriva. La sua impazienza mi ricorda i battiti del mio piccolo cuore quando, nel pomeriggio, dopo la scuola,

fram men ti

me ne stavo con gli occhi puntati all'imbocco della strada contando i minuti aspettando di vedere il mio amico, il signor 'Aziz.

Chino la testa indietro, apro la bocca finché un fiocco di neve s'appoggia sulla mia lingua. Che buon sapore e odore ha! Come mille petali di gelsomini che piovano dai giardini celesti. Mi sembra che i piedi mi si stacchino da terra mentre io nuoto nell'aria, in una specie di bolla di vetro che un soffio spedisce indietro nel tempo.

Ho dieci anni, e sto aspettando l'autobus per Shemiran al crocevia vicino alla scuola. La nostra nuova casa sta dall'altra parte del mondo. Viviamo oltre alle colline in una casa isolata in mezzo al nulla. Molte sere udiamo l'ululato degli sciacalli, e mia mamma ha paura. Anche il cuoco, Hasan, ha paura, e si fa il letto nel corridoio dietro alla porta della camera di papà. A me piace stare nel mezzo di un deserto, e non ho paura dell'immensa riserva d'acqua, né della vasca piena di rane, né delle ombre nere degli alberi che assomigliano a persone malvagie, e mi sono costruita una casetta con delle lenzuola vecchie in giardino dietro ai bossi.

Nessuno riesce a scovarmi. Nascondo il cibo sotto i mattoni e seppellisco i compiti in cui ho riportato brutti voti per paura di mia mamma.

I pioppi sono i miei compagni di gioco: ognuno di loro ha un nome, i più alti sono maschi. Quando torno da scuola, getto in un angolo la cartella e corro da loro a raccontare tutto quello che è successo. Mostro loro i miei disegni e leggo ad alta voce brani dal mio libro di persiano. Alcuni di loro sono dei somari e sbadigliano. Altri sono invidiosi e maleducati e non m'ascoltano. Quelli che sono amici miei li bacio e appiccico le mie gomme masticate sulle loro foglie. Bastono quelli che parlano alle mie spalle e lego con delle corde i loro rami.

Quando vado alla scuola Firzukuhi con l'autobus impiego più di un'ora. Mio fratello maggiore ha il permesso di andare e tornare da solo. Ma io devo dare la mano a Hasan e non posso fare neppure un

passo senza il suo permesso. Questi sono gli ordini di mia mamma. Ma io faccio tutto quello che voglio e se il signor Hasan dice qualcosa a mia mamma lo concio per le feste: infatti so che la chiave della dispensa che si crede sia andata persa è invece nell'interno della sua giacca, e quando mia mamma non c'è, lui ruba manciate di lenticchie, riso, e cereali dai loro sacchi e li mette in una scatola che poi nasconde nel retro del gabinetto in fondo al giardino e si porta via nel suo giorno libero. Ecco perché non c'intralciamo, siamo pari.

Alle quattro finisce la scuola e Hasan viene a prendermi e aspettiamo l'autobus per Shemiran all'incrocio. Oggi nevica, fiocchi di neve grossi come sotto tazze.

Tutto s'è fatto bianco e Hasan sta accanto al muro come uno spettro. Ha la faccia simile ad un lembo di nuvola trasparente, una di quelle nuvole che vedo in cielo di notte, e so che sono persone che hanno vissuto migliaia d'anni fa. Alcune di loro portano corone e lunghe barbe e vanno veloci a dorso di cavallo. Se uno guarda attentamente la luna, ci può scorgere un bimbetto seduto con le gambe rannicchiate, e la testa sulle ginocchia, che piange: per quanto lo mostri a quello sciocco di mio fratello, non riesce a vederlo.

Mia mamma ha paura della luna piena e mi dice di non fissare le stelle. A volte i grandi draghi che vivono in cielo escono dal blu profondo per sprofondare nella via lattea. Quando lo dico a Hasan, lancia un grido, si butta la coperta in testa e prega ad alta voce.

L'autobus per Shemiran non si vede. Sono felice, e gioco a far gli scivoloni in mezzo alla strada. Do un calcio agli alberi così la neve che sta sui rami mi cade in testa. Hasan, che ha sottobraccio il mio cestino del pranzo, sta tremando, e dalla bocca gli esce un vapore esanime. Calza scarpe smesse da mio padre: gli sono grandi, così grandi che lo spazio dietro al tallone gli si è riempito di neve. Anche le sue mani sono piccole, e i guanti di mia mamma non gli vanno bene, gli ballano. Uno poi è di pelle vinaccia, e l'altro di pizzo nero. La notte di capodanno mio padre dà ordine che si compri per tutti una giacca, una camicia, delle scarpe, calze e biancheria nuovi. Ma Hasan non indossa i suoi indumenti nuovi, li mette in valigia e li porta con sé al villaggio a fine estate. Oppure li vende, e nasconde i soldi ricavati nel tubo del riscaldamento di camera sua. Io sono la sola a saper dove nasconde i suoi

soldi, ma non li tocco, ho promesso.

Si sente in lontananza il motore dell'autobus. Hasan balza su, e io guardo, felice e preoccupata, questa baracca bianca che viene verso di noi balzellando. Mi dico: «Se fa i fari salgo, altrimenti aspetto quello dopo, anche se Hasan gela, mia madre dà di matto per la preoccupazione e io muoio di fame e di stanchezza».

Ecco un segreto che nessuno conosce, nessuno. A parte me e il signor 'Aziz. Neppure Hasan n'è a conoscenza e non sa perché a volte non salgo sull'autobus per Shemiran: se l'autobus non fa i fari non è quello del signor 'Aziz. Allora scappo via gridando e ignoro le proteste di Hasan. Più di una volta ha minacciato di dirlo a mia mamma e io ho tirato fuori la storia della chiave della dispensa che sta nell'interno della sua giacca. Allora mi lascia in pace.

L'autobus che da lontano lampeggia tre volte è quello del signor 'Aziz. Ogni sera, al momento di dormire, invece delle tre preghiere che mi ha insegnato mia mamma, dico: «Io non andrò su nessun autobus che non sia quello guidato dal signor 'Aziz». È una promessa che ci siamo fatta assieme, valida fino al giorno del giudizio universale. Ovviamente è una promessa muta. Non ne ho mai parlato con il mio grosso amico, più alto di mio padre, la cui faccia spaventa pure i poliziotti: non ne ho il coraggio.

I fari dell'autobus lampeggiano e si spengono da lontano e il mio cuore volteggia come una trottola. Si ferma, salgo, Hasan va un po' più avanti. Il signor 'Aziz mi guarda, e risponde al mio saluto con i suoi occhi gonfi e arrossati. Ha i capelli grassi e ricci. Hasan dice che ha una permanente di quelle che durano sei mesi. Ha le sopracciglia nere e dei baffi folti che gli coprono tutta la bocca. Mi siedo sul sedile dietro a lui, mentre Hasan va in fondo all'autobus, la parte più calda, e una volta seduto prende sonno. Ci sono pochi passeggeri e tutti pisolano. Da scuola a casa è un bel viaggio, soprattutto d'inverno, quando nevica, e le macchine senza catene scivolano e bloccano il passaggio per la strada. Il più delle volte il signor 'Aziz è stanco e sbadiglia: l'odore del suo alito è più forte della tintura di iodio che mia mamma mi mette sulle ginocchia sbucciate. Mi vengono le vertigini, lo stomaco mi brontola. Mi guarda nello specchio e mi fa le boccacce: gonfia le guance, arriccchia il naso, fa lo strabico. Mi metto la mano sulla bocca per non far sentire ai viaggiatori le mie risa. Dentro mi sento un po' agitata: il mio amico sembra un

demone, e i bambini piccoli hanno paura di lui. Ha le mani e la parte alta del petto tatuate. Da un orecchio gli parte una grossa linea violacea che arriva fino al collo, come se qualcuno avesse voluto sgozzarlo. Mia mamma non sale mai nell'autobus quando c'è lui. Lei ha la sua macchina con l'autista, ma sa che al mondo ci sono anche autisti come il signor 'Aziz e ne ha paura. Non le piace che vada a scuola in autobus, ma questo è l'ordine di mio padre, e non si può disobbedirgli.

Hasan continua a dormire accovacciato su una sedia in fondo all'autobus.

Un'arietta gelida penetra dentro attraverso un vetro rotto e i passeggeri sono ghiacciati. Il signor 'Aziz si toglie la giacca e me la mette sulle gambe. La giacca puzza. Vorrei che gli altri passeggeri notassero che sto toccando orgogliosamente il colletto sporco della giacca. Le mie dita prendono uno strano odore, un odore che a casa mia non esiste, e neppure a casa degli zii. Non è neppure odore animale, di cane, o di gatto, né di capra o pecora. È un odore che viene da un buco del mondo sconosciuto, odore di tutte le cose cattive che non si devono fare e di cose che adesso non si può neppure conoscere.

L'odore di mia mamma è diverso da tutti gli altri. È odore di profumo e cipria francesi, delle attrici del cinema, delle riviste di moda, del viale Lalezar,⁶ e della sala da ballo del Caffè Shahrđari. L'odore di mia mamma è quello delle cose che devono ancora avvenire, l'odore del futuro e di tutte le cose belle che mi aspettano.

Con questa giacca sopra le mie gambe divento un'altra persona, una persona che non deve lavarsi, né fare bene i compiti, né essere la prima della classe; non devo avere enormi ciocche sui capelli, non devo salutare tutti con l'inchino, non devo recitare ad estranei ai ricevimenti le poesie impariate a scuola, ma non ancora memorizzate bene. Non devo eseguire la prima lezione di pianoforte - null'altro che la ripetizione di do-re-mi-fa-sol-la-si, ad una serie di parenti chiacchieroni e impazienti. Non devo partecipare alla gara per il bambino più bello e perderla.

Con la giacca del signor 'Aziz sulle gambe assomiglio a lui. Immagino d'aver tutto il corpo ricoperto di tatuaggi e i denti piombati in oro. Mi vedo girellare per le strade da sola ridacchiando come fanno le figlie della lavanderia Fatemeh. Mi vedo su una moto dietro al più bel ragazzo del quartiere mentre andiamo a

vedere un film di Tarzan.

Quando arriviamo alla fermata di Abshar, il signor 'Aziz si ferma, e la maggior parte dei passeggeri scende a bersi un tè alla caffetteria sulla strada. Io e Hasan non ci muoviamo. Prima di scendere, il signor 'Aziz prende un pacchettino dal cruscotto e me lo posa in grembo. Mi guarda allo specchio e mi fa l'occholino. Ha la faccia colma di gentilezza e di rughe morbide, come un pupazzo di stoffa. Il mio amico è il demone più buono del mondo. Dalle mani e dai piedi, dallo strano odore della sua bocca, dagli occhi arrossati, dalla sua giacca unta e vecchia, emana una specie di vapore trasparente, che mi circonda, e io, come un fiocco di neve, dentro a quel vapore magico mi sciolgo. È una tal sensazione di felicità che io desidererei rimanere così per mille anni, come una statua di pietra, senza diventare grande, senza cambiare.

Oggi il signor 'Aziz mi ha comperato delle ciliegie secche. Hasan, dal fondo dell'autobus, mi chiama e mi chiede che sto facendo. Non gli rispondo e conto velocemente le ciliegie. I passeggeri bevono il té in piedi, e il signor 'Aziz trangugia dei sorsi di acquavite dalla sua bottiglietta. Poi va dietro a un albero a far pipì. Non guardo, abbasso la testa e mangio velocemente le mie ciliegie. Ma lo immagino nella mia mente e le mie orecchie arrossiscono.

Ripartiamo, e arriviamo in Piazza Vanak con la lentezza delle formiche. A volte sobbalziamo indietro, le altre macchine scivolano e finiscono in mezzo alla strada bloccandoci. Si è fatto buio, e tutto il mondo è bianco. Hasan ha paura e continua a chiamarmi dal fondo dell'autobus. So che fra un po' gli si coprirà la faccia di lacrime. Ha le lacrime in tasca. Piange due o tre volte al giorno per niente. Mia mamma dice che il pianto di Hasan è come il coo-co-co della galline, ovvero dovuto a niente. Papà dice che Hasan è un somaro, e Hasan n'è contento, gli piace essere un somaro. Quando porta via i piatti, guarda contento la bocca di mio papà che mangia l'arrosto che lui ha preparato. È soddisfatto perché a mio papà piace la sua cucina.

Il vetro del mio finestrino è rotto e il vento freddo colpisce un lato del mio viso. Ho il torcicollo e la schiena gelata. Il signor 'Aziz mi guarda preoccupato attraverso lo specchietto. Ferma l'autobus. Colma il buco del mio finestrino con un giornale e degli stracci vecchi e poi si risiede al suo posto. Conosco il suo muto linguaggio. So che è in pena per me e vorrebbe che cambiassi posto. Mi pare

che mi dica con gli occhi: «Alzati, ragazzina testarda, prendi un malanno, va in fondo all'autobus che è più caldo. Ho paura che t'ammali». Anch'io gli rispondo con gli occhi: «No, non mi muovo dal mio posto, questa è la mia sedia e non la mollo».

Mi piace la preoccupazione del signor 'Aziz. La sua preoccupazione materna dimostra quanto egli tenga a me. Chiudo gli occhi, e viaggio con la mente fino ai tempi antichi dei grandi re. Al tempo in cui gli eroi fedeli, solo per dimostrare al loro signore la loro lealtà e dedizione, andavano a piedi nudi sui carboni ardenti o combattevano draghi dalle sette teste. L'autobus s'è fermato, la strada è bloccata. Il freddo regna sovrano. La parte destra del mio corpo è intorpidita, le estremità delle dita bruciano, non sento più i piedi. Ho la testa pesante, come una montagna piena di vento. Diventa prima grande e poi piccola. Sono congelata. Attraverso le mie palpebre mezze chiuse vedo delle ombre che danzano nella neve. Il naso mi cola, gli occhi mi bruciano. Improvvisamente, sento un lampo caldo, brucio e poi tremo di freddo e batto i denti. Lacrime scendono sul mio viso, veloci, e non posso farci niente. Il signor 'Aziz m'asciuga le lacrime sulle gote con le sue dita ruvide e mi sorride con la bocca chiusa. I suoi assistenti, che lo conoscono, dicono che ha tutti i denti d'oro. Non ci credo, chiedo a mia mamma. Ma a lei non piace la mia domanda, si arrabbia molto con me, e minaccia di punirmi severamente se guardo o parlo con gli autisti. Secondo mia mamma, solo la gente cattiva e di bassa estrazione ha i denti d'oro e sono tutti ladri e assassini e fanno cose cattive alle ragazzine. Non ci credo, e mi piange il cuore quando mia mamma si comporta male in questo modo e dice bugie. Come quando dice che zia Azar è grassa e brutta. Mi dispiace, perché mia mamma non sa un sacco di cose. Per esempio, non conosce le capitali di molti stati, e non conosce le nozioni più elementari di matematica. Nonostante ciò, è la mamma più bella e più cara del mondo: alla sera, prima d'addormentarmi, faccio finta di avere mal di pancia, così si siede sul mio letto, e io vorrei confessarle tutti i cattivi pensieri che ho avuto su di lei. Ma lei è sempre indaffarata, ha fretta e non dà ascolto alle mie parole: se poi sapesse che ascolto quello che lei e papà si dicono da dietro alla porta, mi punirebbe.

Il signor 'Aziz è stufo della neve e del traffico. Per quanto tenti di farsi strada,

fram men ti

L'autobus procede per alcuni passi ma poi deve fermarsi. Sembra che ci siamo persi in un deserto bianco. Il grido di Hasan m'arriva da lontano: si sta lamentando, dalla paura gli è venuto anche il singhiozzo. Anch'io mi sento strana, sento che mi sto ammalando. Le ciliegie mi hanno riempito lo stomaco, sento che sto per vomitare. Mi avvolgo attorno con entrambe le mani la giacca del signor 'Aziz, ho le vertigini, vorrei alzarmi, ma non ho forza nelle gambe. Apro la bocca ma non n'esce nessun suono. Tutto intorno è neve: l'intero autobus, l'intera città. Io sono congelata sotto quest'arco bianco. Mi sembra di essere congelata da anni. Solo i miei occhi bruciano, come due fornaci, e le mie lacrime che scendono velocemente, e la mia bocca, secca e amara che anela a un po' d'acqua. Acqua, acqua, acqua...

Una mano fresca che profuma di cipria e di crema mi sta accarezzando la fronte. Qualcuno mi recita delle preghiere all'orecchio e mi soffia sul viso. Attorno al mio letto stanno delle facce amiche e gli occhi scintillanti e dolci della zia Azar brillano sotto le luci. Mi arriva l'odore del decotto di Bibi Jan. Riconosco la morbidezza della mia coperta e delle mie lenzuola pulite, so che sono nel mio letto e che mia mamma mi sta accanto. Un senso di sollievo mi trabocca dal cuore. Mi viene sonno, e mi sogno di essere sulle spalle del signor 'Aziz che, come un tappeto volante, vola sopra le nuvole, e mi porta a vedere città lontane e sconosciute. Quanto vorrei aprirgli la bocca per vedergli i denti d'oro: ma peccato, le sue labbra sono chiuse come il coperchio di uno scrigno pieno di gioie.

Sono molto ammalata. Il dottor Kawsari viene tutti i giovedì a visitarmi. Ho dei rantoli in petto e la sera mi va su la febbre. Ogni volta che il dottore viene mi cambia le medicine, ma io sto peggio. Sono magra, emaciata, mi cadono i capelli. Mi hanno portato un altro dottore che tossisce più di me e le cui medicine non si trovano in nessuna farmacia. Giorni e settimane volano come il vento, mi sono dimenticata della scuola e delle lezioni. Passo le giornate dormendo e

tossisco anche quando dormo. Mia nonna è seduta al mio capezzale e intercala preghiere sottovoce. Se mi sveglio, mi racconta una fiaba, e m'imbocca col cucchiaino. Ogni giorno dalla mia finestra osservo gli alberi di cachi e i loro rami spogli, nudi. Conto i giorni che mancano alla primavera.

Ogni giorno, attorno alle quattro, vedo nella mia mente l'autobus per Shemiran che passa per il crocevia di fronte a scuola, e il signor 'Aziz che guarda sconsolato il mio posto vuoto e se ne va. Forse mi ha dimenticata, e adesso i dolci che metteva via per me nel cruscotto li dà ad un'altra ragazza. Mi si stringe il cuore per la gelosia e tossisco ancora di più. Mia mamma chiama immediatamente il dottor Kawsari e sento la voce di mio papà che dà ordine che mi si porti in Europa.

Quest'anno sarò bocciata. Piango, e zia Azar dice che non c'è nulla più importante della salute. Vorrei che l'estate arrivasse in fretta e che i ciliegi si riempissero di foglie e frutta. D'estate casa mia è più affollata che mai. La mia famiglia è come una gran tribù, ho decine di zie e zii e dozzine di cugini e cugine. Mio papà è il capo di questa tribù e tutti lo tengono in gran considerazione. Tutti i venerdì la tribù pranza a casa nostra e mia mamma chiede a più della metà di fermarsi per la notte. Dormiamo tutti assieme nel portico in giardino, noi bambini tutti in fila, i grandi un po' più in là sotto i pioppi, sui letti di legno sotto le zanzariere. Papà dorme da solo sotto la pergola: da ambo le parti scorre un ruscello, e il fruscio dell'acqua scorre nelle orecchie tutta la notte. La nonna dorme con noi bambini e ci sorveglia: accanto ad ognuno di noi mette un bicchiere d'acqua ghiacciata e sotto il guancialetto un pugno di gelsomini. Ci conta uno a uno e ci chiama per nome per essere sicura che ci siamo tutti. Mi piace il vivo silenzio della notte: conosco il battere del cuore della frutta matura e il respiro leggero di quella ancora fresca. Prima di addormentarmi conto le stelle e osservo le nuvole che hanno forme umane. Una di loro assomiglia al signor 'Aziz: mi chiama da lassù e mi fa gli sberleffi.

I miei cugini parlottano, e la nonna li bacchetta ai piedi con una lunga verga. Mio zio giovane russa, e i cani che stanno nelle rovine vicine latrano. Bibi Jan parla nel sonno e la signora Tuba si gratta tutta la notte. Uno dei bambini continua a fare puzze e la nonna si alza arrabbiata a chiedere chi è stato. Tutti

fanno finta di dormire, neanche un fiato...

Il sonno riempie gli occhi di tutti assieme al ronzio delle zanzare e al luccicare delle stelle. Nelle notti di pioggia, la nonna ci copre con un gran telo di plastica che tiene sempre sottomano. Io e i miei cugini ci stringiamo sotto quel grosso telo e come formiche sotto la terra ascoltiamo il tac-tac delle gocce di pioggia.

Da quando mi sono ammalata, sono prigioniera nella mia stanza. Ogni cosa mi spaventa. La Paura è dovunque, come fosse un uomo invisibile. A volte, di pomeriggio, quando gli adulti stanno facendo la pennichella, apre la porta e mi viene a trovare. A volte sta dietro alle finestre, oppure si nasconde sotto le gonne della mamma. Stamattina presto stava nello specchio, e sembrava mi stesse prendendo in giro. È la Paura che mi fa tossire.

Mamma ha perso la fiducia nel dottor Kawsari e ha buttato via le sue medicine. Lo zio che è medico dorme ogni sera a casa mia: con mia mamma sono d'accordo per farmi l'iniezione serale a turno. Papà pensa che i dottori europei siano talmente in gamba che riescono a curare la malattia più grave con la prima ricetta. Zia Azar mi guarda con occhi tristi e mi bacia il viso come non dovesse più rivedermi.

Hasan ha una vecchia cartolina con una donna grassa dai capelli biondi e il vestito di velluto e merletti: dice che è la regina di Parigi, una donnaccia che non crede né al Corano né al profeta Mohammad. Hasan è preoccupato per me e per mia mamma e supplica mia nonna di pregare ogni sera per liberarmi dalla grinfie dell'empia regina. Ma la mamma è contenta e sta preparando le valigie. Io invece so che la Paura sta anche a Parigi, e che mi seguirà dovunque io vada.

Nonna continua a dire preghiere e a soffiarmi sulla faccia. La signora Tuba ogni sera mi fa bere un bicchiere di estratto di fegato. Mi hanno legato attorno al collo e ai piedi un sacco di amuleti e sotto al cuscino ho vari foglietti con formule e incantesimi.

Ogni pomeriggio alle quattro continuo a pensare alla scuola che finisce e all'autobus che viene da lontano e che, come in un sogno mezzo dimenticato, prima di giungere a me, sprofonda in una nuvola bianca.

Prima di addormentarmi continuo a dirmi «non salirò in nessun autobus che non sia quello guidato dal signor 'Aziz».

È la promessa che ho fatto e che manterrò fino al giorno del giudizio universale. Giuro, e mentre giuro chiudo gli occhi. Trattengo il respiro, e il cuore mi batte come un tamburo. Sono convinta che il signor 'Aziz sentirà il battito del mio cuore e mi risponderà.

Fra tre giorni partiamo. Nonna è seduta accanto alla finestra e mi sta preparando una collana e un bracciale con dei gelsomini. Tutti sono tristi, perfino la signora Tuba che di solito gira danzando e schioccando le dita: ha gli occhi pieni di lacrime, e s'asciuga il naso con le maniche.

Bussano: sarà un dottore nuovo - mi dico - o una delle zie. Ogni giorno bussano frotte di persone per farci visita. Entra Hasan, che si mette in parte a fissare mamma con aria sbalordita. Vuol dire qualcosa ma non ne ha il coraggio. Ha paura, e quindi singhiozza come al solito. Fa segno verso qualcosa o qualcuno che sta fuori alla stanza ma non emette un suono.

Alla fine mamma si spazientisce, s'alza e va verso il corridoio con Hasan. Mi arriva la domanda «Chi?» Non sento la risposta di Hasan, ma solo la voce di mia madre che diventa sempre più alta, come il fischio di un treno. La nonna si alza a chiudere la finestra. Poi mi rimbecca le coperte.

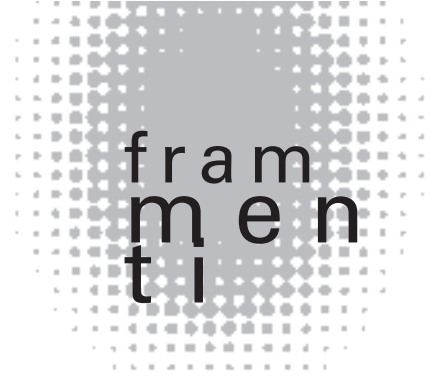
Di nuovo mi giunge la voce di mamma: «L'autista dell'autobus?».

Il cuore mi scoppia, balzo seduta sul letto. La voce di Hasan sembra quella di una pecora che sta per essere sgozzata. L'urlo di mamma mi gira in testa: «Chi? Cosa? Che autobus?».

Il povero Hasan è quasi svenuto e balbetta più che mai. Mi arriva all'orecchio l'urlo di mia mamma che vuol sapere come mai un qualsiasi autista s'è permesso di venire a chiedere come sta sua figlia. Poi spedisce Hasan a dirgli che se si fa vedere di nuovo da quelle parti gli farà spezzare le gambe.

Butto le coperte da parte, schizzo via dal letto e a piedi nudi e con la camicia da notte leggera vado verso il corridoio. La signora Tuba tenta di trattenermi, ma la spingo via e le mordo una mano. La mamma è strabiliata dal mio strano comportamento e mi dice di tornare subito a letto.

Non le bado, e corro fino allo studio di papà. Mi chiudo dentro. Salgo su una sedia e vedo il povero signor 'Aziz che sta in mezzo alla strada come uno scolaretto umiliato e vergognoso. Ha un pacchetto in mano. S'è pettinato i capelli scarmigliati e s'è chiuso i bottoni della



camicia fino al collo. Non vuole che si vedano i tatuaggi sul petto. Apro la finestra e lo chiamo. Si guarda intorno e s'incammina. Grido più forte e agito la mano. Si gira, alza la testa e mi vede. L'usuale gentilezza gli copre il volto. Le lacrime corrono copiose sul mio viso e dico parole che non capisco neppure io. Il signor 'Aziz mi saluta con la testa rimanendo dov'è. Solo Dio sa quant'è contento. Mi sorride, e sorridendo succede qualcosa di strano. Apre le labbra, la sua bocca sembra una caverna scura, e dentro, c'è un dente d'oro che brilla come la lampada d'Aladino. So che posso chiedere ciò che voglio a questa lampada magica e si avvererà. Chiudo gli occhi ed esprimo il desiderio di guarire, che la tosse finisca e che venga liberata dalla paura.

Appena arriviamo a Parigi, prendiamo alloggio all'hotel Wagram e dopo tre giorni mi visita un dottore francese e mi scrive una complicata ricetta. Ma io è da un po' che sto meglio e tossisco meno. Nessuno sa del mio segreto e della lampada d'oro magica, e la mamma pensa che la mia rapida guarigione sia dovuta al dottore francese: ma io so chi e che cosa mi hanno guarita.

Ogni sera nella stanza buia, sotto le lenzuola tocco la lampada d'Aladino immaginaria e dico le mie solite preghiere.

Rimanemmo a Parigi più di sei mesi.

Tornati a Teheran, cambiai scuola: quella nuova era a pochi passi da casa. Andavo e tornavo a piedi, ma sempre cercando con gli occhi l'autobus per Shemiran.

Gli anni passarono in fretta, e io mi ritrovai una signorina dabbene. Gli autobus vecchi erano stati rimpiazzati da taxi con giovani autisti: ma io, nonostante il trascorrere del tempo, restai fedele al grande amico e alla vecchia promessa.

Ogniquale volta ho il cuore triste, o ho un problema, improvvisamente dal fondo di ricordi d'infanzia appare la bocca miracolosa del mio amico e il lampo di quel dente d'oro brilla come la stella Venere nella notte scura.

L'autobus n. 70 fa la curva e s'avvicina. Una voce infantile mi grida all'orecchio: «Non salgo su nessun autobus se non è quello guidato dal signor 'Aziz».

Mia figlia va avanti, saluta con la mano l'autista: i suoi occhi sono pieni di pensieri giocosi e di segreti. Forse anche lei ha un segreto che non mi confessa, così come io non ho confessato il mio a nessuno, né a mia mamma, né a Hasan, e neppure ai pioppi del giardino.

Note:

1- Il racconto è tradotto in italiano nella raccolta *Parole svelate. Racconti di donne persiane*, a cura di A. Vanzan, Imprimerie, Padova 1998, pp.201-216.

2- Dolce di miele e mandorle, assai oleoso.

3- Dolce simile al torrone, ma molto morbido e confezionato in piccoli pezzi, specialità di Isfahan.

4- Dolce di pasta sfoglia con noci e miele.

5- Strumento a corde persiano.

6- Zona di Teheran famosa per i numerosi negozi.

Il presente racconto è apparso con il titolo *Dandan-e tala'i-ye 'Aziz Aqa (Il dente d'oro del signor 'Aziz)* nella rivista in lingua persiana pubblicata in California «Omid», n. 3, 1988, pp. 68-79, e successivamente è stato incluso nella miscellanea *Shekufe-ye dastan-e kutah dar dahe-ye nakhostin-e enqelal-bi (Selezione di racconti brevi della prima decade della rivoluzione)*, a cura di S. Taqizade, 2^a ed., 'Elmi, Teheran 1995, pp. 135-153. La stessa autrice l'ha incluso nella sua raccolta *Khatereha-ye parakande (Ricordi sparsi)*, 2^a ed., Teheran 1994, pp. 7-29 con il titolo *Otobus e Shemiran (L'autobus per Shemiran)*. La presente traduzione è condotta su quest'ultima versione leggermente modificata rispetto alle prime due.

Nato nel 1957 a Mossul (Iraq), Younis Tawfik ha studiato nella sua città natale lettere classiche, dedicandosi molto presto alla poesia e al giornalismo. Nel 1978 ha vinto il "Premio Nazionale di Poesia", conferitogli a Baghdad dalla Presidenza della Repubblica. Nel 1979 si trasferisce in Italia e, dopo la scuola per studenti stranieri di Perugia, a Torino, dove nel 1986 si laurea in lettere italiane con una tesi sul teatro arabo che ha avuto come relatore Gian Renzo Morteo. Da quando vive in Italia, Younis Tawfik non è mai ritornato al suo paese. È stato corrispondente per alcune delle testate più "moderne" e "progressiste" del Medio Oriente. Collaboratore de *la Stampa*, *la Repubblica*, *il Mattino* e di alcune riviste, fondatore dal 1984 del Centro culturale italo-arabo *Dar al Hikma*, del quale è attualmente vicepresidente, conferenziere, traduttore di classici e di grandi novità letterarie (spesso con la collaborazione di Roberto Rossi Testa). Insegnante di lingua e letteratura arabe, sviluppa una importante attività di intermediazione culturale, con grande impegno civile e democratico, cosmopolita e pacifista. Dal 1996 dirige la collana *Abadir* (Cultura dell'Africa e del Medio Oriente) della casa editrice Ananke. Nello stesso anno avvia la sua attività letteraria in lingua italiana con il volume intitolato *Islam*, tradotto poi in Germania, Olanda, Spagna e Stati Uniti. In seguito scrive alcune opere teatrali in versi.

Il testo che di seguito pubblichiamo è il suo primo romanzo in italiano ed è in lettura presso le più note case editrici. Ringraziamo l'autore che ci ha gentilmente offerto in anticipo alcuni frammenti dell'opera ancora inedita. Attraverso il racconto del narratore e protagonista della storia, un iracheno immigrato a Torino, il lettore viene accompagnato alla scoperta della realtà quotidiana degli immigrati della città, una realtà fatta di inquietudine, di ansia e di nostalgia per il paese natale, di ricordi dell'infanzia, unica fonte di calore, di consolazione, rifugio per chi, come il protagonista, vive in esilio nel paese dell'Altro. La prosa viene intercalata da parti in versi in cui l'autore esprime con accenti di alta drammaticità la sua condizione di esiliato e con sincera commozione il suo profondo legame con la terra d'origine.

Pubblicazioni dello scrittore:

Poesia e poetica del mondo arabo-islamico, in «Estetica», 1993, pp.165-178

Apparizione della Dama Babilonese, L'Angolo di Manzoni, Torino 1994 (poesie in arabo con la traduzione a fronte di Roberto Rossi Testa, prefazione di Giuseppe Conte e nota introduttiva di Tahar Ben Jelloun)

Islam, Idea Libri, Rimini 1997, Liana Levi, Parigi 1997

Metafora e linguaggio mistico nella poesia Sufi, in AA.VV., *La farfalla e la fiamma*, Ananke, Torino 1996

Corso di Arabo moderno, Ananke, Torino 1996

Arte della narrazione araba: al-Hikayah, in *Cultura araba e società multietnica*, IRRSAE-Piemonte, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 52-74

Testi classici tradotti dall'arabo e curati (talvolta con la collaborazione di Roberto Rossi Testa):

Nafzawi, *Il giardino profumato*, ES, Milano 1992

Kahlil Gibran, *Le ali spezzate*, ES, Milano 1993

Shanfara, *Il bandito delle sabbie*, Book Editore, Bologna 1994

Gahiz, *Il libro delle tendenze amorose*, ES, Milano 1994

Kahlil Gibran, *Il miscredente*, Guanda, Parma 1994

Anonimo, *La Sposa delle spose*, Pratiche, Parma 1994

Gazali, *Il libro del matrimonio islamico*, Lindau, Torino 1995

Suyuti, *Notti di nozze*, ES, Milano 1996

Kahlil Gibran, *Le ninfe delle valli*, Ananke, Torino 1996

Ibn Arabi, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, ES, Milano 1996

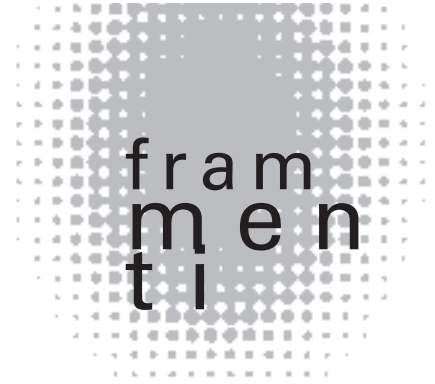
Elenco dei libri curati:

Miguel Asin Palacios, *Dante e l'Islam*, Pratiche, Parma 1994 (tradotto dallo spagnolo e dall'arabo con la collaborazione di Roberto Rossi Testa)
AA.VV., *Lo specchio degli occhi*, Ananke, Torino 1997 (Antologia)

a cura di Cristina Schiavone

romanzo

Younis Tawfik: l'esilio, tra quotidiano e memoria



Ero andato ad aspettarla all'uscita dal lavoro. Avevo portato un mazzo di rose. Mi aveva guardato con un certo disprezzo e con il suo tono di voce imperioso, fermo e sicuro, mi aveva detto: «Non è un bel gesto, sai. Non fai bella figura a presentarti qui con queste rose. Non puoi riparare tutto con i fiori... Ti avevo detto che voglio stare sola. Ti avevo chiesto di restare amici, ma si vede che tu non capisci neanche che cos'è l'amici-zia!»

«Ma io ti amo. Non è facile, per me, esserti solo amico. Non posso stare senza di te...»

«Senti, credo che abbiamo già detto tutto. Io voglio un uomo che mi manipoli, mi domini, e non... Insomma un rapporto così non m'interessa più. Quante volte te lo devo dire? Non c'è più niente da fare. È finita!»

Si era girata di scatto e si era diretta verso la sua automobile. Aveva messo in moto e se n'era andata di corsa. Ero rimasto là, con i fiori in mano, mentre il mio sguardo continuava a seguirla fino alla curva. La mia mente si era bloccata. Le cose attorno me perdevano i loro colori. Il mondo aveva smesso di pulsare. Guardavo il vuoto con occhi congelati nel liquido della disperazione. Fissavo la mia vita che se ne andava. Ora, eccomi qua, seduto in riva al fiume, con la barba lunga che gratta sul collo della camicia, dandomi un fastidio enorme. La nausea mi ritorna tutte le volte che lei mi passa per la mente. Da giorni non riesco a dormire, se non poche ore per notte. Strano è l'amore. Uno di quei ginn dalle mille teste che ci incanta e poi ci divora. Come può ridurre un'intera esistenza a niente!

Alzo la testa e inseguo con lo sguardo il volo geometrico degli uccelli, da una riva all'altra. Dagli alberi verso la collina e poi verso il cielo. Le nuvole primaverili iniziano lentamente a formare un volto segnato dal tempo e dalla fatica. Il volto buono e triste di un uomo che conosco, ma che ora non c'è più. Mi sorride con affetto. Presto il vento lo trasforma e lo porta via, oltre la collina e io devo rimanere, devo continuare. Di scatto mi alzo in piedi. Decido di ritornare al lavoro dopo quasi due settimane di assenza. Decido di ritornare a me stesso e di continuare a vivere, anche senza di lei.

la luna nel mio cielo è più verde,
è più bella delle altre,
è magica e misteriosa.
Ho sempre cercato di dare un volto,
alla luna del deserto,
di darle un nome.
Ma la notte di fuoco,
presto divampa nello specchio degli occhi.

L'albero della solitudine non fiorisce mai,
ma il suo profumo cade come pioggia di stelle.

Le parole diventano rose di lacrime,
sospese.

Ho visto morire le rondini
nel tunnel dell'indifferenza.
Sull'asfalto della memoria,
rinascano sole.

Rinascano tristi,
con ali di vetro,
che vanno in frantumi.

Nelle strade delle città,
un uomo
porta la sua luna in mano,
vende parole,
i sorrisi e le lacrime.
Nell'auto abbandonata
dorme un gabbiano,
sotto la neve
dorme un gabbiano.
Il mare è nel sogno
e il sogno nel baule,
il dolore è grande
come la volta del cielo.
Il gabbiano nella notte muore di solitudine.

La notte scende sulla città come un velo triste, copre finestre e marciapiedi. Il freddo di novembre soffia prepotente sulle strade, e si stende con l'oscurità, lentamente. Io non lo sopporto questo freddo così umido. Mi penetra nelle ossa e mi congela la mente. Non riesco ad abituarci dopo tutti questi anni. Passando con l'automobile vedo le luci dei lampioni scorrermi davanti come macchie scivolose sull'asfalto. Sono passati ormai mesi, ma tornare a casa è sempre triste per me. Sono molto stanco dopo una giornata di lavoro chino sul tecnigrafo o sempre in giro da un cantiere all'altro, per seguire i lavori, gli umori degli operai e dei caposquadra. Penso a riposarmi, ma il vuoto e il silenzio mi spaventano. Entrare in una casa vuota,

trovare le sue cose, i mobili scelti da lei o quel che rimasto, è una impresa angosciosa.

Dopo avere parcheggiato la macchina, noto, da lontano, davanti al portone della mia casa, due figure che si dirigono verso di me. Soltanto dopo il saluto quasi imbarazzato lanciato da lontano, capisco chi sono.

Il mio amico crede di essere un bel giovane esotico, ma poiché non riesce nelle sue imprese con le italiane, se non rare volte, come con sua moglie, allora ripiega sulle straniere. Ogni tanto scappa dalla consorte. Forse non ha un regolare rapporto sessuale con lei per cercare l'avventura. Durante quelle "ore di libertà", come le chiama lui, si aggira attorno alla stazione, oppure al grande mercato della città, là dove si concentrano le prostitute di colore e alcune ragazze del Nord Africa, per la spesa o semplicemente per ritrovarsi. Una volta incontrata la preda, una poveretta senza lavoro o alla ricerca di un marito che abbia il permesso di soggiorno, per mettersi in regola, lui la lusinga con promesse e belle parole. Appena raggiunto lo scopo, sparisce lasciando un indirizzo e un numero telefonico che non esistono. Spesso usa anche un nome che non è il suo.

Quel pomeriggio mi aveva telefonato per chiedermi le chiavi, come fa di solito. Sa che sono solo da quando mia moglie se n'è andata, e che sono sempre fuori per lavoro. Dopo un breve e affrettato saluto, mi ha detto: «Senti, ho tra le mani una bella bambina, potresti partecipare anche tu. Sai, io procuro da mangiare per me e per i miei amici... Hai voglia?» Non sono mai stato dell'idea di andare a letto con la prima che capita, tanto meno senza averla mai vista e almeno conosciuta superficialmente. Gli ho risposto di no e che avrei dovuto rimanere in ufficio fino a tardi. Dopo circa un'ora è passato da me per prendere le chiavi, poi è schizzato via di corsa. Mentre lavoravo mi sono chiesto come potesse essere fatta quella poveretta... alta, bruna con gli occhi neri come la notte del deserto, così grandi da conte-

nere il mondo. No, sicuramente brutta, se no perché dovrebbe essere così disperata da accettare quel porco? Lasciavo le immagini scorrere nella mente, mentre ero chino sul tecnografo, da solo, in quell'ufficio squallido e silenzioso.

Adesso sono qui, davanti a loro. Mi sento in grande imbarazzo e leggermente turbato, anche perché non l'ho mai incontrato con nessuna di quelle donne che porta a casa mia. Questa volta è successo, per caso. Cerca di fare lo spiritoso, come al solito, e lei invece, con gli occhi bassi, cerca di sfuggire i miei sguardi. Lui sussurra sotto voce, avvicinandosi un po': «Posso dirti due parole da parte?» «Sì, certo» Rispondo seccato e perplesso e mi sposto un poco più in là. Lui mi segue e, senza guardarmi, ma facendo finta di girarsi intorno, con tono incerto mi dice: «Senti, si è fatto tardi, ed io devo andare a casa. Sai, ho detto a mia moglie che sarei rientrato alle undici. Lei comincia a sospettare, perché faccio tardi quasi tutte le sere. Questa meraviglia mi ha fatto perdere il senso del tempo... lo, veramente, non saprei dove portarla, adesso... Vedi, lei, poverina, non sa dove andare, perché abita da un'amica fuori città, e io non ho più tempo per accompagnarla. Posso lasciarla a dormire da te per stanotte? Domani mattina se ne andrà»

Tornato verso di lei, le dice qualcosa nell'orecchio e lei si concentra per un minuto, poi fa cenno di sì con il capo. Allora lui, dirigendosi tutto allegro verso la sua auto, urla: «D'accordo. Io vi saluto ragazzi, devo scappare. Si è fatto tardi. A domani. Ciao...ciao!» Rimaniamo da soli, stretti tra la morsa del freddo e quella del reciproco imbarazzo. Lei ancora con il capo chino, gioca con una ciocca di capelli. Io non ho proprio voglia di salire a casa con lei, almeno non subito. La guardo fisso per la prima volta. La luce dei lampioni le illumina il viso per metà e una leggera ombra rende un po' affilato il suo volto ovale, esaltando il volume dei capelli ricciuti. Mi viene spontanea la domanda, che mi esce quasi imperativa: «Hai voglia di bere qualcosa?» Alza la testa come incredula, investendomi con i suoi occhioni neri, e con un sorriso liberatorio risponde di scatto: «Certo, è una buona idea» «Allora andiamo». Nella macchina l'atmosfera è meno gelida che fuori, in tutti i sensi. La vicinanza

mi costringe a cercare di rompere il silenzio. Dico che più in là c'è una birreria che rimane aperta fino a tardi, dove si può conversare tranquillamente. Infatti appena svolto l'angolo ci troviamo davanti alla birreria. Saranno anni che non vengo più qui. Forse da quelli dell'università. Di solito, dopo la laurea si perdono, con gli amici, le abitudini. Si diventa adulti e ci si lascia prendere dal lavoro e dagli impegni della vita. È cambiata proprio, l'hanno rinnovata del tutto, è diventata moderna, con la porta di cristallo e telecamere a circuito chiuso. Specchi e quadri moderni sulle pareti di tutte e quattro le sale. Ovviamente sono delle stampe. Un banco modernissimo, di marmo verde, con le ultime invenzioni della tecnologia. I tavoli e le sedie sono di plastica e di colore verde pisello, snodati e aerodinamici. Non ci sono più le birrerie di una volta, quelle quasi buie, con sedie e tavoli di legno massiccio. Lei si guarda intorno perplessa, come per chiedere se noi stranieri, o, come ci chiamano, extracomunitari, possiamo entrare oppure no. Le accenno con la mano di sedersi, e così le strappo un sorriso di riconoscenza. Una volta tolto il soprabito, e sotto l'invasiva luce alogena del locale, riesco a individuare bene i tratti del suo viso giovane, bruno e pieno dei suoi occhi neri. Il naso fine esalta le labbra rosse e carnose. Sembrano rose infuocate. I capelli folti, così neri che hanno addirittura riflessi blu, leggermente ricci e lunghi. In silenzio, cerco di indovinare il corpo snello attraverso i vestiti troppo vistosi e di pessima qualità. Due seni prepotenti sembrano voler liberare dalla maglietta aderente che li tiene prigionieri. La vita si stringe per lasciare poi spazio ai fianchi di estendersi, dando il massimo risalto alle gambe, due sculture che reggono quel tempio della bellezza mediterranea, snelle come quelle di una cavalla araba, con le caviglie fini e ossute.

Accortasi che la sto osservando si siede subito con un leggero rossore sul volto. Per vincere l'imbarazzo, tossisce piano sussurrando con voce rauca: «È bello questo posto. Io vado raramente in birreria. Non in quelle così eleganti, almeno. Forse non sono vestita bene per l'occasione.» Mi scappa una risata, la trattengo e corro presto al riparo: «Stai tranquilla, è un posto come gli altri. Sei vestita benissimo.»

Il calore comincia a sciogliere il nostro disagio, e l'arrivo della cameriera dà lo spunto per cambiare argomento: «Che cosa vuoi bere?»

Risponde senza esitazione: «Una birra media chiara... e delle patatine».

Mi giro verso la cameriera e aggiungo: «Anche per me, una media chiara, grazie.»

Appena la ragazza va via, lei afferma decisa: «A me piace la birra, ne berrei a barili. Bevo in media quattro, cinque bottiglie. Non mi fa niente, sai, al massimo mi rende un po' allegra»

«Ma dove hai imparato a bere?»

«Qui. Non potevo mica bere alcool in Marocco.»

Non per cambiare discorso, ma mi viene spontaneo chiederle il suo nome, e lei risponde fiera, marcando le lettere:

«Amina, mi chiamo Amina»

«È un bel nome». Commento sorridendo:

«Vuol dire fedele, in italiano. Lo sai?»

Sorride mostrando una dentatura non perfetta, un po' carciata, tipica degli immigrati e anche segno di povertà. La bella ragazza è povera. Forse non ha mai visto un dentista in vita sua. Peccato, ha i denti così belli e bianchi.

Lei, intanto, per instaurare una qualche complicità mi guarda per la prima volta fisso negli occhi, e dice con una certa dolcezza: «Invece io so come ti chiami, me lo ha detto il tuo amico. Anche tu hai un bel nome. E conosco anche i tuoi genitori. Ho visto le foto che tieni sulla scrivania, nello studio.»

Mi sono sentito vulnerabile, scoperto e violato nell'intimo. Per ben altro motivo, invece, ritorna a crescere in me il muro del disprezzo. Lei ora è solo una prostituta, una che ha appena consegnato il suo corpo a un ingordo per pochi soldi. Era a casa mia con uno estraneo e adesso, non so con che coraggio, mi dice di essere stata lì, e che conosce la mia vita nei dettagli. In fondo la detesto e non riesco ad accettarla. Ho tanta voglia di prenderla a schiaffi, e gridare a quel volto che sembra innocente: «Sei una puttana. Vattene! Non potevi restare al tuo paese, invece di fare questa fine, in terra straniera? Che cosa te lo fa fare? Non è meglio morire di fame che vendere il proprio corpo?...» Ma no. Fosse così facile. Chi sa che storia ha sulle spalle? Chi ha da mangiare non pensa alla pancia degli altri.

Forse per orgoglio, o falso pudore, mi sento ferito, umiliato. Mi sento geloso delle nostre donne. "Nostre", ecco dove

sta il problema. Non perché lei fa quella vita, ma perché la fa qui, danneggia un'immagine che vogliamo conservare, per sembrare "stranieri brava gente". No, forse io sono arrabbiato perché la voglio diversa. E perché la voglio diversa? È solo una che ho appena conosciuto, cosa mi importa di lei? Non mi fa pena e non la comprendo. Tutto lì, e non so perché. Sembra essersi accorta della mia assenza e forse di cosa mi sta girando nella mente. Cerca di riparare, di instaurare un rapporto amichevole. Continua con gli occhi bassi: «Volevo dire che hai una bella casa, grande e arredata bene. Io ho visto solo lo studio, la camera in fondo al corridoio e il bagno. Mi sembra, però, che tu non ci sia mai in quella casa. È un po' impolverata e disordinata. Ci sono segni di abbandono e disinteressamento. Secondo me, tu hai bisogno di una donna. Una donna per le pulizie, intendendo.»

Sto per risponderle con cattiveria, ma veniamo interrotti dalla cameriera che porta la birra. L'attimo di sospensione mi fa riflettere e, come per riconciliarmi con lei, riprendo cambiando argomento:

«Allora, mi racconti qualcosa di te?» Lei mi guarda perplessa aggrottando le sopracciglia che sembrano due spade affilate, e dice con gli accenti marcati di un dialetto che stento a capire: «Perché mi parli sempre in italiano? Non riesco ancora a capire bene questa lingua. Parla in arabo. Non siamo forse due arabi?». Ed io sorridendo insisto, sempre in italiano: «Il fatto è che trovo difficoltà a capire il tuo dialetto.»

«Allora parliamo come ci viene», e qui cambia, cominciando con un arabo curioso, misto tra l'accento egiziano e l'arabo classico: «Io, avevo finito la scuola media in Marocco. Avevo fatto la scuola in città, nel nostro villaggio non ce ne sono. Non ho fatto altri studi, perché non potevo permetterlo. I miei sono poveri. Ho lavorato per qualche anno in un laboratorio di camiceria, come sarta. Poi mi sono licenziata per venire qua. La paga bastava appena per vivere. Anche se abitavo da una mia amica, non riuscivo ad aiutare i miei né a vivere. Dopo il matrimonio la situazione era precipitata. Un giorno, dovetti emigrare con mio marito per cercare lavoro. Per realizzare un sogno, che è finito sul marciapiedi, come vedi.»

Medita un attimo osservando il bicchiere e girandolo sul tavolo. Segno di disagio: «Parlo un po' di arabo classico perché l'ho studiato a scuola. A volte mi davo alla lettura, giornali, riviste e qualche

romanzo. Conosco anche il dialetto egiziano. Amo molto i films e le canzoni egiziane. Mi piace ascoltare Umm Kalthum, Abdel Halim, Farid, insomma tutti; anche Omar Sharif mi piace, e Saddam Hussein.»

Mi sconcerta l'ultima affermazione, al che rimango con gli occhi sbarrati e chiedo un po' irritato: «Anche io capisco e parlo l'egiziano per gli stessi motivi, ma cosa c'entra Saddam con l'Egitto?» Lei ribadisce con calma e sicurezza: «È un vero uomo, come Nasser. Ha sfidato l'Occidente, anzi, tutto il mondo, e ha dato valore alle pretese dei poveri e degli emarginati. Ha dato identità al popolo arabo rimasto per anni sepolto nelle tombe del dominio straniero. Ha difeso i bisognosi. Guarda qui, se quegli straricchi dei paesi del petrolio ci dessero un decimo di quello che guadagnano, o almeno investissero una parte delle loro ricchezze nei nostri paesi, invece di metterle nelle banche svizzere o investire all'estero, non saremmo di certo ridotti così. Cosa ci facciamo noi qui? Lontani dalla nostra terra e dalla nostra gente a lavare i vetri delle auto ai semafori, vendere spugne per le strade o peggio ancora vendere i nostri corpi.»

In parte non aveva torto, ma io non avevo voglia di entrare in discussioni politiche con lei, per non arrivare alla rottura già all'inizio della serata, anche perché le discussioni politiche tra arabi finiscono sempre in litigio. Ognuno crede di avere ragione e cerca di imporre la propria opinione, non lascia spazio al convincimento e non rispetta le idee dell'altro. In fondo siamo tutti dei piccoli dittatori: «Hai ragione, Amina. Ma bisogna vedere se lui l'ha fatto per i motivi che tu credi. Comunque raccontami qualcosa di te, piuttosto.»

Come se mi ricattasse, anche se con una certa discrezione, mi dice, indicando il bicchiere vuoto: «Posso chiederne un'altra?»

Stupito per come l'avesse svuotato così in fretta, le accenno di sì e per farla sentire a suo agio aggiungo: «Prendine pure quante vuoi, offro io.»

Sollezata, si mette comoda sulla sedia appoggiando le mani sui gomiti. Poi, senza preliminari, continua: «Sono arrivata qui circa un anno fa. Passando dalla frontiera francese, clandestinamente si capisce. La mia storia è troppo lunga e triste. Come vedi, non avendo i documenti in regola non è facile trovare lavo-

fram men ti

ro. Dopo alcune disavventure, sono finita a bazzicare con gli uomini. Lo so cosa pensi di me, ma sono costretta. Credi che sia così facile, per me, vendere il mio corpo? La vita è stata molto dura con me: sono stata ingannata e sfruttata da tutti. Io credo in Dio, prego tutti i giorni e chiedo perdono, ma non trovo una via di uscita. Bevo per dimenticare, come si dice, per fuggire dal mondo e da me stessa. Mi sento molto sola e voluta solo per il mio corpo e le mie prestazioni. Una donna, quando si riduce a questo, diventa soltanto un corpo senza anima. È morta.»

Gli occhi iniziano a oscurarsi come cielo in tempesta, il volto si contorce come addolorato, ma l'emozione viene bloccata da una forza misteriosa, con volontà di ferro aggiunge: «Con che cosa ritorno a casa? Non riesco a racimolare i soldi per l'aereo, o almeno per la nave. E poi, cosa dico a mia madre? A quella povera vecchia che ho abbandonato in quel villaggio? Dopo la morte di mio padre abbiamo rischiato la fame. Mia sorella va ancora a scuola, l'unica che può lavorare sono io. Loro aspettano il mio ritorno con qualche soldo: per curare mia madre, per mettere a posto la casa fatiscante, e per comperare un corredo adeguato per me e per mia sorella minore. Non si sa mai. Così vuole mia madre. Ho venduto tutto quel che avevo e speso i miei risparmi per venire qua. Qualcuno mi ha portato via tutto e...»

Confesso che è la prima volta che sento una donna araba parlare con tanta disinvoltura con un uomo arabo. Soprattutto senza averlo mai incontrato prima. Lei parla ed io ascolto. Viaggio con lei nel mondo delle parole, delle vicende, dei profumi, degli odori, dei ricordi e di tanta sofferenza.

La mia terra è di specchi e in ogni specchio c'è un volto. In ogni eco c'è una voce, una voce d'immagini a pezzi. La terra è di profumi

di cannella e gelsomino
sparsi come farfalle sulla sabbia.
Porto la tua voce soffocata
nella memoria stanca.
Terra lontana.
Terra vicina.
Apri il petto alla mia pazzia.
Terra di morte.
Terra di vita.
Fino a quando
il mio destino sarà
nella memoria degli alberi?
La luna
ha il colore dei tuoi occhi,
è come te,
ha la tua follia.
Tu, donna d'argilla,
vieni con le ombre della notte,
a dar fuoco al mio silenzio,
a strappare il mio sonno.

Amina mi guarda. Mi scruta con i suoi
occhioni, attentamente. Continua a sor-
seggiare la sua birra, e il senso di solidà-
rietà inizia a crescere tra di noi.

di Cristiana Fiamingo

Sfuggendo la rete

Nel 1997 il centro studi africanistico di Basilea (BaslerAfrika Bibliographien - Namibia Resource Centre e Southern African Library), nel quadro dei suoi programmi volti a promuovere la conoscenza della cultura sudafricana, e namibiana in particolare, e ad incentivarne lo sviluppo, ha pubblicato una raccolta di cinquantatré poesie di sedici giovani autori namibiani. Si tratta del frutto di un laboratorio di poesia, a favore di studenti dell'Università e del Collegio dell'Educazione di Windhoek, della durata di oltre un anno, guidato dal poeta Dorian Haarhoff, docente di letteratura inglese presso l'Università della Namibia. Già un anno prima, curatore e casa editrice avevano accesso, e con successo, un'iniziativa analoga, allorché, dando seguito al positivo *workshop* di prosa gestito da Haarhoff e rivolto alla medesima utenza, era stato dato alle stampe *Personal Memories. Namibian texts in process*.

The inner Eye. Namibian poetry in process è, al contempo, descrizione dei fini e dei metodi adottati nel laboratorio e antologia di un risultato davvero apprezzabile che ci proietta nel cuore degli sforzi d'avanguardia compiuti dalla Namibia verso la "coscientizzazione" della propria cultura, in cui, oltre alla ricerca delle proprie radici, si stimola la catarsi, in forme d'arte, d'esperienze dai plausibili risvolti traumatici, come l'esilio o il reinserimento in una terra e tra la sua gente, trasfigurate da centinaia d'anni d'un crescendo di conflitti bellici e culturali.

Grazie alla diffusione d'esperienze e d'aspirazioni come queste, le ferite del passato da fonte ed indirizzo di lotta, si fan coscienza comune e ponte verso un futuro di pace, così come ci indicano le due poesie, particolarmente appropriate, ci è parso, a completare la riflessione del dossier.

Autori ne sono Panduleni, ventiquattrenne originario della regione dell'estremo nord della Namibia, di quel tormentato confine con l'Angola che - dalla seconda metà degli anni '70 - fu teatro di guerra fra le forze sudafricane, angolane e dei gruppi di lotta di liberazione clandestina, e Kahengua, padre di famiglia, rientrato nel 1993 dal Botswana. Questi discende, infatti, da quegli herero che vi si rifugiarono nel 1904, dopo la fallita guerra contro l'autorità coloniale tedesca. I giovani poeti ci offrono il paradigma dell'esilio, dalla fuga al ricongiungimento, così come l'hanno vissuto. La metafora di Panduleni si carica di quel pressante

senso di passività che condiziona il rifugiato. In quel richiamo al *kraal* si gonfia un sentimento di nostalgia per la dimensione di sicurezza ormai irrimediabilmente violata, ogni espressione si fa latrice di una costrizione pressante allo strappo, all'abbandono, traducendo nei gesti istintivi, indotti (*crept*) quella vergogna insita nella paura della violenza, e d'una violenza perpetrata in modo sistematico (*last net and fish basket*) che, ancora, nel cosciente senso di dignità perduta ristagna, nella via verso casa (*wriggled*).

I versi di Kahengua ci portano, invece, a concentrarci sulla dimensione d'aspettativa in cui l'esiliato vive. Nonostante il culto dei simulacri dell'origine che ha sostenuto la missione della vita nella diaspora, e l'aspirazione al ritorno al "fuoco sacro" dei miti e delle tradizioni, nella prolungata separazione, s'è prodotto un uomo diverso, dall'estraneità sofferta che obbedisce, comunque e soprattutto, ad un istintivo bisogno di reintegrarsi alla propria matrice. Solo nel ricongiungimento sembra possibile riguadagnare una sicurezza interiore perduta - sublimata nell'abbraccio di una madre che allatta la sua creatura -, sicurezza che, sola, può consentire di guardare indietro alla propria identità, riconoscendola, accettandola e, nella rinnovata forza, dare il coraggio di far pace con ciò che l'ha trasformata.

Note:

1- *The Inner Eye. Namibian poetry in process*, ed. da Dorian Haarhoff, Basel, Basler Afrika Bibliographien, 1997, Ch.S. 25.- (per ordinare copia: Basler Afrika Bibliographien, PO Box 2037 CH-4001 Basel).

libera traduzione di Cristiana Fiamingo

Note:

- 1- Villaggio tradizionale di capanne e staccionate, dalla tipica pianta circolare, diffuso in Africa australe.
- 2- Capostipite di uno dei clan herero.
- 3- Il fuoco sacro è parte dei rituali della tradizione herero.

poesie

frammenti

Escaping the Net

by Shipena Pinehas Panduleni

*Like the fish
escaping the tide,
the refugee fled the land.*

*When he crept away
his heart was a kraal
full of hopelessness.*

*Good fortune, he crept
under the bush,
bothered by,
whispering bullets.*

*There he hid until they
raised the last net and fish basket.
Then he wriggled home*

Coming Home

by Kavevangu Kahengua

*A Namibian child in "diaspora",
I am coming home.
Call me not returnee
For I am not Omukwendata
who has returned from the graves.
Call me he who comes.
I have come to be nourished
On the breast of my culture.*

*Bear with me, when I spear
the namibian languages,
for I wish straighten my stammer.
Nurture me
into a song bird, for I aspire
to sing the melodies
of the holy fire,
across the deserts, over the mountains
and along the shores.*

*I have come home for a sense of origin.
When time has come to rest,
I want to rest in your arms, mother
Namibia.*

*Humanity is about forgiving.
Peoples of all tongues and colours,
Let's shake hands with the past.*

Sfuggendo la rete

di Shipena Pinehas Panduleni

Come il pesce
scampando la marea
il rifugiato abbandonava la terra

Quando sgusciò via
il suo cuore era un kraal (1)
pieno di vuoto di speranza

Per buona fortuna, egli s'insinuò
sotto ai cespugli
spinto
da pallottole sussurranti.

Lì si nascose fino a che quelli
non ebbero issato l'ultima rete e l'ultima
cesta di pesce.
Allora, serpeggiò verso casa.

Tornando a casa

di Kavevangu Kahengua

Bimbo namibiano nella "diaspora",
sto venendo a casa.
Non chiamarmi il ritornato:
io non sono Omukwendata (2)
tornato dall'oltretomba.
Chiamami colui che viene.
Io sono venuto per essere allattato
al seno della mia cultura.

Sopportami, quando trafiggo
le lingue di Namibia,
perch'io mi struggo per correggere questo balbettio.
Crescimi
in un canto d'uccello, dacché desidero
cantare le melodie
del fuoco sacro (3),
attraverso il deserto, sopra alle alture
e lungo le rive.
Sono venuto a casa per un senso d'origine.
Quando verrà il tempo del riposo,
voglio giacere fra le tue braccia, madre
Namibia.

L'umanità è pronta a perdonare.
Popoli d'ogni lingua e colore:
stringiamo la mano al passato!

di Gasana Ndoba

Il Rwanda dopo il genocidio

L'intervento che qui pubblichiamo è stato presentato originariamente al Festival Internazionale Euro-Mediterraneo di Bolzano (1-5 luglio 1998)

Quando il "governo di unione nazionale" - formato da membri del Fronte Patriottico Ruandese (FPR) e dai rappresentanti dei quattro partiti politici che costituivano l'opposizione al governo del presidente Habyarimana, prestò giuramento a Kigali, il 19 luglio 1994, nessun governo europeo o occidentale era presente alla cerimonia. Allo stesso modo, i governi africani rappresentati si contavano sulle dita di una mano. Per tali assenze si possono invocare motivi di sicurezza in una città per tre quarti distrutta, al centro di un paese devastato. Tuttavia, una delle principali spiegazioni consisteva nella prudenza, per non dire diffidenza, della maggior parte degli stati di fronte alla presa di potere di un gruppo sconosciuto che andava a sostituire un regime diretto da un presidente che governava il paese da ventun anni durante i quali aveva stretto stabili legami d'amicizia con molti stati europei ed africani. In più, c'era l'imbarazzo, se non la vergogna, da parte di molti governi coscienti della loro passività, per non dire complicità, durante il genocidio. Se il Rwanda fosse definitivamente sparito dalla carta del mondo, molti ne avrebbero sicuramente tratto sollievo.

Oggi, nel conflitto catastrofico che oppone l'Eritrea e l'Etiopia, i mediatori sono americani, ruandesi ed italiani, un fatto che non pregiudica in nulla il risultato finale delle trattative. Ci si ricorderà che nel 1996-97 il Rwanda ha giocato un ruolo importante anche se non privo di sbavature, nella "guerra di liberazione" che ha sconvolto il Congo (ex-Zaire) del dittatore Mobutu. Si può dire allora che il Rwanda è definitivamente uscito dal suo isolamento e dalla posizione di "appesantito" in cui si è trovato per essere stato terreno del "terzo genocidio internazionalmente riconosciuto" del XX secolo?

La risposta a questa domanda non può essere semplice. Ricordiamo alcune delle sfide principali che il paese ha dovuto affrontare l'indomani del genocidio e dei massacri politici compiuti dall'aprile al luglio 1994. Innanzitutto si trattava di assicurare la sicurezza della popolazione senza discriminazione. Il diritto alla vita era senza dubbio quello fra i diritti umani fondamentali al quale ogni ruandese, e specialmente i membri del gruppo tutsi e gli hutu oppositori del regime caduto, aspiravano con maggiore impazienza. Ora, le Forze Armate Ruandesi (FAR), le milizie e la quasi totalità dell'apparato politico-burocratico genocidiario si erano trasferite nei paesi vicini, soprattutto in Congo (ex-Zaire), con armi e bagagli. In più, i responsabili del genocidio avevano condotto nella loro scia quasi due milioni di rifugiati, fra i quali un gran numero di innocenti.

Bisognava inoltre ricostruire l'economia annientata dalle distruzioni spesso volontarie e da saccheggi sistematici, ristabilire le scuole e gli ospedali. Questo richiedeva la ricostruzione di un embrione di amministrazione pubblica per colmare il vuoto lasciato dal regime genocidiario. Ad esempio, la Banca Nazionale del Rwanda ha potuto per mesi inviare a Goma (Congo) degli ordini di pagamento per acquisti di armi che furono eseguiti senza remore da alcune grandi banche internazionali. Ancor più, bisognava assicurare la giustizia, in modo da restituire alle vittime il loro diritti, punire i colpevoli e rassicurare gli innocenti. Solo un tale passo poteva ristabilire dei punti fermi a una società, sconvolta da decenni d'impunità e di propaganda razzista e fascisteggiante.

Ma su quale base legale e per mezzo di quale strategia si poteva assicurare la giustizia quando, da un lato, una delle parti che aveva firmato gli accordi di pace di Arusha si era screditata commettendo il genocidio e, d'altro lato non esisteva nel codice penale ruandese nessuna legge d'applicazione della Convenzione contro il genocidio del 1948?

Fu dunque necessario cominciare da zero, cioè dalla creazione,

nel novembre del 1994, di una assemblea nazionale di transizione incaricata di colmare rapidamente le lacune legislative di fronte al genocidio in un paese a mala pena equipaggiato umanamente, giuridicamente e materialmente per fare fronte alla criminalità comune.

La legge organica n. 8/96 (30 agosto 1996) sull'organizzazione delle procedure penali contro azioni definibili come crimini di genocidio o crimini contro l'umanità, commessi a partire dal 1° ottobre 1990, detta "legge contro il genocidio" costituisce la pietra angolare del dispositivo giuridico elaborato dal Rwanda per tentare di far fronte al problema. La legge prevede la costituzione di camere specializzate in seno ai tribunali di prima istanza già esistenti, la classificazione degli imputati in quattro categorie secondo il loro grado di responsabilità nella perpetrazione del genocidio e dei crimini contro l'umanità, la possibilità per gli imputati che confessano le loro colpe di beneficiare di una procedura accelerata e di riduzioni sostanziali della pena (fatta eccezione per gli alti responsabili).

Un anno e mezzo dopo l'inizio dei processi si può dire che l'applicazione della legge contro il genocidio comincia a portare i suoi frutti. In effetti, alla data del 19 novembre 1997, un centinaio di processi avevano portato al giudizio 303 accusati, di cui un centinaio sono stati condannati a morte.

Fino ad oggi, 22 pene capitali sono state eseguite, suscitando reazioni diverse a seconda che si fosse dalla parte delle vittime o dei condannati, o anche dalla parte delle organizzazioni a favore dell'abolizione della pena di morte. Si noterà che più di cinquemila imputati hanno chiesto di beneficiare della procedura della confessione di colpevolezza. Questa evoluzione interessante è però frenata dall'insufficienza di risorse umane, materiali, finanziarie, particolarmente acuta nelle dodici procure del paese. Così, per un totale di 125.614 persone in stato di detenzione preventiva per genocidio e crimini contro l'umanità nel gennaio 1998, il numero totale degli agenti giudiziari in funzione a quell'epoca era appena di 807, tutte le categorie comprese. Non ci si stupirà perciò di sapere che circa la metà delle pratiche di questi detenuti (54.547) erano ancora in corso d'istruzione al 31 dicembre 1997.

Da un punto di vista qualitativo si può notare che nel 1997 il 44% degli accusati sono stati assistiti da un avvocato, contro il 27% delle parti civili nello stesso periodo.

Notiamo, inoltre, che il Rwanda conta a mala pena una cinquantina di avvocati e che l'assistenza giudiziaria realizzata ha avuto luogo in larga parte grazie all'intervento, a turno, di quarantacinque avvocati stranieri messi a disposizione da una Ong giuridica internazionale, Avvocati senza Frontiere di Bruxelles. Allo stesso modo, l'uso effettivo da parte degli accusati del diritto di appello previsto dalla legge costituisce un elemento positivo del processo giudiziario in corso. Così, in 4 casi sui 55 esaminati da corti d'appello, fra il 26 dicembre 1997 e il 4 settembre 1998, gli accusati sono stati assolti dopo che erano stati condannati all'ergastolo in prima istanza. In un caso si è verificato l'inverso: un accusato assolto in prima istanza si è visto condannare all'ergastolo. Va notata negativamente, tuttavia, la precipitazione dei primi processi in cui il diritto di difesa è stato sbeffeggiato in un limitato numero di casi. Infine, segnaliamo che secondo le autorità giudiziarie «il grande numero di casi di pena di morte (...) si spiega largamente con la scelta operata dalle procure di dare la priorità alle pratiche delle persone classificate nella prima categoria» di imputati, cioè, ai sensi della legge del 30 agosto 1996, quelli «i cui atti criminali (stabiliti in fase istruttoria) siano annoverati fra i pianificatori, gli organizzatori, gli incitatori, i supervisori gli inquadratori del crimine di

genocidio o di crimini contro l'umanità» (art. 2).

Se i tribunali ruandesi sono stati i primi a cercare giustizia in rapporto al genocidio, è da Arusha, dove ha sede il Tribunale penale internazionale per il Rwanda (TPIR), creato dal Consiglio di sicurezza dell'ONU nel novembre 1994, che sono attese le sentenze più simboliche. In effetti, solo questo tribunale ha potuto beneficiare dell'estradizione di alcuni dei maggiori ideatori e organizzatori del genocidio, fra i quali il tristemente celebre colonnello Théoneste Bagosora, arrestato in Camerun nel 1996. Fino ad oggi, trentacinque persone sono state incolpate dal TPIR, di cui 25 sono detenuti ad Arusha. Sette sospetti sono detenuti all'estero per conto del TPIR, rispettivamente in USA, Mali, Togo, Costa d'Avorio e Benin. Per cinque di loro non è ancora stata formulata un'imputazione, mentre otto accusati sono ancora latitanti, probabilmente con la complicità dalle autorità dei paesi che li ospitano: Il TPIR si trova, quindi, limitato nel suo funzionamento dalla mancanza di cooperazione di alcuni stati (anche se si è notata un'evoluzione positiva negli ultimi mesi) e dalla pesantezza delle sue procedure. Una delle conseguenze è che il primo verdetto del Tribunale internazionale è atteso nella migliore delle ipotesi quest'anno, cioè più di quattro anni dopo i fatti e tre anni dopo la sua istituzione.

Si deve anche ricordare che i tribunali ruandesi e il TPIR non sono le sole istanze competenti a giudicare i presunti responsabili del genocidio e dei crimini contro l'umanità commessi in Rwanda. Il principio di competenza universale, consacrato dalle convenzioni di Ginevra (1949) e dai loro protocolli aggiuntivi, si applica all'insieme dei crimini contro l'umanità e dei crimini di guerra. Sono state presentate varie denunce da alcuni sopravvissuti residenti in Belgio, in Francia e negli Stati Uniti, così come dai famigliari delle vittime decedute, contro i presunti colpevoli di genocidio che risiedono in questi paesi. La sentenza civile pronunciata negli Stati Uniti contro Jean-Bosco Barayagwiza, leader della Coalizione per la difesa della Repubblica (CDR), uno dei partiti più implicati nel genocidio, costituisce un primo esempio che sfortunatamente non è stato imitato e non ha avuto conseguenze. Si osserva, in effetti, una tendenza delle autorità dei diversi paesi implicati, soprattutto il Belgio, di scaricare il problema sul TPIR, pur sapendo che questo sarà in grado di giudicare solo un numero estremamente limitato di accusati.

Se le lacune menzionate in materia di cooperazione giudiziaria testimoniano i limiti della solidarietà internazionale nei confronti del Rwanda dopo il genocidio, lo stesso avviene in altri ambiti della cooperazione internazionale, si tratti di ristabilire la sicurezza o di ricostruire l'economia. Dopo aver sventato la minaccia di un'invasione in piena regola da parte delle ex Forze Armate Ruandesi, grazie al ritorno (in parte forzato dall'Alleanza di Kabila e dall'esercito ruandese) dei rifugiati ruandesi e del cambiamento di potere in Congo nel maggio 1997, il Rwanda si trova di fronte a un "terrorismo interno", approvvigionato di armi e munizioni dall'estero, senza altro obiettivo che "terminare il lavoro" (del genocidio). Certamente lo stato ruandese non corre un pericolo immediato ma decine di vite umane continuano ad essere colpite. In più, oltre al fatto che il protrarsi di uno stato di insicurezza scoraggia gli investitori potenziali, si è creato un clima propizio alle violazioni dei diritti umani da parte dei membri dell'esercito, generalmente non addestrati per assumersi dei compiti di polizia civile. Si trovano ancora oggi in Europa, soprattutto in Belgio, Francia e Germania, diversi gruppi legati alle strutture politiche e militari del vecchio regime ruandese che organizzano delle raccolte di fondi e conducono un'intensa campagna revisionista sotto la

copertura di attività socio-culturali a carattere umanitario.

Infine, la riattivazione progressiva dei circuiti economici interni non si è accompagnata a investimenti stranieri significativi, almeno nelle regioni non toccate dal clima di insicurezza, cioè fino ad oggi nove prefetture su dodici. La domanda ricorrente di un "Piano Marshall per il Rwanda" rimane un'utopia a breve e medio termine, anche se le due Tavole Rotonde di Ginevra (1995 e 1996) e la conferenza dei donatori organizzata a Stoccolma (giugno 1998) hanno portato – o hanno promesso di portare – delle sostanziali boccate d'ossigeno. In ogni caso, con un debito estero di 1,6 miliardi di dollari, di cui 400 milioni contratti essenzialmente dal vecchio regime responsabile del genocidio per finanziare la guerra tra l'ottobre 1990 e il luglio 1994, l'avvenire economico e sociale del Rwanda presenta prospettive piuttosto oscure.

Con un budget annuale di circa 70 miliardi di franchi ruandesi (circa 350 miliardi di lire), lo stato ruandese deve assicurare la ricostruzione del paese e il sostentamento delle fasce sociali più deboli. Una di queste è costituita dai profughi del genocidio, senza dubbio la categoria più vulnerabile; pur avendo perduto tutto, hanno dovuto attendere quattro anni perché il governo ruandese istituisse un Fondo d'assistenza ai profughi più bisognosi. I rifugiati del 1994, il cui dramma fu amplificato dai media fino a quando questi sono rimasti fuori dal Rwanda, sono per così dire stati dimenticati dalla comunità internazionale non appena hanno superato la frontiera nell'altro senso. La loro integrazione è stata lasciata a carico dello stato e della società ruandese, come del resto quella dei 700.000 o 800.000 vecchi "rifugiati del 1959" rientrati nel paese dopo il luglio 1994. Questa situazione è causa delle numerose dispute sulla proprietà che continuano a opporre da una parte i rifugiati del 1994, recentemente rimpatriati, e i profughi (le cui abitazioni sono state distrutte dai genocidari prima della loro fuga) e, dall'altra, i rifugiati del 1959, i cui beni erano passati in altre mani con il beneplacito, se non su ordine, delle autorità dell'epoca.

Quattro anni dopo la sconfitta del regime genocidario e la creazione di un governo di transizione incaricato di ricostruire il paese e di favorire la riconciliazione, le sfide da affrontare sono enormi. In questo campo, e in altri, le iniziative lanciate dalle autorità e dalla società ruandesi chiedono di essere sostenute per poter continuare senza trasformarsi in nuovi handicap. La promozione di un assetto organizzato in villaggi in un paese in cui le abitazioni erano tradizionalmente disperse sulle colline, e generalmente al centro o nelle immediate vicinanze delle colture agricole potrà riuscire solo grazie alla creazione di nuovi impieghi non agricoli fra gli altri investimenti indispensabili. Il Rwanda ha urgentemente bisogno d'essere aiutato per far riuscire questa trasformazione decisiva.

Il sostegno esterno è ancor più indispensabile per affrontare la sfida della giustizia e ottenere in un tempo ragionevole dei risultati duraturi. Si tratta di formare rapidamente molti funzionari giudiziari al fine di rafforzare l'apparato esistente, prioritariamente al livello delle procure, e di fornire i mezzi logistici necessari all'istruzione delle pratiche e all'allestimento dei tribunali. D'altro canto, è necessario superare la riluttanza dei donatori internazionali a investire nella costruzione di nuovi centri di detenzione, capaci di alleggerire i centri esistenti e di rispondere ai bisogni più urgenti dei detenuti ruandesi come la mancanza di spazio.

La giustizia, si sa, è una condizione preliminare della riconciliazione. Individuando i colpevoli individuali e punendoli, si ridurrà il sospetto e saranno riaffermate le norme ordinarie. Questa esigenza non vale solo per il Rwanda, ma riguarda tutta la comu-

nità internazionale e in particolare l'Europa. Quest'ultima deve fare un profondo esame di coscienza, stabilire la verità sulla sua condotta di fronte al genocidio e il dopo genocidio, assicurare la giustizia in cooperazione con i tribunali ruandesi e il TPIR e, infine, partecipare con determinazione alla ricostruzione del Rwanda. È a questo prezzo, e solo a questo prezzo, che il Rwanda uscirà dal suo isolamento.

L'ambizione del Comitato per il rispetto dei diritti dell'uomo e della democrazia in Rwanda (CRDDR) è di contribuire, nei limiti dei suoi mezzi, a questa presa di coscienza. Creato nel novembre 1990 a Bruxelles e testimone dei guasti dovuti all'impunità dei responsabili di violazioni gravi e sistematiche dei diritti dell'uomo che ha peraltro denunciato senza sosta in questi quattro anni, il CRDDR si è sforzato dal 1994 di sensibilizzare l'opinione pubblica alla realtà del genocidio e alle sue conseguenze in Rwanda e fuori dal Rwanda. Il Comitato contribuisce, inoltre, all'identificazione dei presunti responsabili di questi crimini e sostiene le vittime che si costituiscono parte civile.

Cosciente dell'urgenza di assistere materialmente le vittime più vulnerabili, il CRDDR e l'associazione gemella senza scopo di lucro, il Centro di promozione dei diritti dell'uomo (CPDH), anch'essa avente sede in Belgio, sono state fra le prime organizzazioni a approntare un progetto di assistenza medico-psicologica alle vittime del genocidio, con l'appoggio finanziario dell'ONU. Dal 1997, il CRDDR e il CPHD hanno ceduto all'associazione Kanyarwanda di Kigali la gestione di tale progetto, il cui budget annuale nel 1996 e 1997 è stato di 100.000 dollari. Partendo dalla convinzione, confermata dall'esperienza, che il diritto alla salute, specialmente in un contesto post-genocidio, è anche un diritto fondamentale, il CRDDR conta di iniziare, a partire dal mese di luglio 1998, in collaborazione con l'Ong Medici senza Frontiere del Belgio, la creazione di "gruppi di parola" a vocazione terapeutica in favore dei profughi traumatizzati residenti in Belgio.

La combinazione di azioni classiche di monitoraggio e promozione dei diritti dell'uomo e di azioni d'assistenza, rese necessarie dalle circostanze, è la metodologia che il CRDDR ha scelto per il suo intervento nel nuovo contesto ruandese. La localizzazione della sua sede a Bruxelles, capitale europea e capitale della ex potenza coloniale pone, al CRDDR il dovere di sviluppare un dialogo non solamente con l'opinione pubblica, ma anche con le istituzioni ufficiali europee e belghe, con lo scopo di sensibilizzarle alla necessità di appoggiare risolutamente tutte le iniziative che possono contribuire a fare del Rwanda uno stato di diritto, dotato di una memoria fedele e costruttiva, giusto e protettore nei riguardi di tutti i suoi cittadini senza discriminazione.

Gasana Ndobwa è stato coordinatore dal 1990 al 1995 del Comitato per il rispetto dei diritti dell'uomo e della democrazia in Rwanda; attualmente è portavoce del Collettivo delle Parti Civili nelle procedure belghe relative al genocidio e ai crimini contro l'umanità commessi in Rwanda

traduzione dal francese di Francesca e Fulvia Tinti

di Carlos Cardoso

La crisi della Guinea Bissau

Questo documento è una breve presentazione della situazione critica che si sta vivendo in Guinea Bissau, ed intende informare l'opinione pubblica circa gli aspetti più rilevanti di questa crisi. Sappiamo che non sarà una analisi esaustiva e ancor meno crediamo di possedere alcuna "verità" sull'evoluzione dei fatti.

L'idea di questo testo nasce nell'ambito di una azione di solidarietà con il popolo della Guinea Bissau che un gruppo di 16 organizzazioni non governative portoghesi sta portando avanti. A queste si sono associate altre tre organizzazioni guineane dello stesso tipo, e tutte si inquadrano in un gruppo di contatto e coordinamento, a sua volta suddiviso in un sottogruppo di informazione e *lobbying* e in uno di azione umanitaria. Il gruppo è disposto a rispondere a qualsiasi richiesta di informazione e spera di poter aggiornare via via il documento che qui si presenta.

La crisi che sta attraversando la Guinea Bissau si è aperta il 7 luglio in seguito alla destituzione dell'ex capo di Stato Maggiore delle Forze Armate, il brigadiere Ansumane Mané, accusato di negligenza nella questione del traffico di armi con i separatisti della Casamance (Senegal) e alla nomina di un nuovo capo, il brigadiere Humberto Gomes. Il movimento, che qualcuno si è subito precipitato a definire un colpo di stato, e che successivamente è stato definito dagli specialisti *pronunciamento militar* o semplicemente *rebelião armada*, si è trasformato rapidamente in un conflitto di dimensioni nazionali, in cui da una parte troviamo il governo e il presidente della repubblica eletti nel 1994, e dall'altra la maggioranza delle forze armate e una cospicua parte degli antichi combattenti.

Questo ampio movimento, che nel frattempo ha reso pubblico il suo programma, dichiara che è suo principale obiettivo la creazione di un quadro giuridico-istituzionale che includa un'effettiva democratizzazione delle Forze Armate di Difesa e Sicurezza e che passi per una "spartitizzazione" e "spoliticizzazione" della stessa forza, un'effettiva indipendenza del potere giudiziario, un'effettiva "spartitizzazione" dell'incarico del presidente della repubblica, il rispetto del principio della separazione dei poteri dello stato, così come la moralizzazione della vita pubblica e l'organizzazione, a breve scadenza, di elezioni politiche e presidenziali. Lo scontento, già da molto tempo esistente all'interno delle forze armate e nelle fasce più deboli della popolazione ha portato ad una cristallizzazione, intorno a quella che nel frattempo è stata chiamata *Junta Militar para a Consolidação da Democracia, Justiça e Paz*, del rifiuto di un regime che è diventato anti-popolare e di un potere incarnato nella figura del Presidente della Repubblica.

L'intervento delle truppe straniere del Senegal e della Guinea Conakry, condannato da vari gruppi indipendenti, ha contribuito ad aggravare ancor più il conflitto, dandogli un carattere regionale. Secondo i discorsi ufficiali¹ del Senegal e della Guinea Bissau, l'intervento delle truppe senegalesi sarebbe giustificato dall'*Acordo de Cooperação em Materia de Segurança e Defesa* firmato tra i governi della Guinea Bissau e del Senegal l'8 gennaio 1975 a Bissau e approvato il 12 giugno 1976, così come dal protocollo di applicazione dello stesso accordo, firmato a Bissau il 27 luglio 1990 e ratificato il 3 aprile 1992. In questo documento, che per legge avrebbe dovuto essere ratificato dalla Assemblea nazionale, i due paesi si impegnano a prestare assistenza mutua in due circostanze:

- in caso di aggressione e esterna
- in caso di gravi crisi interne che mettano in causa le istituzioni ufficiali e costituzionali dello stato.

Ma, d'altra parte, si sa che non è per niente fuori dei calcoli del potere di Dakar, l'idea di usare questo intervento per risolvere il conflitto della Casamance, che già si trascina per lo meno da 15 anni.² Inoltre, secondo la nota introduttiva di questo memorandum «tutto quanto riguarda, da vicino o da lontano, uno dei due paesi, si ripercuote sull'altro». Il coinvolgimento massiccio del Senegal, mediante l'intervento circa di 3000 uomini armati e di sofisticati mezzi di guerra, così come della chiusura della frontiera nord che unisce i due paesi, sono due aspetti di quest'ostinato e non meno discusso "aiuto" che è costato la vita a molte decine dei loro figli.

La Costituzione vigente nella Repubblica della Guinea Bissau, all'articolo 85, indica un insieme di norme relative alle competenze dell'Assemblea nazionale per quanto riguarda la situazione di guerra, norme che sembrano essere state ignorate dal presidente della repubblica sia per quanto riguarda la dichiarazione di guerra che l'intervento delle truppe straniere, aspetti che

senz'altro lo mettono in una situazione difficile dal punto di vista della legittimazione del suo potere.

La situazione militare

Sul piano bellico, gli scontri che si limitavano alla capitale Bissau si sono estesi a vari punti del paese (Mansoa e Cumerá a nord, Bafatá a est e Fulacunda a sud). Fino ad oggi nessuna delle parti può reclamare la supremazia militare, sebbene i colpi sferrati dalle truppe della *Junta* abbiano messo l'esercito governativo in una situazione difficile.³ Fuori della capitale, in quasi tutta la regione litoranea a nord di Bissau, abitata principalmente dalle etnie felupe, manjaca e balanta, i guerriglieri della *Junta* possono contare su di una ampia retroguardia. Il governo si è sforzato di mantenere sotto il suo controllo la provincia orientale (che include le due principali città di Bafatá e Gabù), abitate soprattutto dalle etnie islamizzate fula e mandinga.

In uno scenario di conquista creato dalla supremazia militare delle forze governative, questi confronti potrebbero evolvere verso una guerriglia di durata imprevedibile, che potrebbe causare danni irreparabili al paese, soprattutto in termini di perdite umane.

Le truppe senegalesi e della Guinea-Conakry che si sono trovate a lottare a fianco delle forze di governo sono viste come truppe di occupazione e per questo sono molte le voci, comprese quelle del Parlamento Europeo, delle ONG europee, per non parlare poi della comunità guineana, che esigono il loro ritiro immediato e senza condizioni.⁴

La situazione umanitaria

In base ad una prima valutazione delle conseguenze dei combattimenti avvenuti fino ad oggi si contano per lo meno duecento morti, oltre a migliaia di famiglie sfollate, principalmente a Bissau, che vivono in condizioni disumane, senza le minime condizioni di igiene, che si nutrono a volte solo di tuberi e di frutta selvatica, e che godono di un'assistenza medica precaria visto che non dispongono praticamente di medicinali.

Queste condizioni si stanno aggravando con l'intensificarsi delle piogge. In molte località dell'interno c'è stata una triplicazione del numero di abitanti e non esiste un unico vero e proprio campo di profughi. Sebbene sia difficile fornire dati esatti a causa dei continui spostamenti della popolazione, si sa che per lo meno un terzo di essa si trova sfollata a causa della guerra. Il numero dei rifugiati tocca quasi i quattromila. Solo in Portogallo trovano rifugio quasi 2500 persone. Le altre destinazioni dei rifugiati sono il Senegal, Capo Verde e, in minor misura, il Gambia. È stato difficilissimo riuscire a distribuire alla popolazione le più di 600 tonnellate di aiuti umanitari fino ad oggi messe a disposizione dai vari governi, ONG e organizzazioni religiose. Le truppe senegalesi hanno creato barriere alla circolazione di persone e beni alle frontiere che separano i due paesi, ma anche dentro al paese. A causa dell'intervento delle varie ONG e delle organizzazioni internazionali, è stato dichiarato aperto il corridoio umanitario nella frontiera nord per far arrivare gli aiuti, ma le difficoltà che ancora esistono fanno temere la catastrofe, tanto più che l'anno agricolo promette di essere cattivo a causa della mancanza di risorse per le principali colture.

I casi di violazione dei diritti umani sono sempre più frequenti (esecuzione, torture e pestaggi di prigionieri), e le eventuali vendette che hanno origine da questo tipo di soprusi si potrebbero moltiplicare. Secondo Amnesty International esistono minacce alla vita dei leader politici, mentre si sa che la *Junta* ha arrestato più di 200 civili sottoposti a maltrattamenti.⁵

La questione della legittimità

Una delle parole chiave in tutto questo conflitto è stata "legittimità". Tanto il governo guidato da Carlos Correia, come lo stesso presidente João Bernardo Vieira, hanno reclamato la legittimità del loro potere, che deriva dalle elezioni legislative e presidenziali del 1994 dichiarate all'epoca, dalla comunità internazionale, libere e giuste. Attualmente, una parte non trascurabile della stessa comunità (ONU, Unione Europea, CPLP, ECOWAS, ecc.) si è basata su questo per condannare l'insurrezione armata del 7 giugno. Vale la pena ricordare che già nel 1980 il presidente Vieira si era valso degli stessi mezzi per destituire il regime di Luís Cabral, accusandolo di venir meno ai principi di Amílcar Cabral e agli obiettivi della lotta di liberazione nazionale, favorendo così il deterioramento della vita politica e delle condizioni di vita del popolo.

Nonostante avesse visto il suo mandato sancito da elezioni libere e giuste, il potere istituito a Bissau dopo il luglio del 1994 non solo non poteva essere considerato a pieno titolo democratico, ma resisteva ai cambiamenti che avrebbero potuto portare ad un consolidamento della democrazia. Il regime di Vieira sarebbe stato accusato di non rispettare la Costituzione (non accettando la separazione tra i poteri esecutivo, legislativo e giudiziario, non adempiendo al principio di rotazione del potere attraverso il blocco camuffato della realizzazione delle elezioni locali, nomine arbitrarie di individui in alti incarichi della gerarchia statale, avendo come unico criterio considerazioni di tipo clientelare) e di corruzione generalizzata, anche nelle alte sfere dell'apparato statale.

Tutto indica che con lo svilupparsi della crisi si è fatto ancor più grave il non rispetto delle leggi fondamentali, trasformando il presidente della repubblica nell'unico, sebbene negli ultimi tempi sempre più debole, potere della Guinea Bissau, a causa dell'intervento delle truppe senegalesi. A comprovare questo degrado del potere politico a Bissau, l'esistenza di uno stato di assedio mai dichiarato da alcun organo legittimo. L'Assemblea nazionale non è stata consultata, come avrebbe invece dovuto fare il presidente della repubblica. Le forze armate senegalesi sono intervenute nel conflitto senza che essa, o un qualunque altro organo sia stato chiamato a pronunciarsi sull'argomento. Si assiste anzi a una paralisi totale di questo come degli altri organi dello stato, che già era considerato debole e in erosione ancor prima della crisi.

Le mediazioni di pace

Da quando è esploso il conflitto non sono cessati gli sforzi di mediazione, partendo dal principio che una soluzione militare del conflitto non avrebbe portato nessun vantaggio al paese. Già il 9 giugno membri dei diversi gruppi del parlamento guineano hanno tentato di portare le due parti in conflitto al tavolo del negoziato. Quasi contemporaneamente un gruppo di religiosi (che comprendeva cattolici e musulmani) guidati da un sacerdote cattolico hanno tentato di stabilire un contatto tra le parti belligeranti. La posizione radicale presa dal governo, così come la mancanza di condizioni di sicurezza hanno fatto sì che questi primi sforzi fallissero, anche se il vescovo di Bissau, che al momento dei primi incontri era assente, aveva tentato la riconciliazione in varie occasioni.

La seconda mediazione è stata svolta su iniziativa del presidente del Gambia Yahya Jammeh che aveva proposto al presidente bissauiano Vieira e al capo dei ribelli un incontro nella sua residenza di Banjul. Il presidente del Gambia ha visitato varie capitali africane, ha ottenuto appoggi per la sua mediazione, soprattutto a Capo Verde, in Mauritania, Guinea-Conakry e in

Senegal ed ha inviato il ministro degli Esteri a Bissau. Ma anche questo tentativo è stato abbandonato a causa delle scarse condizioni di sicurezza.

Solo un mese e mezzo dopo l'inizio del conflitto è entrata in azione la diplomazia della CPLP (Comunità dei paesi di lingua ufficiale portoghese) attraverso due figure conosciute nella scena politica internazionale. Il 27 luglio, in una azione congiunta, il ministro degli Esteri portoghese Jaime Gama e l'omologo ministro angolano Venâncio de Moura hanno compiuto una missione di "buoni propositi" a Bissau riuscendo ad incontrarsi con i rappresentanti di entrambe le parti. Questo tentativo di mediazione non andò a buon fine ma ebbe il merito di preparare il terreno per futuri incontri.

L'8 luglio la commissione permanente dell'Assemblea nazionale ha deciso di intraprendere un nuovo tentativo di mediazione, che purtroppo però non ha avuto alcun prosieguo.

Nel frattempo il presidente Vieira ha chiesto ufficialmente al presidente della Nigeria Abdusalam Abubakar, in qualità di attuale coordinatore dell'ECOWAS (la Comunità economica degli stati dell'Africa occidentale), un intervento delle forze dell'ECOMOG - le forze armate di questa organizzazione - in Guinea Bissau. Secondo il presidente Vieira il ruolo di questa forza sarebbe quello di ristabilire il pieno funzionamento del governo e di riportare la pace e la sicurezza nel paese, richiesta alla quale l'ECOWAS ha risposto dichiarandosi disposta a contribuire per la risoluzione della crisi.⁶

Oltre alle consultazioni che le strutture competenti di questa organizzazione hanno inteso compiere, precisamente il Consiglio di Sicurezza dell'ONU, i ritardi verificatisi nell'invio di queste forze hanno rivelato la diversità di opinioni esistente in seno a questa organizzazione, riguardo ad un intervento militare effettivo.

Mentre le forze interne continuano gli sforzi di mediazione, tentando di far convergere le pressioni dei partiti politici e della società civile, la realizzazione dell'incontro della CPLP a Praia (Capo Verde) il 15 e 16 luglio ha fatto nascere una nuova speranza nello spirito di quanti continuavano a credere in una soluzione pacifica del conflitto. Creatosi il Gruppo di Contatto ad Alto Livello che integra i ministri degli esteri di tutti i paesi della CPLP, eccetto ovviamente la Guinea Bissau, questo è riuscito a far negoziare le parti.

Sulla base del riconoscimento pubblico delle istituzioni e della legalità democratica, che chiedeva la cessazione delle ostilità e la conservazione di posizioni militari occupate dalle due parti il 24 luglio, nel senso di fissare una data per l'inizio dei negoziati, il 26 luglio è stato firmato un Memorandum di Intesa che stabiliva una tregua immediata. Questo accordo che è visto dagli osservatori come un preludio alla pace, è riuscito grazie alla mediazione del Gruppo di Contatto della CPLP e ha fatto di questa organizzazione uno dei partner imprescindibili nel processo di pace per la Guinea Bissau.

Le divergenze tra la CPLP e l'ECOWAS hanno fatto ombra al clima dei negoziati. Definendosi come istituzione regionale per eccellenza, l'ECOWAS non solo ha reclamato un maggior protagonismo, ma ha anche fatto pressione sulle parti in conflitto per accettarla come mediatore esclusivo durante i negoziati. Molti osservatori temevano che un protagonismo eccessivo dell'ECOWAS potesse complicare il già ben avviato processo di pace, essendo presenti al suo interno posizioni che privilegiavano una soluzione militare come nel caso di Senegal e Guinea Conakry. Questi fatti hanno portato alcuni osservatori a credere che una soluzione del conflitto guineano sarebbe dovuta prima passare per la soluzione di divergenze esistenti all'interno degli

stessi mediatori. Ed è ciò che è avvenuto nel corso dei negoziati che hanno avuto luogo nella riunione del 18 e 19 agosto che ha avuto luogo nell'isola di Sal (Capo Verde).

La riunione di Sal non solo ha permesso di trovare una piattaforma di intesa tra i mediatori, ma ha anche rappresentato un passo in avanti verso la chiarificazione di una strategia di pace per la Guinea Bissau, strategia che ha cominciato ad essere discussa nella riunione del 26 agosto a Praia, dove è stato firmato un cessato il fuoco delle due parti in conflitto.

Carlos Cardoso, dottore in Antropologia Sociale e in Filosofia, è ricercatore dell' Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP) di Bissau e collaboratore del CIDAC (Lisbona)

Per informazioni:
CIDAC- rua Pinheiro Chagas, 77-2E Lisboa, Portugal

traduzione dal portoghese di Livia Apa

Questo articolo è stato scritto nello scorso mese di settembre. Dopo vari tentativi di mediazione interna e internazionale il 3 dicembre 1998 Francisco Fadul, ex combattente della guerra di liberazione nazionale, è stato nominato primo ministro di un governo di unità nazionale. All'inizio di febbraio 1999 si sono verificati altri scontri, cui ha fatto seguito un nuovo cessate il fuoco.

Note:

- 1- Si veda per esempio l'*aide-memoire* del ministero degli Affari Esteri del Senegal del giugno di quest'anno destinato al corpo diplomatico accreditato in Senegal.
- 2- Al centro del conflitto della Casamance c'è la richiesta dello statuto di autodeterminazione per questo territorio, appartenuto una volta al Portogallo, da parte del Movimento delle forze democratiche della Casamance capeggiato dall'abate Augustin Diacune. Dopo il trattato luso-francese del 1886, il Portogallo aveva ceduto la Casamance alla Francia in cambio di Cachine, che all'epoca si trovava sotto la dominazione francese. Situata al sud del Senegal alla frontiera con il territorio della Guinea, la regione della Casamance è l'unica zona del Senegal che è sfuggita alla desertificazione. Gli abitanti della regione sono per la maggior parte di etnia djioula, conosciuto come Felupes in Guinea Bissau. Il governo di Dakar accusa gli abitanti e le truppe di questa zona della Guinea Bissau di dar protezione agli indipendentisti della Casamance.
- 3- Si veda per esempio l'attacco a Mansoa del 23 luglio, il giorno prima dell'incontro tra il governo e la *Junta Militar*, che ha sottratto alle truppe governative un importante accesso per il nord e per l'est del paese.
- 4- Si veda per esempio *L'appel à la paix en Guinée-Bissau* delle ONG riunite a Bruxelles il 6 giugno 1998.
- 5- Amnesty International, *Guinea-Bissau: under fire*, luglio 1998, p. 2.
- 6- Sostenuta principalmente dalla capacità militare del secondo gigante dell'Africa subsahariana, la Nigeria, la ECOMOG già intervenne nelle crisi della Liberia e della Sierra Leone, avendo consentito, nel caso della Sierra Leone, la restaurazione al potere del presidente eletto, Ahmad Tejan Kabbah.

Bibliografia:

- Aide memoire du Ministère des Affaires Etrangères et des Senegalais de l'Exterieur*, Dakar, juin 1998, 5p
Guiné Bissau: Constituição, Lei eleitoral e legislação complementar, Edições 70, Lisboa 1994
Guinea-Bissau: Human Rights under fire, Amnesty International, luglio '98
 Varia stampa portoghese («Público», «Diário de Notícias», ecc.)
Memorando de Entendimento entre o Governo e a Junta Militar, Bissau, 26/07/1998
Programma della Junta Militar para a Consolidação da Democracia, Justiça e Paz, Bissau, luglio 1998

di Madjid Benchikh

Il rapporto della missione ONU in Algeria: un'analisi che sostiene lo status quo

Il Rapporto della missione d'informazione dell'ONU in Algeria è stato finalmente pubblicato, un mese dopo la visita di quindici giorni da parte di una delegazione nominata dal Segretario generale delle Nazioni Unite, con l'accordo del governo algerino. A prima vista, il Rapporto appare come un laborioso compromesso tra i membri della missione e tra visioni contraddittorie della situazione in Algeria.

La molteplicità delle questioni affrontate indica che la missione ONU aveva l'ambizione di presentare un quadro il più ampio possibile della situazione algerina per fornirne elementi di maggiore chiarezza. Purtroppo, la vastità e la complessità dei problemi permettevano solo un loro esame superficiale. Le difficoltà sono state aggravate dal metodo adottato per trarre le conclusioni. La delegazione ONU ha giustamente ascoltato personalità di diversi orizzonti politici. Ma dinanzi alle posizioni contraddittorie che le sono state presentate, essa o ha rifiutato di schierarsi per mancanza di certezza e per ignoranza dei problemi, oppure ha preso posizione in favore delle tesi governative che propone quindi sotto una luce favorevole.

Così, rispetto a problemi così gravi come la corruzione, ammessa da numerose personalità ufficiali, la delegazione sembra incapace di pronunciarsi. Quando analizza la situazione della sicurezza, la commissione ONU fa sue le tesi del governo algerino che afferma con fierezza che il terrorismo non minaccia più il paese e le sue istituzioni, non rendendosi conto che i massacri delle popolazioni, quando non minacciano direttamente lo stato, sollevano molti interrogativi sulla sua natura e sul suo rapporto con il popolo e con il terrorismo: lo stato sarebbe così estraneo al popolo al punto che i massacri delle popolazioni e la rovina del paese non avrebbero su di esso alcun effetto? La commissione dà credito alla posizione del governo algerino secondo la quale il terrorismo è quasi sconfitto, anche se occorre condannare alcuni abusi e il superamento di certi limiti che, si afferma senza prove, sono puniti.

Quando la commissione sostiene che si devono rispettare i diritti umani e progredire verso lo stato di diritto, essa non s'allontana dal discorso governativo. Prova perfino a trovare delle ragioni per le esecuzioni extra-giudiziali con un argomento che lascia interdetti, quando considera che i terroristi preferiscono essere uccisi piuttosto che essere presi vivi (sic!) per non fornire informazioni ai militari.

Sfortunatamente, la violenza in Algeria continua a dilagare e nessuno sembra in grado di prevederne la fine. La commissione fa, d'altronde, un riassunto particolarmente sorprendente del rapporto del Comitato per i diritti umani dell'ONU, menzionando gli unici due punti di questo rapporto favorevoli al governo algerino, e dimenticando invece che il Comitato ha condannato in modo esplicito le autorità algerine non solo per la violazione dei diritti umani, ma anche per la mancanza di protezione delle

popolazioni e l'assenza di organismi d'inchiesta indipendenti e imparziali.

È molto sconcertante osservare che, da questo punto di vista, il rapporto della commissione lascia supporre che essa difenda il principio di un diritto internazionale a due velocità, le cui disposizioni si applicherebbero solo per lottare contro il terrorismo. Da un lato essa ritiene, a giusto titolo, che il terrorismo è illegale per il diritto internazionale; d'altro lato rifiuta di considerare che le violazioni dei diritti umani compiute dal governo algerino, e riconosciute a malincuore, siano anch'esse infrazioni al diritto internazionale. Eppure, il Comitato per i diritti umani dell'ONU, organo speciale delle Nazioni Unite, si è detto gravemente preoccupato per il numero impressionante di violazioni dei diritti umani compiute dalle forze di sicurezza algerine, in particolar modo per la tortura, anche nei luoghi di detenzione, le sparizioni, la situazione delle donne e tutte le gravi violazioni perpetrate negli ultimi sei anni.

Con riferimento ai gruppi di legittima difesa, armati e finanziati dallo stato e dai comandi militari in condizioni d'opacità che hanno inquietato il Comitato per i diritti umani (fino al gennaio 1997 tali gruppi hanno operato al di fuori di qualsiasi quadro legale), la commissione chiede solo un vago «coordinamento». Il Comitato per i diritti umani dell'ONU aveva invece domandato, nel luglio 1998, che il governo algerino assumesse misure urgenti tese a conservare all'interno della polizia e delle forze armate la responsabilità del mantenimento dell'ordine pubblico e della protezione della vita e della sicurezza della popolazione, e che vigilasse, nel frattempo, affinché i gruppi di difesa fossero posti sotto lo stretto controllo effettivo degli organi statali responsabili, e immediatamente tradotti in giudizio in caso di abusi. È francamente sbalorditivo che la commissione non abbia neanche notato ciò che la stampa algerina ha riportato sui massacri di Relizane, a ovest di Algeri, compiuti dai gruppi di legittima difesa o dalle guardie municipali sotto l'egida di personalità ufficiali legate al partito al potere. In queste condizioni si comprende come l'invio di una commissione d'inchiesta internazionale indipendente e imparziale sia più che mai d'attualità. Sul piano economico la commissione formula un'arringa inattesa a favore della privatizzazione, che auspica di vedere accelerata. Ignora così l'accaparramento e le lotte di cui sono oggetto le risorse del paese sotto la copertura della vendita delle imprese pubbliche. Soprattutto interferisce direttamente negli affari interni dello stato in un campo per il quale, contrariamente a quello dei diritti umani, non è autorizzata dal diritto internazionale.

L'analisi della commissione sulle istituzioni politiche non è meno preoccupante. Dal suo rapporto emerge che l'Algeria in questi ultimi anni avrebbe conosciuto cambiamenti significativi nel senso di alcune trasformazioni democratiche grazie al multipartitismo e alle elezioni presidenziali, legislative e municipali. La commissione non si chiede mai se il ruolo predominante dell'esercito, le leggi repressive sui partiti politici, sull'informazione e sulla giustizia non rendano questo sistema una democrazia di facciata, nelle quali le decisioni essenziali sono prese al di fuori delle istituzioni elette. Come interpretare altrimenti le recenti e problematiche dimissioni del presidente della repubblica senza che né il parlamento né altre istituzioni costituzionali siano intervenute? Quale terribile colpo per tutti coloro che, come i membri della commissione, pensano che si può far progredire la democrazia sostenendo un regime repressivo! Benché frodi elettorali e numerose irregolarità siano state segnalate da diversi osservatori europei, in specie durante le elezioni del 1997, e decine di migliaia di algerini abbiano sfidato la paura e i divieti

per manifestare nelle strade contro la massiccia frode elettorale, la commissione ritiene che il sistema politico algerino stia conoscendo una transizione democratica. L'ampiezza delle frodi ha viceversa finito per snaturare elezioni che non sono state libere e oneste in nessun momento, né nella loro preparazione né nel loro svolgimento. La commissione, così come le autorità algerine, non si domanda se libere elezioni possano essere organizzate e se istituzioni democratiche possano funzionare in uno stato d'emergenza e nel mezzo della violenza.

Com'è possibile evitare di chiedersi perché finora elezioni definite libere e istituzioni che si dicono democratiche sono state incapaci d'aprire prospettive di pace e di sviluppo per l'Algeria? La pace civile è evidentemente indispensabile per l'organizzazione di libere elezioni, una base di partenza per la creazione e il funzionamento d'istituzioni democratiche. Senza pace civile, le elezioni e i dibattiti parlamentari appaiono una farsa agli occhi di milioni di algerini, colpiti dalla violenza del barbaro terrorismo islamista, dalla massiccia repressione statale e dalla disoccupazione.

Come non vedere oggi che la politica repressiva dopo sei anni di applicazione ha portato allo stallo politico, alla rovina delle imprese pubbliche e dell'amministrazione, all'allargamento dell'affarismo e della corruzione? L'aggravamento dei conflitti all'interno della stessa sfera del potere reale rende oggi possibili qualsiasi deriva negativa per il paese e giustifica la paura della popolazione.

Le dimissioni del capo dello stato, seguite a questi conflitti, indicano chiaramente che, in un tale sistema politico, è vano sperare in un minimo di rispetto della Costituzione. È per questo che la comunità internazionale, mentre condanna giustamente il terrorismo islamista, deve manifestare il suo rifiuto della violenza di stato invece di contribuire allo status quo.

Con l'adozione di un atteggiamento che si vuole realista e moderando le critiche al governo algerino per evitare che questo si irri e interrompa ciò che considerano, a torto, dei progressi democratici, certo insufficienti, i membri della commissione manifestano la loro ingenuità sul sistema algerino e difendono una ragion di stato di breve respiro, destinata a preservare gli interessi economici o strategici di alcuni stati.

L'esperienza degli ultimi anni dimostra che il popolo algerino, se rifiuta la violenza islamista di cui è la prima vittima, non sostiene le politiche di uno stato del quale sopporta la violenza e le ingiustizie. Solo il dialogo fra tutte le forze politiche, sociali e rappresentative può permettere il ritorno alla pace civile e ridare speranza agli algerini. È a questo compito che si devono sollecitare gli stati e le organizzazioni internazionali. La speranza degli algerini è di vedere l'ONU, fedele ai principi e alle regole che ha contribuito a stabilire nell'ordine internazionale, esplorare le possibilità di una soluzione politica e incoraggiare la sua applicazione in modo efficace. In Algeria esistono forze politiche fragili perché sempre represses, ma credibili, che possono essere incoraggiate a mobilitare le popolazioni su prospettive di pace e di democrazia.

Madjid Benchikh, docente di Diritto internazionale, è presidente del Comitato internazionale per la pace, i diritti umani e la democrazia in Algeria

traduzione dal francese di Francesco Correale

di Alessia Alboresi e Arrigo Pallotti

World Development Report e Human Development Report 1998: verso un dialogo rafforzato?

La Banca Mondiale e l'United Nations Development Programme (UNDP) hanno dedicato i loro rapporti per il 1998 all'analisi di due tematiche apparentemente molto differenti, analizzando rispettivamente "La conoscenza per lo sviluppo" (*Knowledge for development*) e "Il cambiamento degli attuali modelli di consumo - per lo sviluppo umano di domani" (*Changing today's consumption patterns - for tomorrow's human development*).

Nella diversità dei contenuti trattati, è possibile affermare che una comune linea di fondo, costituita dall'enfasi posta sulla necessità di porre in essere le condizioni in grado di assicurare lo sviluppo umano, unisce i due documenti.

Se da una parte non può sorprendere che l'UNDP affronti un tema come quello dei modelli di consumo e del loro impatto a livello sociale, ambientale e intergenerazionale, dall'altra può risultare senza dubbio più eclatante il fatto che un organismo come la Banca Mondiale, considerato dalla grande maggioranza della letteratura prestare attenzione esclusivamente agli aspetti macroeconomici delle politiche di sviluppo, abbia analizzato l'argomento della conoscenza e della diffusione dell'informazione, definendolo uno strumento cruciale per il successo delle riforme politiche nei paesi in via di sviluppo. In realtà, se non è corretto affermare che la Banca Mondiale abbia permanentemente trascurato di considerare gli aspetti legati allo sviluppo del capitale umano nelle politiche di aggiustamento strutturale, bisogna sottolineare che l'approccio adottato da tale istituzione nella formulazione dei pacchetti di riforma macroeconomica sembra rimasto inalterato e che alle politiche di sviluppo delle risorse umane viene tuttora riservata un'attenzione marginale.

La lettura del *World Development Report 1998/99* appare confermare questa impostazione di base da parte della Banca Mondiale. D'altro canto, è necessario notare che anche lo *Human Development Report 1998* non sembra scevro da una impostazione fortemente normativa, e a volte strumentale, delle questioni inerenti allo sviluppo sostenibile.

L'analisi qui svolta intende evidenziare come la differenza degli approcci adottati nell'esame delle tematiche dello sviluppo umano e sostenibile da parte della Banca Mondiale e dell'UNDP comporti una inconciliabilità tra le posizioni delle due istituzioni e di conseguenza rischi di compromettere l'individuazione di un paradigma di sviluppo largamente condivisibile, che coniughi crescita economica e sviluppo umano.

Il contenuto dei Rapporti

Sia lo *Human Development Report* sia il *World Development Report* sono abitualmente suddivisi in due parti: una prima dedicata all'analisi di una specifica tematica ritenuta rilevante ai fini dello sviluppo, e una seconda in cui vengono presentate una serie di tavole in cui i vari paesi del mondo sono classificati in base ad una serie di indici economici e sociali.

È importante sottolineare che la scelta degli indici utilizzati per

classificare i paesi ha una serie di implicazioni politiche: come vedremo in seguito, porre l'accento sul reddito pro-capite, come fa usualmente la Banca Mondiale, sottintende una visione del processo di sviluppo molto diversa da quella che ispira l'utilizzo dello Human Development Index da parte dell'UNDP. A questo proposito si può notare che proprio in questa edizione del *World Development Report* la tradizionale classificazione dei paesi del mondo in base alla crescita del reddito pro-capite non costituisce più il primo criterio di riferimento, essendo stato sostituito dall'ordine alfabetico.

Ai fini del presente lavoro, soffermeremo l'attenzione sulla parte propriamente tematica dei rispettivi Rapporti.

World Development Report 1998

Il tema trattato nel Rapporto riguarda la conoscenza come strumento fondamentale nel rilancio delle politiche di aggiustamento strutturale nei paesi in via di sviluppo.¹ I paesi poveri infatti si distinguono non solo per una minore opportunità di accesso ai capitali rispetto ai paesi industrializzati, ma anche per l'impossibilità di accedere a strumenti di conoscenza anche elementari, quali pratiche sanitarie primarie.

Il Rapporto è diviso in tre sezioni: la prima riguarda le strategie volte a ridurre il *knowledge gap* tra i paesi industrializzati e i PVS, la seconda esamina i campi nei quali intervenire, la terza analizza quali azioni e interventi devono essere messi in atto dai governi e dalle istituzioni internazionali.

La prima parte del Rapporto concentra la sua analisi su due aspetti specifici della conoscenza: il problema di una adeguata distribuzione della conoscenza tecnologica, al fine di annullare il *knowledge gap* e il problema della conoscenza delle attribuzioni, generato dalla carenza di informazioni specifiche. Secondo il Rapporto, la situazione internazionale è favorevole ad una rapida soluzione dei problemi sopra enunciati: i paesi in via di sviluppo infatti non devono elaborare ex-novo le conoscenze tecnologiche già esistenti, poiché possono usufruire dell'opportunità di acquistare e adattare alle proprie esigenze le tecnologie già disponibili nel mondo industrializzato. L'eliminazione del *knowledge gap* si ridurrebbe così attraverso tre tappe cruciali:

1. acquistando le conoscenze specifiche dai paesi industrializzati, adattandole alle esigenze proprie di ogni nazione e creando l'opportunità per uno sviluppo locale delle conoscenze tecnologiche attraverso la ricerca;
2. assicurando un'istruzione di base generalizzata, con un'attenzione particolare rivolta alle donne e ai gruppi più svantaggiati dalla società, e incentivando l'istruzione secondaria, specialmente quella riguardante le materie scientifiche;
3. diffondendo la conoscenza, sfruttando soprattutto i nuovi mezzi di comunicazione tecnologica.

La seconda sezione del Rapporto riguarda gli interventi che le istituzioni internazionali e i governi nazionali dovrebbero attuare per facilitare l'eliminazione del *knowledge gap*.

Per quanto riguarda le prime, esse dovrebbero creare beni pubblici internazionali sull'esempio dei centri di ricerca che hanno consentito la "Rivoluzione verde", agire da intermediarie nella fase del trasferimento delle conoscenze da un paese all'altro, infine, gestire direttamente le informazioni utili alle politiche di sviluppo.

Per quanto concerne il ruolo dei governi locali, poiché il mercato delle conoscenze tecniche spesso fallisce, lo stato si troverebbe in una posizione cruciale nel processo di eliminazione del *knowledge gap*. Esso dovrebbe:

1. adottare un regime di libero scambio, ritenuto fondamentale

per la libera circolazione delle informazioni e quindi delle conoscenze tecnologiche: per acquistare conoscenze tecnologiche dall'estero, infatti, è necessario che esista un sistema di libero mercato, che ci sia la possibilità per investimenti stranieri e che esistano licenze tecnologiche;

2. assicurare le condizioni favorevoli all'istruzione scolastica secondaria;
3. diffondere informazioni circa la qualità dei prodotti e dei servizi. I governi locali dovrebbero incentivare la creazione di organismi privati specializzati nel controllo di qualità e nella certificazione dei prodotti per superare la diffidenza dei possibili acquirenti verso prodotti non conosciuti. In questo settore il ruolo diretto dello stato è ritenuto superfluo.

Human Development Report 1998

Come già osservato, il Rapporto 1998 sullo Sviluppo Umano analizza estesamente il tema dei modelli di consumo nel mondo.² La parte tematica si suddivide in una prima sezione dedicata all'analisi dei modelli di consumo e dei loro effetti sulla popolazione e sull'ambiente, e in una seconda contenente alcune proposte di azione.

I primi capitoli si soffermano su quattro aspetti del consumo nel mondo:

1. la grande, in molti casi crescente disparità nei livelli di consumo che si registra non solo tra paesi sviluppati e paesi in via di sviluppo, ma anche all'interno della popolazione di uno stesso paese;
2. la pressione insostenibile che gli attuali modelli di consumo esercitano sull'ambiente e quindi i problemi legati all'inquinamento, con i suoi effetti negativi sul clima e sulla salute umana, e al deterioramento delle risorse rinnovabili, come le foreste tropicali, l'acqua, il suolo e la pesca;
3. l'impatto più grave che il degrado ambientale esercita nei PVS rispetto ai paesi industrializzati, a causa delle tecnologie meno avanzate utilizzate nei processi produttivi e negli usi domestici e per gli alti tassi di crescita della popolazione;
4. la necessità di rafforzare la tutela dei consumatori nell'attuale fase di globalizzazione degli scambi, che vede l'abbattimento degli standard di fabbricazione nazionali e la diffusione di modelli di consumo di livello planetario.

L'ultima parte del Rapporto è dedicata all'individuazione di una serie di obiettivi più o meno strettamente definiti, miranti nel loro complesso a riequilibrare i livelli di consumo tanto tra differenti paesi, quanto all'interno di essi, e ad assicurare la diffusione nel pianeta di modelli di consumo sostenibili. Il Rapporto considera dunque prioritarie misure volte a garantire e a promuovere il più diffuso soddisfacimento dei bisogni fondamentali della persona umana, lo sviluppo di tecnologie produttive che salvaguardino l'ambiente e l'abolizione dei sussidi economici che ne compromettono l'adozione, azioni di educazione e informazione sull'ambiente e sul consumo, la stipulazione di accordi internazionali di tutela delle risorse ambientali e di lotta alla povertà.

La posizione della Banca Mondiale e dell'UNDP nel dibattito sullo sviluppo

Lo sviluppo del capitale umano

Come è possibile osservare dalla concisa analisi del contenuto dei due Rapporti sopra svolta, la Banca Mondiale e l'UNDP hanno trattato nel 1998 argomenti molto diversi, che però è possibile ricondurre a una comune intenzione di fondo consistente nella promozione dello sviluppo delle risorse umane nei

PVS e quindi dell'investimento nel capitale umano di cui tali paesi sono dotati. Il dibattito sullo sviluppo del capitale umano nei PVS è caratterizzato non solo da un notevole grado di complessità teorica, ma anche da una vasta molteplicità di studi e di indirizzi di ricerca che non è possibile passare in rassegna in questa sede.

È però opportuno, ai fini del presente lavoro, notare brevemente e magari a rischio di una eccessiva semplificazione, che la tematica concernente il ruolo svolto nella crescita economica dal progresso tecnico e dallo sviluppo del capitale umano ha una lunga tradizione all'interno degli studi di economia dello sviluppo.

Nei primi anni '60, Theodore W. Schultz, richiamandosi ad Alfred Marshall, sottolineava l'importanza che la conoscenza e il progresso tecnico svolgevano nello sviluppo del settore agricolo e giungeva così a perorare la messa in atto di interventi governativi nei PVS miranti allo sviluppo della ricerca tecnologica e allo sviluppo del capitale umano.³ La tradizione rappresentata dai lavori di T.W. Schultz si andò ad inserire all'interno di un corpus teorico che già da lungo tempo individuava nell'investimento nel capitale fisico la chiave di volta per assicurare la crescita economica dei PVS ed è così venuta a trovarsi sacrificata nel contesto delle politiche economiche adottate dai governi dei paesi in via di sviluppo.⁴

A partire da circa la metà degli anni '60, le posizioni espresse da T. W. Schultz hanno trovato importante applicazione e riscontro nei successi conseguiti nel campo della produzione agricola dalla "Rivoluzione verde", il cui impatto si è però limitato all'Asia e ad alcune zone dell'America Latina e del Mediterraneo. Nel corso degli anni '70, se l'insieme dei PVS e gli organismi internazionali in cui più forte era la loro presenza, come l'UNCTAD, hanno concentrato i loro sforzi nella negoziazione con i paesi industrializzati di accordi internazionali legati al commercio e al regime degli aiuti, un'attenzione alla problematica dell'utilizzo e della salvaguardia delle risorse umane nei PVS venne riaffermata dalla teoria dello sviluppo che, enfatizzando la necessità di garantire il soddisfacimento dei *basic needs* della persona umana, criticava le politiche di sviluppo messe in atto fino ad allora, in quanto concentrate quasi esclusivamente sulla crescita economica e sui suoi indicatori.

Le istanze sollevate dalla teoria dei *basic needs*, così come le idee avanzate dalla tradizione che si rifà a T. W. Schultz, subiscono un marcato ridimensionamento durante gli anni '80 e i primi anni '90, quando all'egemonia del paradigma neoclassico nell'economia dello sviluppo fa riscontro l'adozione di politiche di aggiustamento strutturale nella maggior parte dei PVS.

Come vedremo meglio nel prosieguo del lavoro, le riforme strutturali promosse dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale vengono infatti criticate dalla grande maggioranza della letteratura per la mancata attenzione alle condizioni di lungo periodo e ai conseguenti gravi costi sociali subiti dalle popolazioni dei paesi interessati.⁵

In reazione al paradigma neoclassico e alle politiche di aggiustamento strutturale si sviluppano, a partire dalla metà degli anni '80, una serie di riflessioni che tendono a riportare in primo piano l'esigenza di una strategia di sviluppo centrata sulle potenzialità del progresso tecnologico e del capitale umano.⁶

Molteplici sono gli indirizzi e le correnti in cui è suddivisa questa reazione alla rigidità dei pacchetti di riforma strutturale, ognuno dei quali pone l'accento su determinate risorse intellettuali o fisiche presenti nei PVS o su una specifica accezione del concetto di sviluppo.

La posizione dell'UNDP

L'UNDP, sorto nel 1965 dalla fusione di due precedenti programmi di assistenza tecnica finanziati dalle Nazioni Unite, ha costituito a partire dalla fine degli anni '80 una sede importante di riflessione teorica circa i fini cui devono tendere le politiche di sviluppo, in evidente alternativa al modello di aggiustamento strutturale promosso da altri organismi multilaterali quali la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale.⁷

Nel 1990 l'UNDP ha pubblicato infatti il primo *Human Development Report*, in cui veniva proposto di superare la tradizionale concezione dello sviluppo di un paese inteso come sviluppo economico e misurato in termini di prodotto pro-capite e di concentrare gli sforzi nel perseguimento dello "sviluppo umano", definito come «un processo di ampliamento delle scelte della gente».⁸ Avanzando tale definizione di sviluppo, l'UNDP si faceva portatrice dell'esigenza, avvertita in molteplici ambiti accademici, culturali e politici, di mirare ad assicurare alle popolazioni dei PVS non solo la stabilità degli aggregati macroeconomici, ma anche un miglioramento del tenore di vita, inteso come possibilità di ricevere un'educazione scolastica, di vivere in condizioni salutarie, di godere del rispetto dei diritti umani e delle libertà civili e politiche.

Oltre ad una serie di proposte e di orientamenti per le politiche di cooperazione allo sviluppo, il Rapporto conteneva l'elaborazione dello *Human Development Index* (HDI), un indicatore ottenuto tramite l'aggregazione dei dati di un paese concernenti la speranza di vita alla nascita, il tasso di alfabetizzazione degli adulti e il valore del prodotto pro-capite aggiustato per la parità del potere d'acquisto.

L'elaborazione dello HDI ha permesso di confrontare la classificazione dei paesi del mondo in base al valore del reddito pro-capite con un indicatore che prendesse in considerazione alcuni elementi propri di una concezione più larga dell'idea di sviluppo. I risultati ottenuti hanno così mostrato da una parte una stretta correlazione tra bassi livelli di redditi pro-capite e bassi valori dell'HDI, e dall'altra una interessante serie di casi di paesi con simili livelli di reddito pro-capite ma assai diverso posizionamento nella graduatoria basata sull'HDI.⁹

Nel corso degli anni lo *Human Development Report* ha quindi trattato una serie di tematiche strettamente legate non solo al soddisfacimento dei bisogni fondamentali, ma più in generale allo sviluppo delle risorse umane e all'esigenza di individuare paradigmi di sviluppo economico rispettosi dell'ambiente e dell'equità intergenerazionale. Parallelamente, l'UNDP ha proseguito sia il perfezionamento dell'HDI, sia l'elaborazione di altri indici che permettessero di misurare le varie condizioni della povertà nel mondo. A questo proposito è interessante notare che proprio lo *Human Development Report 1998* presenta l'elaborazione del nuovo *Human Poverty Index*, un indice costruito per valutare le condizioni della povertà nei paesi industrializzati.

La posizione della Banca Mondiale

Nata in seguito alla Conferenza di Bretton Woods nel 1944, con il compito di assicurare l'afflusso dei capitali necessari alla ricostruzione post-bellica nei paesi occidentali, la Banca Mondiale ha gradualmente concentrato la sua attività nell'elaborazione e nel finanziamento delle politiche di sviluppo dei PVS.

A partire dalla fine degli anni '70 la maggior parte dei paesi di America Latina, Africa e Asia si trovarono a dover affrontare una congiuntura economica in cui una grave flessione del valore delle loro esportazioni si associava ad un crescente indebitamento estero. La situazione deteriorò rapidamente e i PVS,

vedendosi rifiutare l'accesso a nuovi crediti commerciali, fecero ricorso ai prestiti del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale per finanziare le importazioni e le loro politiche di sviluppo.¹⁰

In cambio del rilascio dei prestiti, le istituzioni finanziarie internazionali richiesero ai paesi interessati l'adozione di misure di stabilizzazione macroeconomica e di aggiustamento strutturale i cui obiettivi consistevano nel riequilibrio della bilancia dei pagamenti e nella ristrutturazione delle strutture economiche. Lo strumento per conseguire tale obiettivo consisteva usualmente nell'elaborazione ed esecuzione di un piano di aggiustamento strutturale che prevedeva essenzialmente due tipi di intervento: un'azione sulla domanda, mirante a ridurre la spesa pubblica e privata mentre si cercava di ristabilire il controllo monetario e l'equilibrio di bilancio, e un'azione diretta invece a modificare la struttura dei prezzi, la politica commerciale, i criteri di gestione delle imprese pubbliche, in modo da garantire un'ampia liberalizzazione del contesto produttivo e quindi suscitare un maggior dinamismo da parte degli attori economici privati.¹¹

Con il trascorrere del tempo divenne evidente che gli orientamenti di politica economica adottati da molti PVS su suggerimento degli organismi economici internazionali non avevano avviato ad una situazione che, a parte alcuni casi isolati, rimaneva di profonda crisi economica e di stagnazione.

L'ampio dibattito che si aprì in merito ai fallimenti delle politiche di aggiustamento strutturale manifestò l'emergere di alcune posizioni discordanti rispetto alle tesi sostenute dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca Mondiale e mise in evidenza una crescente consapevolezza della necessità di superare l'ottica di breve periodo che aveva caratterizzato gli interventi strutturali. In particolare, la letteratura sottolineava una mancanza di attenzione nei programmi di aggiustamento agli effetti negativi che la riduzione nella spesa pubblica comportava per le politiche di sviluppo del capitale umano, quali l'istruzione, la sanità, la ricerca.¹²

Si rendeva così evidente la necessità di procedere ad una rielaborazione della strategia di sviluppo che tenesse conto degli errori del passato, ma anche dei limiti delle politiche introdotte per correggerli. L'attenzione della letteratura si è soffermata con particolare enfasi sulla necessità di misure che mirino a rivitalizzare la domanda del settore agricolo verso quello industriale e a sviluppare le risorse umane, trovando una parziale rispondenza nelle attuali posizioni espresse dalla Banca Mondiale.

I Rapporti nel contesto della politica della Banca Mondiale e dell'UNDP

Dopo aver considerato le posizioni espresse nel dibattito sullo sviluppo dalla BM e dall'UNDP nel corso degli anni '80 e '90, è ora possibile tentare di collocare il contenuto dei Rapporti 1998 all'interno del pensiero elaborato da queste istituzioni. Se molteplici sono le prospettive economiche, politiche e sociali in base alle quali possono essere esaminati i Rapporti, l'obiettivo della presente analisi mira ad individuare le tesi di fondo che le istituzioni esprimono nei due documenti, al fine di verificare quali siano le novità che essi presentano rispetto alle passate affermazioni e se si possa ad esse attribuire il significato di un compiuto avvicinamento a posizioni mutuamente condivisibili.

La Banca Mondiale e il World Development Report 1998

Il Rapporto *Knowledge for Development* considera la conoscenza come elemento di primaria importanza nel rilancio delle poli-

tiche di sviluppo nei paesi del terzo mondo, dal momento che «le nazioni povere - e quindi le persone povere - si differenziano da quelle ricche non solo perché hanno minore accesso ai capitali, ma anche perché hanno meno conoscenze».¹³

Nei paesi industrializzati l'equilibrio tra produzione fisica e capacità di produrre nuove conoscenze, si sta volgendo a favore di quest'ultima, che è divenuta «forse il fattore più importante nel determinare gli standard di vita- ancor più che la terra, gli attrezzi, il lavoro, poiché oggi, le economie tecnologicamente più avanzate sono tutte basate sulle nuove conoscenze».¹⁴ Il monito lanciato dalla Banca Mondiale sembra essere un incitamento a seguire questo nuovo modello di sviluppo, poiché i paesi che non prestano attenzione allo sviluppo tecnologico rimarranno inesorabilmente esclusi dalle nuove relazioni economiche. Se nel passato, infatti, l'attenzione era concentrata su modelli che enfatizzavano l'accumulazione di capitale fisico, l'attuale modello si concentra sull'espansione «di una forza lavoro istruita e specializzata».¹⁵

Per attenersi a questo nuovo indirizzo, i PVS devono acquistare e adattare alle esigenze locali le nuove tecnologie mondiali e sforzarsi di crearne in loco, «investire nel capitale umano per aumentare le capacità di utilizzare e sfruttare pienamente le nuove conoscenze»¹⁶ e, infine, investire in tecnologie per facilitare sia l'acquisizione che l'assorbimento delle stesse.

Lungo tutto il Rapporto, l'attenzione posta dalla Banca Mondiale sul tema delle risorse umane come mezzo per affrancarsi dalla povertà e dal sottosviluppo assume toni fortemente normativi e programmatici. Per seguire il primo dei suggerimenti sopra elencati, ovvero l'acquisto e lo sviluppo domestico di nuove conoscenze, un'attenzione particolare viene data alla qualità dei mercati dei PVS, dal momento che «le nazioni caratterizzate da un sistema di mercato e di scambi aperto, sono più predisposte ad attrarre investimenti stranieri competitivi e orientati ad uno sviluppo del mercato internazionale, in grado di apportare una maggiore efficienza tecnologica e manageriale (...). Per attrarre gli investimenti stranieri, i paesi in via di sviluppo necessitano di appropriate infrastrutture, sia quelle riguardanti ad esempio, i trasporti e le comunicazioni, che quelli concernenti le infrastrutture istituzionali, come la funzionalità del sistema legale, finanziario ed educativo».¹⁷

Attenendosi alle posizioni da lungo tempo espresse, per la Banca Mondiale il primo passo da fare verso il rilancio delle politiche di sviluppo rimane quindi legato ad una impostazione rigidamente neoclassica che enfatizza il ruolo del libero mercato nella soluzione dei problemi dei PVS. Al di là di un'apparente impostazione alternativa, infatti, i punti salienti dell'agenda suggerita continuano ad essere marcatamente orientati ad una visione sintetizzabile nella frase "più mercato, meno stato".

Per quanto riguarda il ruolo dei governi nazionali, il Rapporto individua le loro funzioni nella più vasta apertura possibile dei mercati e nel garantire condizioni ottimali sia a livello di stabilità politica, sia di politica commerciale e di protezione degli investimenti al fine di attrarre gli investimenti stranieri: «Se i paesi in via di sviluppo stanno cercando di entrare a far parte del mercato globale delle conoscenze, hanno bisogno prima di tutto di attrarre il maggior numero possibile di FDI (investimenti esteri diretti). I governi delle nazioni ritenuti non idonei ad attrarre capitali stranieri, poiché il clima generale è percepito come rischioso, possono, in un primo momento, essere aiutati a ricreare una situazione idonea per richiamare i FDI lavorando con alcune agenzie internazionali, come, per esempio, l'Agenzia per la Garanzia degli Investimenti Multilaterali (affiliata alla Banca Mondiale)».¹⁸

L'individuazione di una serie di attività secondarie riservate ai governi nazionali, sembra essere semplicemente accessoria all'esigenza di poter disporre di una ampia libertà di commercio, incentivando la creazione di un sistema di tutela dei diritti intellettuali e di tutela delle licenze tecnologiche, cruciali per l'espansione dei mercati mondiali: «i governi locali possono facilitare l'afflusso delle conoscenze evitando di restringere l'accesso o di limitare i tempi e i contratti con le imprese straniere. Incoraggiare la creazione di centri di informazione locali circa le tecnologie straniere, potrebbe essere un aiuto nella direzione della riduzione delle difficoltà in materia contrattuale dei PVS».¹⁹

Sembra possibile affermare che quando il Rapporto insiste sulla necessità che i governi nazionali istituiscano un sistema educativo efficiente, attento alle classi sociali più deboli, in grado di garantire un percorso di formazione professionale specialistico e di lunga durata, il fine ultimo sia di creare le precondizioni necessarie ad un corretto funzionamento dei mercati internazionali: «l'educazione di base è fondamentale per costituire una forza lavoro sana, agile e specializzata, che possa essere competitiva e di successo nel mercato mondiale. L'istruzione e la ricerca svolgono un ruolo fondamentale nell'assicurare la capacità dei paesi nell'applicare, adattare e sfruttare le nuove conoscenze tecnologiche di base».²⁰

In conclusione, il *World Development Report 1998*, pur evidenziando la volontà di proporre modelli di sviluppo alternativi a quelli applicati fino ad oggi dalla Banca Mondiale, ribadisce posizioni che appartengono ad una impostazione univocamente economica delle tematiche dello sviluppo.

L'UNDP e l'Human Development Report 1998

Lo *Human Development Report 1998* esprime una evidente preoccupazione di fondo da parte dell'UNDP riguardo alle tematiche connesse alla tutela del capitale umano e alla sostenibilità dello sviluppo economico. In particolare, l'accento viene posto da un lato sugli squilibri esistenti nelle possibilità di consumo e quindi di soddisfacimento dei bisogni fondamentali tra le popolazioni dei paesi industrializzati e quelle dei PVS, e dall'altro sui danni e le pressioni che gli attuali modelli produttivi e gli alti tassi di crescita della popolazione provocano sull'ambiente, rischiando di compromettere lo sviluppo intergenerazionale.

Accanto ad un'analisi di carattere esplicativo delle situazioni associate ai temi citati, sono costantemente presenti nel Rapporto elementi normativi che sembrano derivare dal ruolo di reazione e insieme di stimolo che l'UNDP è venuta a ricoprire durante gli anni '90 nei confronti delle politiche di aggiustamento strutturale.

La forte carica normativa si riflette negli obiettivi che si propongono vengano perseguiti e anche nelle azioni che si suggerisce di attuare.

Gli obiettivi che vengono indicati sembrano in generale alquanto complessi da realizzare. Interventi volti alla tutela dei consumatori, di per sé caratterizzati da un significativo grado di operatività, acquistano una notevole complessità quando si tratta di passare dalla dimensione nazionale a quella internazionale e planetaria. Quando infatti viene proposto di intervenire per contrastare la diffusione di modelli di consumo propri dei paesi sviluppati, giudicati indurre negativi effetti di imitazione nelle popolazioni dei PVS, l'aspetto normativo e di stimolo ad una riflessione interculturale del Rapporto sembra avere il sopravvento sulla considerazione di quegli elementi più strettamente politici ed economici necessari a realizzare una tale proposta.²¹

La stessa problematicità di realizzazione interessa altri fini prioritari. Se infatti sembra realizzarsi una certa unanimità tra esponenti politici ed accademici sulla necessità di garantire a tutti gli uomini un certo livello fondamentale di benessere materiale, quando il discorso si addentra nel tema degli squilibri nella distribuzione del reddito tra popolazioni di paesi diversi o all'interno di una stessa popolazione o sulla necessità di «scoraggiare modelli di consumo che hanno un impatto negativo sulla società e che rafforzano ineguaglianze e povertà»,²² le basi culturali e politiche per la condivisibilità di questi obiettivi diventano molto più escludenti, a scapito della realizzabilità di tali fini. È possibile inoltre notare che, se da una parte il Rapporto mette l'accento su questioni cruciali per lo sviluppo sostenibile come i danni per la salute umana provocati dall'utilizzo domestico di tecnologie antichate,²³ dall'altra i concisi accenni, sciolti dal contesto generale della discussione, che vengono fatti all'ostacolo che il debito estero rappresenta per lo sviluppo dei PVS e alla necessità di individuare misure volte al controllo delle fonti di speculazione finanziaria,²⁴ sembrano suggerire la volontà di mantenere sollevato un problema, lasciando però ogni proposta circa la sua risoluzione in un grave stato di indeterminazione.

Per quanto riguarda le azioni e i mezzi attraverso cui l'UNDP suggerisce di perseguire gli obiettivi citati, bisogna innanzitutto notare che attraverso tutto il Rapporto viene attribuito allo stato un ruolo cruciale nella promozione ed esecuzione delle politiche e degli interventi considerati. Sia nella ricerca di nuove tecnologie, sia nelle azioni volte ad assicurare a tutti i cittadini il soddisfacimento dei bisogni fondamentali, sia nelle varie misure di tutela e informazione dei consumatori,²⁵ un ruolo cruciale viene infatti riservato alle strutture statali dei PVS.

La debolezza di questa visione consiste nella mancanza di una previa riflessione sulle capacità dello stato e più in particolare della classe politica all'interno dei PVS. Se da un lato è evidente che le posizioni espresse da organismi quali la Banca Mondiale sono contraddistinte da una eccessiva semplificazione circa la riduzione della presenza dello stato,²⁶ una risposta a tale approccio non può basarsi sull'ignorare i problemi di governabilità, corruzione ed efficienza cui sono sottoposte le popolazioni di numerosi PVS.²⁷

Al di là del ruolo riservato all'intervento dello stato, bisogna notare che alcuni dei mezzi proposti per conseguire gli obiettivi considerati sono caratterizzati da una certa vicinanza alle posizioni della BM. Le considerazioni svolte circa l'impatto negativo che hanno sulla scelta delle tecnologie più appropriate alla tutela ambientale alcuni sussidi statali per l'approvvigionamento di risorse (energia, acqua) e di infrastrutture (strade), e sulla necessità quindi di abolire tali "sussidi perversi" tanto nei paesi sviluppati quanto nei PVS, sembrano costituire un terreno di incontro con le posizioni di altri organismi di cooperazione allo sviluppo.

Anche l'accento che viene posto nel Rapporto sul ruolo nello sviluppo sostenibile delle articolazioni della società civile, come le associazioni di comunità, quelle di utenti di particolari servizi, quelle che si occupano della tutela ambientale o dei diritti delle donne, esprime un'importante rassomiglianza con posizioni ora fatte proprie anche dalla BM.

Una breve annotazione, infine, va dedicata alla stipulazione di accordi internazionali sulle questioni ambientali, che vengono definiti «passi nella giusta direzione».²⁸ In realtà, se alle grandi conferenze internazionali sui problemi dell'ambiente va riconosciuto un importante ruolo di attivazione della società civile sui temi dello sviluppo sostenibile, bisogna constatare che i risultati

politici fino ad ora raggiunti tramite i trattati internazionali sembrano deludenti. In questo ambito, la letteratura sembra giunta a porre l'accento più che sulla negoziazione di trattati che trovino concordi tutti i paesi del mondo, sulla maggiore praticabilità di accordi di ambito geografico e di contenuto assai più circoscritti.²⁹

In conclusione, lo *Human Development Report 1998* sembra confermare l'attenzione posta in passato dall'UNDP sullo sviluppo del capitale umano e sulle condizioni di sostenibilità della crescita economica. Tale attenzione, che ha le sue radici nella reazione sviluppata in seno alle organizzazioni che fanno capo all'ONU a partire dalla metà degli anni '80 rispetto alle politiche di aggiustamento strutturale, si contraddistingue per un accentuato elemento di normatività nelle questioni legate alla qualità dello sviluppo che sembrano ostacolare il dialogo tra l'UNDP ed un organismo quale appunto la Banca Mondiale.

Conclusioni

La comparazione tra il *World Development Report 1998* e lo *Human Development Report 1998* permette di trarre alcune conclusioni circa le possibilità di dialogo tra la Banca Mondiale e l'UNDP, e, più in generale, tra due diversi approcci ai problemi dello sviluppo socio-economico.

Senza dubbio la scelta del tema affrontato dalla Banca Mondiale, una volta considerato all'interno delle sue posizioni politiche, è significativa di una crescente attenzione prestata da parte delle istituzioni di Bretton Woods alle questioni connesse al ruolo del progresso tecnologico e del capitale umano nel processo dello sviluppo economico. Questo cambiamento di prospettiva comincia a riflettersi, oltre che nei documenti ufficiali di tali organismi, anche nell'elaborazione dei programmi di aggiustamento strutturale, che sembrano essere diventati più attenti sia alla salvaguardia dei livelli della spesa sociale nei PVS, sia alla qualità delle politiche attuate nei settori sociali.³⁰

Tale constatazione non permette però di affermare che sia ormai stato raggiunta una posizione condivisibile tra istituzioni diverse come la Banca Mondiale e l'UNDP e tra le loro differenti impostazioni. In primo luogo bisogna infatti notare che, al di là dell'importanza in sé del tema al centro del *World Development Report 1998*, la prospettiva di fondo in cui esso viene inserito e il modo in cui viene trattato dagli economisti della Banca Mondiale confermano essenzialmente il paradigma economico di tipo neoclassico che ha ispirato tale organismo dalla fine degli anni '70. Come l'analisi del Rapporto ha mostrato, al centro dell'approccio della Banca Mondiale rimangono la liberalizzazione dei mercati e la ristrutturazione del ruolo delle istituzioni statali, mentre la tematica del capitale umano rimane concepita come ambito di intervento importante ma secondario. In secondo luogo, l'UNDP ribadisce nello *Human Development Report 1998* la prioritaria importanza attribuita al ruolo del capitale umano e alla sostenibilità ambientale dei processi produttivi nel contesto delle politiche di sviluppo. Queste tematiche vengono quindi inserite nell'ambito di una più ampia visione delle relazioni internazionali, ispirata all'esigenza di una più equa distribuzione a livello internazionale (e intergenerazionale) delle risorse materiali, che sembra poggiare su basi culturalmente escludenti e politicamente fragili.

Più in generale, il contrasto di fondo tra lo *Human Development Report 1998* e il *World Development Report 1998*, e tra le posizioni dell'UNDP e della Banca Mondiale, appaiono riflettere la situazione in cui versano attualmente l'economia e la politica dello sviluppo. Sembra infatti si fatichi ad individuare un paradigma diffusamente condivisibile che coniughi i requisiti

macroeconomici e finanziari della crescita economica e le più gravi esigenze dello sviluppo umano. Se le istituzioni rimangono quindi attestate su posizioni politiche e culturali cui non intendono rinunciare, le basi di un dialogo che ponga l'accento sullo sviluppo delle risorse locali nei PVS rimangono alquanto fragili.

Alessia Alboresi e Arrigo Pallotti sono laureati in Scienze Politiche all'Università di Bologna

Note:

- 1- World Bank, *World Development Report 1998/99*, Oxford University Press, New York 1998.
- 2- UNDP, *Human Development Report 1998*, Oxford University Press, New York 1998 (trad. it.: *Rapporto sullo sviluppo umano 1998*, Rosenberg Et Sellier, Torino 1998).
- 3- Sulle posizioni di T. W. Schultz si vedano: F. Volpi, *Introduzione all'economia dello sviluppo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 406-408; R. Pomfret, *Percorsi diversi per lo sviluppo economico*, Il Mulino, Bologna 1995, pp.287-292; T. W. Schultz, *On investing in specialized human capital to attain increasing returns*, in G. Ranis, P. Schultz (eds), *The state of development economics*, Basil Blackwell, Oxford 1998. Per quanto riguarda Alfred Marshall, una chiara sintesi del suo pensiero in tema di economie esterne è contenuta in P. Krugman, *Geografia e commercio internazionale*, Garzanti, Milano 1995.
- 4- Il tema della eccessiva enfasi sul capitale fisico nelle politiche di sviluppo economico è particolarmente sottolineato da O. Mehmet, *Westernizing the Third World*, Routledge, London 1995.
- 5- A. M. Gentili, *Il leone e il cacciatore*, NIS, Roma 1995, pp. 385-402.
- 6- Centrali sono stati i contributi di G. Cornia, F. Stewart, R. Jolly, *Adjustment with a human face*, Clarendon Press, Oxford 1987; UN Commission for Africa, *African Alternative Framework to Structural Adjustment Programmes for Socio-Economic Recovery and Transformation*, 1989.
- 7- G. Kohler, *The UN development thinking: from optimism to agnosticism and back again*, in IDS Bulletin, vol. 26, n. 4, 1995.
- 8- UNDP, *Rapporto sullo sviluppo umano*, Rosenberg Et Sellier, Torino 1992, p. 20.
- 9- F. Volpi, *Introduzione all'economia dello sviluppo*, cit., pp. 151-153.
- 10- Sulla crisi economica dei PVS si veda: E. Nafziger, *The debt crisis in Africa*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.
- 11- J. Toye, *Structural adjustment: context, assumptions, origin and diversity*, in R. Van der Hoeven, F. Van der Kraaij, (eds), *Structural adjustment and beyond in Sub-Saharan Africa*, Currey, London 1994.
- 12- Una approfondita analisi dei costi sociali delle politiche di aggiustamento strutturale è contenuto in F. Stewart, *The many faces of adjustment*, in P. Mosley (ed), *Development, finance and policy reform*, St. Martin's Press, New York 1992; F. Stewart, *Are short-term policies consistent with long term development needs in Africa?*, in G. Cornia, G. Helleiner (eds), *From adjustment to development in Africa*, St. Martin's Press, New York 1994.
- 13- World Bank, *World Development Report 1998/99*, cit., p. 1.
- 14- Ibidem, p. 17.
- 15- Ibidem, pp. 18-19.
- 16- Ibidem, p. 2.
- 17- Ibidem, p. 145.
- 18- Ibidem, p. 28.
- 19- Ibidem, pp. 145-146.
- 20- Ibidem, p. 147.
- 21- UNDP, *Human Development Report 1998*, cit., p. 65.
- 22- Ibidem, p. 86.
- 23- Ibidem, pp. 67-79.
- 24- Ibidem, p. 99.
- 25- Ibidem, pp. 90-92.
- 26- H. Stein, *Institutional theories and structural adjustment in Africa*, in J. Harris, J. Hunter, C.M. Lewis (eds), *The New Institutional Economics and Third World development*, Routledge, London 1995.
- 27- Per queste tematiche: L. Villalon, P. Huxtable, (eds) *The African State at a Critical Juncture*, Lynne Rienner, London 1998.
- 28- UNDP, *Human Development Report 1998*, cit., p. 12
- 29- A. Lanza, *Lo sviluppo sostenibile*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 65-77.
- 30- P. Engberg-Pedersen, P. Gibbon, P. Raikes, L. Udsholt, (eds), *Limits of adjustment in Africa*, James Currey, Oxford 1996, pp. 52-56.

di Sebastiano Ceschi

I vissuti del nomadismo: senegalesi e viaggio migratorio

La cosiddetta epoca moderna ha sensibilmente trasformato i caratteri, il significato e la portata del "viaggio", inteso sia come spostamento sul territorio, movimento attraverso lo spazio, sia in quanto evento esistenziale, da collocare su un versante essenzialmente interno e connesso all'individualità della persona che lo compie. Questa doppia dimensione, quella del viaggio sul territorio e quella del viaggio attraverso se stessi che questa esperienza innesca e sviluppa, è da sempre presente nei viaggi, trasversale alle differenti culture che ne hanno fornito diverse interpretazioni e pratiche. Il viaggio quindi si colloca come esperienza, evento, per così dire, "elementarmente umano", anche perché costituisce «un terreno comune di metafore perché è familiare a tutti gli esseri umani che si muovono, come lo è l'esperienza del corpo, del vento, della terra».¹

In ogni viaggio si ritrova così la compresenza e l'intersecarsi di elementi differenti: un cambiamento sensibile di luoghi, paesaggi, società; gli effetti che questo provoca sui paesaggi interni del sé, le trasformazioni interiori; ancora, i caratteri oggettivi, determinanti e collettivi che danno forme e modi condivisi a molti tipi di "viaggio" (come ad esempio nel caso di migrazioni forzate, catene migratorie, *push effect* più o meno violenti).

Viaggio esterno, viaggio interno e viaggio di necessità insieme ad altri sono tre elementi della complessa configurazione che caratterizza il viaggio migratorio nella nostra epoca, tre sponde possibili di comprensione e lettura entro cui si muove la realtà pluriforme ed infinitamente variegata delle migrazioni contemporanee. A ciò si aggiunge quella dimensione esperienziale universale (quella generale condizione del "viaggiatore", segnata da un distacco dal proprio ambiente di vita, l'arrivo e l'inserimento in uno nuovo, l'esperienza della diversità e delle identità in trasformazione) di cui si diceva sopra e che accomuna per certi aspetti (non assolutizzabili, certamente, né necessariamente pertinenti ai fini di un'analisi) una persona immigrata dal Ghana ad una arrivata dal Bangladesh o dalla Polonia.

Tentiamo in questo articolo di addentrarci, per quanto possibile, nella realtà specifica di alcuni venditori senegalesi contattati ed intervistati a Roma recentemente, di conoscere i loro vissuti, i loro investimenti e rappresentazioni intorno al viaggio di emigrazione, barcamenandosi attraverso diversi livelli di comprensione (la situazione economica generale, le strategie comunitarie, i dover essere sociali, gli impulsi personali, ecc.).

Come si vive una tale esperienza, che cosa si pensa, come ci si percepisce, che significato si dà alla propria presenza in terra straniera?

Naturalmente nell'epoca attuale chi intraprende un viaggio migratorio dall'Africa o da qualsiasi altro luogo del mondo povero ha come motivazione proritaria ed urgente quella di migliorare il proprio reddito, far fronte alle condizioni di miseria

che gravano sulla propria famiglia, trovare un'occupazione che garantisca la possibilità di avviare attività lavorative per sé e per i propri figli una volta rientrato in patria.

L'immigrazione senegalese ha la motivazione economica come aspetto principale, e va ovviamente collocata nel più vasto orizzonte delle migrazioni contemporanee, dovute alle diverse condizioni economiche, sociali e politiche esistenti tra i paesi del sud e quelli del nord del mondo. Tuttavia oltreché queste caratteristiche fortemente pratiche e reali, esistono altri significati e rilevanze attribuite alla "avventura" dell'emigrazione, rintracciabili nelle testimonianze di chi è partito, che non possiedono una connotazione economica, facendo semmai da contorno e spesso interagendo con l'obiettivo prioritario dell'urgenza di reddito, e connotando in maniera particolare questa esperienza di mobilità e di ricerca di migliori condizioni di vita.

Il viaggio migratorio viene difatti percepito diffusamente anche come esperienza di novità e quindi come una grande occasione di conoscenza e scoperta, un arricchimento emotivo e spirituale: «Tu sai che se ci si muove, anche se non si riesce a guadagnare la propria vita si possono conoscere molte cose; l'immigrazione apporta molte cose, è un tesoro».

«Se non sono i soldi che tu guadagni puoi ricavare una conoscenza, parlando agli altri, comunicando, vedendo le cose che vivi. Se torni in patria senza soldi tu hai la conoscenza, la tolleranza, la pazienza, l'onestà, tu hai vissuto un'esperienza che ti servirà dopo, che deve servirti dopo».

L'immigrazione ha qui una valenza extra-economica espressa in termini di crescita spirituale, di guadagno in relazione al sapere, attraverso il contatto con le differenze, attraverso l'esperienza della diversità. Si tratta dunque di un passo significativo e radicale nell'economia di vita di un individuo anche per le opportunità di apprendimento che fornisce, per l'occasione di apertura mentale ed esperienziale che è in grado di apportare. In questo senso viene considerato da molti un evento formativo, qualcosa che costruisce una crescita e una maturazione, sancendo il passaggio dalla giovinezza all'età adulta. Grazie al viaggio, alla permanenza all'estero ed all'adattamento in un paese straniero si acquista maturità, si guadagna saggezza, si diviene adulti.

Proprio perché rottura con il proprio ambiente di vita, distacco dalla propria matrice sociale (Leed), l'emigrazione costituisce anche una sfida, una prova individuale delle proprie capacità a saper vivere fuori di casa propria. Cioè in alcuni casi è proprio questo che si aspira a fare, anche se magari c'erano possibilità di lavoro in patria: «In Senegal sì, io lavoravo con mio fratello che è proprio un commerciante, lui c'ha pure quelle camione chi fa i trasporti; io lavoravo con lui, ma come i soldi di lui... per noi c'è una differenza: per me la vita è un'altra cosa, io non posso dire che questa è una cosa di mio fratello, questa è una cosa di mio padre, no. Io voglio una cosa proprio per me, e dopo se possiamo lavorare insieme facciamo, lavoriamo. Ma io non posso fare così con le mani, dire che mio fratello c'ha soldi, mio fratello c'ha questo».

La migrazione può fornire perciò anche l'occasione per affrancarsi dal proprio ambiente, per trovare una propria strada da soli, tentativo radicale di compiere un percorso che con molta probabilità riporterà in patria con un altro statuto ed un'altra condizione interna, oltreché esterna.

La caratteristica primaria delle migrazioni senegalesi contemporanee, quella di essere un'impresa strumentale, orientata ad un preciso scopo di natura materiale, convive e si interseca con questa dimensione trasformativa dell'identità da parte del viaggio migratorio. Questi due elementi sono spesso legati a doppio

filo, laddove per esempio gli apporti esperienziali e mentali forniscono elementi consolatori nei casi di un eventuale fallimento sul piano economico.

Esiste poi anche una dimensione dell'emigrazione che si connette direttamente alla sfera religiosa, ai precetti contenuti nel Corano o agli insegnamenti dei marabout. Per i mouride in particolare lavorare significa onorare Dio, rendergli grazie attraverso i propri sforzi, cosiccome l'emigrazione si colloca nel solco della tradizione in quanto ricalca le orme del fondatore della confraternita Ahmadou Bamba, costretto dalle autorità francesi alla via dell'esilio. La permanenza in un paese straniero è pratica dura, di sacrificio, di rinuncia alle proprie esigenze per impegnarsi a tempo pieno nel lavoro onesto, per risparmiare e fare offerte in opere religiose.

Si soffre in Europa, ma attraverso questa sofferenza si acquisiscono qualità morali e spirituali che avvicinano a Dio, che permettono di essere un buon credente. La religione (ed il gruppo dei connazionali che si riconoscono nei suoi messaggi) preserva dai rischi di pericolose contaminazioni dell'occidente e da derive esistenziali, mantenendo la persona sulla retta via, quella deputata culturalmente come consona al senegalese in emigrazione: «Noi, per noi quello che è importante per noi, è essere uniti, essere dei buoni senegalesi, dei credenti che sono qui per guadagnarsi la vita onestamente, senza deviare, senza essere manipolati da nessuno, che anche se siamo qui non ci sono problemi, restiamo un po' e poi rientriamo in patria».

Sulla base comune di necessità all'espatrio, condivisa grosso modo da tutti, si innestano strati complessi di significati ed investimenti, legati a dimensioni sociali, religiose, culturali, a situazioni familiari, a progetti personali. L'emigrazione senegalese è dunque uno dei tanti pezzi della dinamica migratoria contemporanea, ma possiede contemporaneamente dimensioni e caratteri peculiari ed individuanti, così come gli individui che la compiono, pur accomunati da numerose similitudini, hanno storie irriducibilmente personali.

Anche l'evento della partenza, il momento della rottura, in cui la separazione si concretizza e il distacco prende forma compiuta, definitiva, contiene elementi plurimi e diversi e una dimensione che è accomunante e diversificata nello stesso tempo. È un evento che si presta ad essere vissuto in ultima istanza da ciascuno singolarmente, ma che risente e ingloba molti aspetti condivisi: in fondo la decisione di partire è la punta di un *iceberg* sotterraneo dove albergano la storia e l'attualità del proprio paese, della propria comunità e famiglia, dei percorsi e delle scelte personali in relazione al proprio ambiente di vita.

Spesso nella letteratura di emigrazione si è messo in luce come chi è partito ricordi con eccezionale nitidezza il giorno della partenza: è tipico infatti sentire persone che ricordano la data esatta, l'ora precisa ed altri particolari dettagliatissimi, anche se si tratta di un evento occorso molti anni prima. È tuttavia capitato che individui intervistati sorvolassero incredibilmente sul momento temporale ed esistenziale della partenza, saltando dal prima nel loro paese al dopo nel nostro senza dare peso apparente a sentimenti, tensioni e commiati tipici di chi si allontana per lungo tempo.

Sicuramente alcune persone hanno volutamente taciuto le loro emozioni di fronte al loro interlocutore, alcune di loro prese forse in quel meccanismo protettore di distanziamento che può operare quando si hanno esperienze di forte dolore e perdita, come nel caso di una partenza migratoria. Così, se è vero che «ogni partenza va vista in relazione all'individuo che la compie, alla sua storia passata di separazioni e precedenti partenze»

(Leed), ogni persona ha dato i suoi significati e le sue emozioni a questo evento, e lo ha collocato o no in un contesto di "raccontabilità" o meno.

Vi sono poi alcune caratteristiche di tipo "strutturale" dell'emigrazione senegalese contemporanea che possono forse rendere più facile pensare e vivere la partenza da parte dell'immigrato: la permanenza è quasi sempre pensata come relativamente breve, che non implica quindi separazioni molto prolungate; parallelamente vi è la certezza del ritorno in patria, *refrain* che gli immigrati ripetono sempre e che permette di collocarsi in una prospettiva chiusa e ciclica di movimento in cui si ritornerà prima o poi al punto di partenza; infine, l'esigenza assoluta di espatriare da un ambiente che non permette una vita dignitosa e la funzione di miglioramento fondamentale della propria vita che ha l'immigrazione la fanno considerare come un evento necessario e alla lunga positivo.

È l'intera società senegalese ad essere coinvolta nei flussi migratori attuali, ed è raro trovare una comunità che non sia stata toccata dall'espatrio di qualche suo membro; le partenze sono perciò eventi possibili, se non probabili, eventi iscritti nel destino esistenziale di un gran numero di giovani, i quali avvertono ben presto la scelta migratoria come qualcosa di ben reale e tangibile. Inoltre, sono molti gli aspetti collettivi nelle partenze dei senegalesi e quasi sempre dietro ad ogni individuo vi sono comunità e famiglie che partecipano alla scommessa dell'emigrazione.

È così che il movimento, la partenza, i distacchi sono sovente considerati come eventi possibili, quasi "familiari". Pur non volendo affatto minimizzare il carico di sofferenza che ogni partenza comporta si può tuttavia indicare una maggiore abitudine allo spostamento, anche prolungato, in altri mondi da parte della popolazione senegalese, quasi come se fosse avvertita una sorta di "predestinazione" all'emigrazione, diretta conseguenza della propria condizione di povertà e necessità. La possibilità quindi di praticare forme di nomadismo durante la propria vita sono molto più reali e sentite di quanto si potrebbe pensare vivendo in una società come la nostra, dove la condizione della sedentarietà ha nettamente prevalso e dove si concentrano la stragrande maggioranza di risorse e benessere.

Nelle società africane, da sempre entità in movimento, terre di spostamenti di popolazioni e individui, di scambi e commerci, l'espatrio, già alternativa praticata in passato, è ora sempre più una prospettiva comune e costitutiva dei propri itinerari esistenziali. Viene in mente un bel romanzo di Bruce Chatwin, *Le vie dei canti* - un autore che ha fatto del viaggio nel senso più nobile del termine il suo maggior interesse di vita e la materia prima della sua attività letteraria - nel quale la pulsione profonda dell'uomo verso lo spostamento, la pratica nomade, l'assenza di una identificazione precisa con un luogo stabile sono mostrati in tutto il loro spessore storico e in tutta la loro suggestione. Si recupera e viene alla luce in questo testo l'altra grande polarità della condizione umana e riprende forma l'esistenza di una alternativa antropologica ancora possibile tra nomadismo e radici, fra movimento e sedentarietà.

Per gli individui senegalesi la possibilità di praticare il "nomadismo" (in molti casi tra l'altro si cambiano tre o quattro paesi prima di fare ritorno) non comporta comunque la negazione delle proprie radici, che invece essi conservano con molta forza. Si ritrova invece una spiccata capacità di combinare insieme questi due orizzonti, di saperli gestire senza conseguenze estre-

me, ma anzi facendone risorsa personale e culturale.

Come ha detto nei *Poemi Africani* L. S. Senghor, poeta della negritudine e primo presidente del Senegal indipendente, «La vera cultura è mettere radici e sradicarsi. Mettere radici nel più profondo della terra natia: nella sua eredità spirituale. Ma anche sradicarsi e cioè aprirsi alla pioggia e al sole, ai fecondi apporti delle civiltà straniere».

Sebastiano Ceschi è laureato in Antropologia Culturale all'Università La Sapienza, Roma

Note:

1 E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, il Mulino, Bologna 1992.

di Richard Wilson

Diritti dell'uomo,
globalizzazione e cultura.

L'esperienza della Truth and Reconciliation Commission in Sudafrica

Nel presente saggio non cercherò di proporre nuove fondamentali filosofiche per i diritti dell'uomo (come potrebbe fare un filosofo morale), né analizzerò come principi giuridici transnazionali possono essere applicati ai casi che si presentano nelle corti di giustizia (come farebbero i giuristi). Cercherò invece di esaminare l'utilità del concetto di globalizzazione per lo sviluppo di un approccio delle scienze sociali all'analisi dei diritti dell'uomo. In questo quadro, mi propongo di vedere come i diritti dell'uomo transnazionali sono applicati, rifiutati, fatti propri e, cosa importante per questo saggio, ignorati.

Proporrò di allontanarci dalle discussioni sulle categorie universali per sottolineare che i diritti sono un linguaggio ideologico utilizzato dalle lotte sociali. I diritti sono strumentali alle rivendicazioni e ai privilegi politici (le risorse politiche cioè attorno alle quali si coagulano gli interessi) come pure un idioma attraverso il quale le identità sociali sono costruite ed espresse. In termini generali, si tratta di approccio weberiano che vede i diritti come termometro delle lotte sociali e sposta la nostra attenzione sulla politica più che sulla filosofia dei diritti. Alcuni elementi possono intrecciarsi con l'approccio marxista classico ai diritti, ma Weber rimane il pensatore più flessibile su questo tema, e che non ha mai evitato la discussione su quale gruppo sociale è destinato a dominare il processo di formulazione dei diritti. L'interesse weberiano per gli attori ci fornisce strumenti metodologici e analitici per un'analisi micro-sociale sulle pratiche e sugli atteggiamenti.

Queste osservazioni sono importanti per valutare l'utilità delle teorie della globalizzazione per i diritti dell'uomo all'interno di un contesto specifico; come le comunità di una township nera in Sudafrica si sono confrontate con l'eredità dell'apartheid in tema di violazione dei diritti dell'uomo e sul perché alcune hanno cercato di escludere la Truth and Reconciliation Commission (TRC) dai processi locali di mediazione e giustizia.

La crescita continua dei diritti

Dai primi anni '90 vi è stata una crescita enorme della letteratura sui diritti, sulla cittadinanza e sui diritti dell'uomo. Ciò deriva in gran parte dalla fine dell'Unione Sovietica e dei regimi autoritari di destra in Sudafrica e in America Latina, tutti sostituiti da regimi civili liberali che hanno adottato politiche economiche neoliberaliste. Sinora gli antropologi e gli scienziati sociali non si sono particolarmente occupati dei diritti umani, soprattutto se si pone mente alla voluminosa letteratura sul diritto, la criminalità e la cittadinanza (almeno nella sociologia). Una ragione cruciale di questo disinteresse è stata l'incapacità degli scienziati sociali ad affrontare la tensione, apparentemente irrisolvibile, tra universalismo e relativismo culturale. L'antropologia sociale e l'antropologia culturale, in particolare, sono note per aver assunto una posizione relativista, che ha impedito ai loro studiosi di avvicinarsi a una meta-narrazione universalista come quella dei diritti umani. Altre discipline sono

rimaste rinchiuso all'interno di questo dibattito che, a mio avviso, è alla fin fine sterile e poco produttivo di reali risultati intellettuali.¹

Le critiche relativiste ai diritti dell'uomo

Nell'affrontare la tradizione relativista ci si trova immediatamente di fronte al problema della coerenza della letteratura, influenzata da molte direzioni diverse, tra le quali il marxismo, il femminismo, l'antropologia culturale e il post-strutturalismo, per citarne solo alcune. Negli ultimi anni si sono compiuti vari tentativi per unificare tradizioni teoriche, come il relativismo e il femminismo, attorno ad alcuni punti di accordo (cfr. Brems, 1997; Bunting, 1993). Tuttavia, è possibile identificare alcune questioni sulle quali tutti gli approcci relativisti concordano, in particolare il loro rigetto della categoria di natura umana, la loro critica all'individualismo occidentale e il loro storicismo.

Praticamente tutte le formulazioni universaliste dei diritti umani si fondano sull'idea che gli esseri umani condividono la stessa natura e quindi gli stessi bisogni fondamentali. Ciò che è buono per un essere umano, è buono per tutti gli esseri umani; un'azione che danneggia o colpisce un essere umano, danneggia tutti gli esseri umani. Dietro un apparente umanesimo, molte di queste idee si fondano sui valori delle religioni monoteistiche. All'epoca della formulazione originale dei diritti dell'uomo con l'Illuminismo (ad esempio negli scritti di John Locke), la concezione della natura umana si basava sulla nozione che ogni essere umano è sacro e di conseguenza il bene di ciascun essere umano vale in sé.

Dopo la "morte di Dio" di Nietzsche e dopo "il collasso della metafisica" (Habermas, 1992), quasi tutti gli approcci delle scienze sociali ai diritti non accettano la nozione che gli esseri umani sono sacri o che vi sia una nozione intrinsecamente stabile del bene comune. Come scrive Perry (1997:466) «Non ci può essere una versione secolare intelligente (...) della convinzione che ogni essere umano è sacro». A causa di questo deficit di verità assolute, pochissimi approcci accettano l'idea che i diritti siano naturali ed evidenti, che non richiedano cioè ulteriori giustificazioni. Tutti gli approcci che cercano di radicare i diritti dell'uomo in una concezione della natura umana si impegnano nel compito impossibile di creare una versione secolare della sacralità dell'uomo, e quindi inevitabilmente essenzializzano² la natura umana e la riducono a un insieme di caratteristiche che non sono da tutti condivise.

I diritti umani presuppongono un soggetto identificato e una coerente identità con bisogni identificabili. Ma, si contesta, non esiste una natura umana definibile: il soggetto è frammentato, multiplo, e non possiede un'essenza centrale. I bisogni, come qualsiasi altro aspetto della persona sociale, sono interamente costruiti dalla cultura e dalla storia. In questa visione, la socializzazione impregna l'individuo, non lasciando nulla all'universale razionalità umana che fonda tutte le versioni dei diritti dell'uomo.

Questo ci porta alla seconda principale critica che molti relativisti rivolgono ai diritti dell'uomo, e cioè che questi sarebbero definiti sulla base di un individualismo acquisitivo occidentale. L'astratto portatore di diritti del liberalismo è considerato neutro dal punto di vista della razza, della classe e del genere, ma in realtà è disegnato sul maschio individuale acquisitivo del sistema capitalistico. Tutti i portatori di diritti sono persone sociali, portatori di status che occupano una certa posizione nella gerarchia sociale. Lo status del portatore di diritti determina la sua capacità di perseguire diritti, rivendicazioni e privilegi. I diritti sono quindi inevitabilmente deformati dalla topografia

del potere in ciascuna società e per alcune visioni sono addirittura riducibili a differenziali di potere.

Studiose femministe come Carole Pateman (1988) hanno contribuito con interventi significativi a questa discussione sostenendo che l'individuo volontaristico del liberalismo che entra "liberamente" in un contratto è in realtà imprigionato in un contesto patriarcale. Pateman scrive (1988:221) che «il significato dell'individuo e del contratto sociale dipende dalla donna e dal contratto sessuale». Quindi la nozione di "universalità" sarebbe un sotterfugio per formulazioni e pratiche dei diritti basate sul genere, una nozione che marginalizza le donne e i loro interessi all'interno della comunità internazionale.

Molte delle correnti relativiste condividono uno storicismo hegeliano che nei diritti umani vede poco più di un prodotto di una tradizione e di un'epoca particolare: l'Illuminismo europeo del XVIII secolo, o l'occidente dopo la seconda guerra mondiale e l'olocausto. Questo è innegabile,³ e i relativisti devono andare oltre questa semplice osservazione sulle origini e sostenere che i diritti dell'uomo rimangono un progetto politico occidentale e che i tentativi di applicarli a contesti non-occidentali equivalgono a un atto di imperialismo morale. Che i governi occidentali cerchino di farlo sistematicamente sarebbe la conseguenza della loro determinazione a usare i diritti dell'uomo al fine di mantenere la loro posizione egemonica nell'economia internazionale. Questo argomento fu utilizzato notoriamente dagli stati asiatici firmatari della Dichiarazione di Bangkok quando affermarono: «mentre i diritti umani sono universali per la loro natura, essi vanno considerati nel contesto di un processo dinamico ed evolutivo di formazione delle norme, tenendo a mente il significato delle specificità nazionali e regionali, e i diversi contesti storici, culturali e religiosi».⁴

Ho già trattato questi temi in altri lavori (Wilson, 1997) e non approfondirò qui le critiche relativiste ai diritti umani. Rimane però da notare che le critiche relativiste dei diritti hanno alcune caratteristiche centrali comuni, in particolare l'attenzione al potere e alla differenza, l'anti-essenzialismo e lo storicismo.

Illusioni relativiste

«Il relativismo è la malafede del conquistatore ormai abbastanza sicuro di se stesso da diventare un turista» (Stanley Diamond).⁵

Prima di affrontare la critica alle filosofie relativiste dei diritti, deve essere riconosciuto che esse hanno alcune caratteristiche positive, in particolare che ci portano a considerare la differenza e le "politiche di riconoscimento" che gli universalisti liberali tendono a ignorare. Ciò è particolarmente importante per gli scienziati sociali e gli antropologi in quanto contengono una sensibilità alle diverse circostanze locali e soggettività, che è la caratteristica primaria anche di alcune correnti del femminismo, della storia orale, della sociologia interpretativa e dell'antropologia.

In questa sezione tratterò tre principali obiezioni al relativismo che possono essere definite rispettivamente epistemologica, culturale e politica. L'obiezione epistemologica osserva che il relativismo, negando qualsiasi verità universale, mette in discussione la sua stessa pretesa di verità.⁶ Il relativismo soffre del problema che non contiene alcuna base di verità sulla quale le sue affermazioni possono essere accettate o rifiutate. Il relativismo afferma che tutte le versioni della verità sono egualmente vere, ma non ci dice quali sono i criteri di verità sui quali queste versioni possano essere valutate. Il pluralismo epistemologico estremo ha questo problema perenne: se tutti i punti di

vista nelle culture o nei sistemi di pensiero sono egualmente validi, allora sulla base di quali criteri sono egualmente validi? La loro verità o falsità non può dipendere dai sistemi altrui, giacché molti dei "regimi di verità" classificano come sbagliati tutti gli altri sistemi. Infine, nell'avanzare pretese totalizzanti sulla verità, il relativismo finisce per assomigliare alle meta-narrazioni che cerca di invalidare. Finisce così in un paradosso epistemologico simile all'enigma degli antichi greci contenuto nella storia di Euclide sul mentitore, che dichiara «questa affermazione è falsa».

La critica culturale del relativismo osserva che le culture non sono definite, olistiche ed ermeticamente chiuse, come affermano i relativisti, ma sono invece mobili, trasformative, aperte, frammentate e determinate da diverse tradizioni. Di conseguenza, i soggetti non sono separati da cortine di ferro insuperabili, e questa visione potrebbe essa stessa essere sottoposta alla critica storicista secondo la quale il relativismo si basa su una visione ottocentesca della cultura che emerge da Herder e dal romanticismo tedesco. Le versioni del relativismo che si fondano su visioni radicali della differenza allo scopo di sfidare gli essenzialismi inerenti alle visioni universaliste dei diritti umani possono anch'esse essere radicate in prospettive essenzialiste sulla cultura.

L'obiezione finale e "politica" al relativismo sostiene che esso promuove il nichilismo morale e che il relativismo è un'ideologia straordinariamente comoda per i regimi autoritari alla ricerca di una legittimazione ideologica per sistemi ineguali, repressivi e basati sul terrore. Forse ancor più importante, esso ha ricevuto sostegno da intellettuali, benintenzionati ma maldiretti, che si ritengono progressisti e oppositori dell'egemonia occidentale. Il relativismo può condurre a una paralisi che impedisce solidarietà che attraversino i confini culturali e si fonda sull'incomprensione ingenua di come coloro che parlano a nome di una "cultura" sono normalmente in una posizione di potere politico assoluto. Il discorso relativista protegge la loro posizione all'interno di strutture di ineguaglianza razziale, di genere e/o di classe. Dopo tutto si deve ricordare che i più fedeli relativisti potevano essere trovati nel National Party che ha governato lo stato dell'apartheid sudafricano tra il 1948 e il 1994, estremamente puntigliosi nella concessione di differenti diritti sulla base di una visione di irriducibili differenze culturali.

Il riconoscimento della validità di alcune o di tutte le critiche ai diritti umani universali sopra ricordate, non implica necessariamente il loro rifiuto totale e uno scivolamento verso una scorretta posizione morale e politica. Come ha sostenuto Perry (1997), è possibile essere nello stesso tempo un pluralista e un difensore delle norme internazionali sui diritti umani. Il femminismo è stato importante nel riuscire a combinare la consapevolezza della differenza ed evitare l'essenzialismo in un progetto politico emancipatorio. Annie Bunting (1997), partendo dal richiamo di Spivak a un "essenzialismo positivista strategico" per sfidare le ideologie dominanti, ha costruito la nozione di un "anti-essenzialismo asimmetrico". Questa visione ammette argomenti essenzialisti nel discorso sui diritti umani nella misura in cui ciò si verifichi all'interno di una strategia consapevole utilizzata dalle donne non-occidentali per sovvertire le prospettive colonialiste presenti nel discorso sui diritti dell'uomo, e che presenta l'occidente come progressista e civilizzato e il non-occidente come barbaro e repressivo. Così, nel lungo periodo, può essere giusto affermare una particolare visione olistica della cultura non-occidentale se fa progredire la causa delle donne non-occidentali, ad esempio consentendo loro di ottenere certi diritti che altrimenti non sarebbero in grado di conquistare.

Personalmente ho delle riserve su questa visione. Se gli intellettuali servono a qualcosa, è per la loro ricerca di coerenza, di prove, di mancanza di contraddizioni e, oserei dire, in genere di forme logiche di argomentazione. Senza questi criteri di rigore intellettuale, non vi sono più basi sulle quali fondare la critica all'ipocrisia e alle intrinseche contraddizioni di quei sistemi di pensiero con i quali si è in disaccordo, cioè il nazionalismo, il razzismo, il sessismo, ecc. Semplicemente, i doppi standard intellettuali creano confusione, e quindi se si vuole delegittimare in un'area del dibattito le visioni essenzialiste e culturaliste dei diritti a causa della loro analisi sbagliata delle culture, allora non si può consentire che entrino in un'altra sfera di discussione. Se si afferma che i popoli "non-occidentali" possono essere essenzialisti per obiettivi politici strategici mentre i popoli "occidentali" non possono farlo, allora si creano false categorie (occidente/non-occidente) e si perpetua tra di loro una relazione paternalistica.

Questa posizione implicitamente arriva all'idea che gli "altri" non sono soggetti agli stessi standard di rigore intellettuale, decostruzione, anti-essenzialismo, ecc., al quale "noi" siamo soggetti, perché sono poveri e oppressi. L'idea che costruzioni speciose dell'autenticità e della cultura siano accettabili perché possono garantire diritti alle donne, ai popoli indigeni e ad altri, è un atto di malafede. Inoltre, questo argomento è storicamente inaccurato, come molte visioni assolutiste della cultura e della comunità (benché possano avanzare la causa politica di un gruppo nei confronti dello stato-nazione), e spesso hanno importanti implicazioni conservatrici all'interno dei gruppi sociali interessati.

Per quanto riguarda il dibattito universalismo/relativismo, ritengo che questa dicotomia non sia particolarmente utile, ma sia piuttosto un sintomo di modernità. Come ha sostenuto Jacques Derrida,⁷ i discorsi modernisti hanno la tendenza a muoversi lungo "opposizioni binarie". L'opposizione tra "moderno" e "tradizionale" è stato un dualismo binario cruciale nelle scienze sociali, nelle teorie dello sviluppo e della modernizzazione, e in altre meta-narrazioni moderniste.

L'opposizione binaria moderno/tradizionale si riflette nel discorso sui diritti umani nelle categorie dell'universalismo e del relativismo. Questo dualismo è una narrazione dell'Illuminismo ed è quindi una parte integrante del pensiero post-settecentesco sulla società, sul diritto e sui diritti. Trova la sua motivazione primaria nella risposta ottocentesca di "sangue e terra" del romanticismo tedesco (in particolare nel pensiero di Herder) all'universalismo francese, e questa dicotomia si è rivelata straordinariamente capace di trasferirsi ad altri contesti storici e in altri luoghi; non è scomparsa ed è improbabile che lo faccia presto, perché le condizioni di anomia urbana, di alienazione nei processi industriali che hanno fornito la spinta alla formazione di questo dualismo sono ancora esistenti.

In realtà, il dualismo universale/relativo non può essere risolto intellettualmente; piuttosto serve ai partecipanti alla modernità come forma di narrazione del disincanto per comprendere la natura delle forme di vita sociale e delle trasformazioni indotte dalla crescita delle società di massa urbane e industriali. Il dualismo universalismo/relativismo è una componente indispensabile nei processi modernisti di formazione dell'identità (sia essa repubblicana o romantica), più che una rigorosa categoria analitica utile a interrogare il discorso sui diritti.

Invece di tentare di risolvere le contraddizioni del pensiero illuminista sui diritti, vorrei suggerire agli studiosi dei diritti umani un approccio critico realista e la formulazione di solide teorie operative sul funzionamento dei diritti nei diversi contesti stori-

ci e specifici. Potrebbe sembrare che si stia storicizzando un problema per farlo scomparire, ma ritengo che abbiamo bisogno di basi sulle quali decidere quali dibattiti sono irrisolvibili con un ragionamento induttivo e devono quindi essere accantonati per far avanzare la discussione. In particolare abbiamo bisogno di teorie che descrivano i rapporti tra i contesti sociali e i discorsi transnazionali dei diritti dell'uomo. Nelle pagine che seguono mi concentrerò quindi sul seguente problema: le teorie della globalizzazione ci aiutano a superare la distinzione paralizzante tra l'universale e il particolare, e a formulare teorie solide sulla vita sociale dei diritti?

Globalizzazione e diritti dell'uomo

A prima vista, le teorie della globalizzazione sembrano portarci oltre i confini di un relativismo neo-romantico e di un universalismo non riflessivo. Mettono in discussione l'universalismo in quanto non sono una semplice re-invenzione sotto nuove forme delle teorie diffusioniste ottocentesche. Un elemento centrale è che la globalizzazione non è sinonimo di occidentalizzazione o di standardizzazione, ma comprende anche una proliferazione della diversità. La globalizzazione dei valori politici non crea l'uniformità (come l'universalismo), ma può generare identità politiche e sociali distinte, e differenti codici legali e morali. Questi non sono creati dal nulla, come sosterebbero i relativisti, bensì dall'interazione e dalla relazionalità. La globalizzazione non cancella il locale e il particolare come faceva l'universalismo francese, ma semmai lo presuppone e lo genera. È possibile pensare "localmente" solo se si sa che il globale esiste, e viceversa. Le teorie della globalizzazione sfidano anche la frammentazione isolata del relativismo sostenendo che il mondo sta diventando più integrato invece di essere composto di un mosaico di società o culture distinte o separate. Ciò avviene attraverso un'industria della comunicazione sempre più monopolizzata, la deregolamentazione del capitale finanziario, il movimento di immagini e icone culturali in tutto il mondo, i movimenti di popolazioni su grandi distanze e, infine, l'applicazione di valori giuridici e politici transnazionali, dal nazionalismo a largo raggio ai diritti umani. I diritti dell'uomo possono essere persino considerati il valore politico globale per eccellenza in quanto sono stati assunti da persone che in precedenza potevano averli considerati un discorso estraneo. Il fatto di essere neri e africani non ha mai impedito a coloro che si opponevano all'apartheid di fare appello alle carte internazionali sui diritti umani; e tutto il linguaggio della transizione politica in Sudafrica ha realizzato uno spostamento del discorso dai "diritti dei gruppi", allocati in modo differenziato, a concetti egualitari e individuali della cittadinanza e dei diritti umani.

Come si realizza la globalizzazione di valori politici come i diritti umani? Centrale a tutte le teorie della globalizzazione è l'idea di un dissolvimento dello stato-nazione, che stiamo entrando in un'epoca post-nazionale causata dalla riduzione delle capacità di regolazione dello stato. Lo stato è sempre più aggirato nella misura in cui il globale entra in un contatto diretto con il locale; questi due livelli entrano in una relazione senza mediazioni su grandi distanze, con una compressione sia del tempo che dello spazio. Le teorie della globalizzazione non presuppongono una relazione intrinsecamente gerarchica o asimmetrica tra il globale e il locale, come facevano invece le vecchie teorie dell'imperialismo, del colonialismo o del sistema mondiale. Piuttosto, le teorie della globalizzazione tendono a porre l'accento su strutture globali non gerarchicamente organizzate, descritte con metafore quali le "reti" di Ulf Hannerz (1992) o l'uso fatto da Michael Kearny (1996) delle comunità transna-

zionali a rizoma di Deleuze e Guattari.⁸ Queste reti e questi nodi sono "postmoderni" per la loro mancanza di confini e di strutture interne formali. Diversamente dalla situazione coloniale, persone, valori, informazioni, segni e merci li attraversano in tutte le direzioni.

All'interno di questi modelli di mediazione e comunicazione su lunghe distanze, la questione diventa allora cosa succede nei nuovi contesti ai valori morali e politici. Gli studiosi si sono concentrati sull'analisi di come una forma globale (come i diritti dell'uomo) può diffondersi, una forma con la quale si entrerà in relazione e che sarà tuttavia interpretata in modi diversi in differenti contesti. Gli scienziati sociali dovrebbero studiare esattamente questa interconnessione, le interazioni complesse tra codici normativi e legali che si sovrappongono, in cui ordini basati su norme diverse si influenzano reciprocamente. Anche nella teoria della globalizzazione è possibile introdurre problemi di ricerca micro-sociale, ad esempio quali sono le nozioni locali di giustizia e in che modo queste si relazionano con i codici transnazionali dei diritti umani. A quali condizioni i diritti umani globali sono assunti, ignorati, accettati passivamente, abbracciati, implementati o rifiutati? Le teorie della globalizzazione possono quindi essere utili, consentendoci di problematizzare le relazioni storiche tra i livelli transnazionale e locale, e, nello stesso tempo, andare oltre gli insoddisfacenti confini sia del positivismo legale universalista, sia del relativismo culturale neo-romantico.

Globalizzazione, colonialismo e stato-nazione

«In assenza dell'ONU e di altri organismi inter-governativi, lo stato-nazione non sarebbe oggi la forma globale di ordine politico che è diventato» (Anthony Giddens, 1985).

Se si ritiene che la terminologia delle scienze sociali diverga (idealmente) dal "senso comune" per arrivare a una maggiore precisione nella costruzione di metafore e modelli, è necessario guardare con cautela a una nozione diventata così popolare da trasformarsi in una classica idea di "buon senso". È il caso del termine "globalizzazione", al centro della discussione quando il presidente Clinton invitò i maggiori pensatori americani alla cena annuale per gli intellettuali nel gennaio 1998.⁹ Questo concetto sta cominciando a essere ridondante e normativo, e gli si chiede ormai di spiegare troppo, l'intera natura delle trasformazioni sociali globali alla fine del secolo. Ciò appare evidente nelle banalità attribuite al politologo Dan Yergin alla cena presidenziale, che avrebbe detto: «Siamo già al di là della globalizzazione. Il mondo si interconnette in modo istantaneo. Siamo in uno stato di globalità».

Un problema evidente di queste concettualizzazioni, già rilevato da molti, è che la distinzione tra il "globale" e il "locale" è semplicemente troppo rozza. Questi livelli non esistono al di fuori delle costruzioni elaborate dagli attori sociali (e dai teorici), e non farei bene il mio lavoro se non ricordassi i decenni di studi antropologici che hanno decostruito e sfidato le concezioni statiche, olistiche della località, della "comunità", ecc. Invece di lavorare sulla base di punti di riferimento fissi, dovremmo quindi riferirci piuttosto ai processi in corso, il che ci imporrebbe di utilizzare verbi, come "globalizzarsi" e "localizzarsi", invece di sostantivi.

Il concetto di "globalizzazione" è stato sottoposto a critica anche da angolazioni meno tecniche e più politiche nel campo degli studi sul diritto e la società. Secondo Susan Silbey (1997), il termine globalizzazione non è abbastanza forte per descrivere i tipi di interconnessione tra il locale e le istituzioni transna-

nali. Non trasmette abbastanza l'idea della gerarchia di centri transnazionali che controllano i flussi di capitale finanziario, immagini culturali e merci. Piuttosto, il termine "globalizzazione" proietta l'idea di una equivalenza positiva tra i livelli che è molto distante dal senso di ineguaglianza e sfruttamento presente nei vecchi termini di "imperialismo" e "colonialismo".

Secondo Silbey, gli scambi sociali internazionali sarebbero meglio descritti con il termine "colonialismo postmoderno". Le forze transnazionali della ristrutturazione economica e della privatizzazione sono egemoniche, e portano alla standardizzazione e all'occidentalizzazione. Silbey colloca la posizione del diritto in questo nuovo ordine mondiale focalizzando l'attenzione sia sull'ubiquità della legge, sia sulla sua pretesa ideologica a una verità trascendente. Il potere legale è interno al mercato globale ed è perciò una precondizione del suo funzionamento, giacché lo «scambio globale di persone, capitale e cultura è gestito attraverso forme legali» (p. 209). La legge esiste per creare e controllare i confini tra il privato e il pubblico, tra l'economico e il politico. Il diritto è ideologico e struttura un campo d'azione in modo tale da mantenere un insieme di relazioni asimmetriche.

Sempre secondo Silbey, nelle mani di molti scienziati sociali la globalizzazione non è altro che una versione, in nuove vesti e anestetizzata, di un vecchio prodotto: il capitalismo del libero mercato e il liberalismo legale. Benché le pratiche locali e le espressioni delle identità locali possano influenzare le pratiche globali, non possiamo perdere di vista il fatto che non si sta producendo uno scambio eguale: il rapporto tra il locale e il globale è caratterizzato dalla dominazione e dal controllo da parte dei centri transnazionali. Alcuni studiosi marxisti, come Frederic Jameson (1998), usano il "globale" per riferirsi al capitale, alla struttura e al sistemico, e il "locale" per riferirsi agli attori e all'individuo, ma questa tesi rischia di essere un escamotage. Se intendiamo dire "colonialismo" o "capitale" quando diciamo "globale", allora dovremmo essere più precisi e dire semplicemente "colonialismo" e "capitale".

Una seconda critica alle teorie della globalizzazione riguarda la mancanza di un'appropriata teorizzazione dei meccanismi di interazione tra i livelli del "globale" e del "locale". Il presupposto delle teorie della globalizzazione è che esista un incontro non mediato tra i processi transnazionali e gli specifici contesti locali. Questa visione è sottoposta alla critica che i principi globalizzanti delle norme giuridiche transnazionali possono essere molto diversi, funzionalmente e concettualmente, dalle norme sociali locali. I valori e le pratiche globali e locali possono anche non incontrarsi affatto, o possono incontrarsi solo attraverso livelli di strutturazione intermedi come lo stato. La categoria della globalizzazione chiede al transnazionale di fare troppo ed è troppo generale per riuscire a descrivere la varietà di risposte, ad esempio alle norme internazionali sui diritti umani. Invece di un modello generalizzante che esalta il transnazionale e la sua controparte, la società civile, abbiamo bisogno di teorie a base empirica delle concrete interazioni tra numerosi livelli stratificati ed ineguali.

Inoltre, la dicotomia tra il "globale" e il "locale" si libera troppo facilmente del livello intermedio, ed è troppo sicura della sparizione dello stato-nazione. Tutti i teorici della globalizzazione concordano sul fatto che stiamo entrando in un'epoca post-nazionale che rappresenta una rottura radicale con il passato. I processi transnazionali sono scollegati dagli stati-nazione e sfidano le loro capacità e pretese di regolamentazione, erodendo la sovranità nazionale. Gli approcci alla politica e alla cultura basati sullo stato, radicati in una precedente fase transitoria

della storia mondiale, sarebbero ormai superati. Questa visione ha sollevato critiche da parte di alcuni studiosi dell'economia politica che sostengono la necessità di continuare a prestare attenzione alle capacità regolatorie dello stato nel contesto del capitale monopolistico transnazionale.¹⁰ Tuttavia, nel campo degli studi su diritto e società è necessario attribuire maggiore attenzione a come le risposte degli attori locali ai processi globali e alle attività del discorso e delle organizzazioni transnazionali sono mediate attraverso le relazioni locali con lo stato-nazione. È necessario applicare le intuizioni di Anthony Giddens (1985) secondo cui lo stato-nazione e le organizzazioni globali non sono bloccate in un gioco a somma zero, ma piuttosto si rafforzano a vicenda e sono reciprocamente necessari al loro stesso sviluppo.

Queste critiche non implicano che non vi sia spazio per le teorie della globalizzazione; queste possono essere in grado di analizzare perché una comunità indigena guatemalteca come Plan de Sanchez abbia presentato il suo caso alla Commissione Interamericana per i Diritti Umani a Washington, chiedendo riparazioni per il massacro di 268 persone ad opera dei militari il 18 luglio 1982. In questo caso, gli attori locali hanno cercato di ottenere giustizia attraverso una commissione internazionale perché ritenevano che i tribunali nazionali fossero dominati dalla stessa élite che era dominante all'epoca del massacro.¹¹ I modelli della globalizzazione sembrano più appropriati a spiegare casi come questo, dove il livello intermedio è escluso in quanto i contadini locali aggirano le istituzioni statali per cercare giustizia presso le istituzioni transnazionali per i diritti umani.

Ma cosa si può dire di altri contesti, come alcune delle township nere in Sudafrica, dove le comunità locali hanno attivamente impedito alle istituzioni sui diritti umani di trattare l'eredità della violenza politica? In casi come questi la globalizzazione è ancora utile per comprendere le risposte delle comunità locali alle istituzioni dei diritti umani e ai discorsi transnazionali sui diritti? La mia risposta è che probabilmente non lo è. La diversa possibilità di applicare le teorie della globalizzazione al Guatemala e al Sudafrica ha a che fare soprattutto con la distinzione di Anthony Giddens (1985) tra stati "deboli" e stati "forti". Gli stati forti hanno l'infrastruttura per esercitare il potere attraverso la sorveglianza e la loro autorità è legittimata in molti modi (ad esempio attraverso le istituzioni educative). Gli stati deboli devono fare ricorso alla forza, alla violenza e alla coercizione, ma nello stesso tempo sono meno capaci di controllare i tentativi degli scontenti locali di aggirare le istituzioni nazionali per connettersi con organi globali come le commissioni sui diritti dell'uomo. Quello che è chiaro è che esiste ancora una funzione esercitata dagli stati-nazione che richiede sia una teorizzazione che un'analisi empirica. Gli argomenti che svilupperò nella prossima parte cercheranno di mostrare che la teoria della globalizzazione non è particolarmente utile a questi fini.

Diritti umani e giustizia popolare in Sudafrica

Esaminiamo ora questi argomenti in un contesto in cui i diritti umani transnazionali sono stati implementati per la prima volta e si incontrano con formulazioni locali della giustizia, quello cioè della Truth and Reconciliation Commission (TRC) in Sudafrica. La TRC (1996-98) è l'ultima in ordine di tempo di più di quindici commissioni istituite nel mondo nel corso degli ultimi due decenni. Le commissioni sulla verità sono diventate istituzioni standard in paesi in via di democratizzazione, create per investigare la storia delle violazioni dei diritti umani sotto regimi autoritari. Il loro carattere transnazionale è sia organizzativo

che discorsivo. Dal punto di vista discorsivo, le norme sui diritti dell'uomo sono fortemente transnazionali, non sono di proprietà di alcun singolo paese e sono emerse pezzo dopo pezzo attraverso intese e carte internazionali, molte delle quali prodotte dall'ONU. Il linguaggio dei diritti umani esprime una moralità universalizzante, e formalmente fa poche concessioni alle specificità nazionali o locali.¹²

In termini organizzativi, nei paesi in via di democratizzazione esistono forti lobby a favore della creazione di commissioni sulla verità, formate da coalizioni di ONG nazionali e internazionali sui diritti umani,¹³ che cercano di trasferire standard internazionali dei diritti umani nelle legislazioni nazionali. La struttura di queste commissioni sulla verità deriva da istituzioni simili sperimentate in paesi prototipo come il Cile o l'Argentina. In alcuni paesi le commissioni sulla verità sono dominate da reti di operatori transnazionali sui diritti umani che creano e abitano un "terza cultura" transnazionale che trascende i confini nazionali. La commissione per la verità in Salvador (1993) è stata amministrata dalla missione UNOSAL delle NU e la Commissione per la Chiarificazione Storica del Guatemala (1997-98) ha conosciuto un forte input delle NU attraverso la MINUGUA, molti membri della quale avevano già lavorato con l'ONUSAL.

I valori politici degli organismi per i diritti umani si trasmettono attraverso reti di individui, soprattutto giuristi e religiosi che dominano le istituzioni. Ad esempio, coloro che hanno istituito la commissione sudafricana, come il rev. Alex Boraine, hanno tratto molti elementi dall'esperienza latinoamericana, consultandosi con uomini come José Zalaquett della Commissione Rettig cilena. Uno di questi valori è quello della "riconciliazione", che è stato formulato e praticato da questa comunità transnazionale sui diritti umani e religiosa, che non ha tuttavia in sé alcuna base nel diritto sui diritti umani.

La commissione sudafricana, tuttavia, ha anche un forte carattere nazionale; è emersa dallo specifico "compromesso storico" (in specie l'amnistia per chi aveva violato i diritti dell'uomo) tra il governo del National Party (NP) e il movimento di liberazione durante il processo di pace tra il 1990 e il 1993. È un'istituzione transitoria del nuovo stato sudafricano in via di fondazione, istituita dal parlamento e dall'esecutivo ai quali deve riferire. La TRC è quindi una istituzione di confine in due sensi: perché si colloca temporaneamente tra istituzioni statali come l'esecutivo e il giudiziario, e perché è un prodotto sia delle istituzioni nazionali sia delle reti e dei discorsi transnazionali sulla verità, la riconciliazione e la giustizia.

Quale rapporto si è stabilito tra il discorso giuridico-religioso transnazionale sulla riconciliazione della TRC e i valori normativi e le pratiche locali delle township? La posizione dominante sulla "riconciliazione" nella TRC è stata creata da un amalgama di valori religiosi e sui diritti umani transnazionali che si sono concentrati soprattutto sugli individui all'interno della nazione. Questa idea è stata trasmessa attraverso le audizioni sulle violazioni dei diritti umani che si sono tenute in tutto il paese nei municipi, nelle scuole e nelle chiese. In queste audizioni le narrazioni individuali delle sofferenze subite e il discorso nazionale sulla costruzione della nazione sono stati amalgamati nel tentativo di redenzione universale che i commissari hanno cercato di comunicare attraverso ogni testimonianza, sempre in base a una serie di stadi: il riconoscimento delle sofferenze, lo stabilimento di un'eguaglianza morale delle sofferenze, il trattamento delle sofferenze come un sacrificio per la liberazione e, infine, la rinuncia alla vendetta.

Il primo passo verso la riconciliazione è lo svelamento della

verità attraverso testimonianze orali, simili all'atto cristiano della confessione. Questa nozione della verità come testimonianza autentica e confessione è quindi posta all'interno dei discorsi cristiani sulla sofferenza, il perdono e la redenzione. La riconciliazione come verità espressa dalla testimonianza si congiunge a una narrazione sulla liberazione, nella quale la sofferenza è contestualizzata e riceve un significato in termini di sacrificio per la liberazione dall'apartheid. Questo discorso, dando nuovi significati alle sofferenze e alla morte, crea eroi e martiri in una nuova mitologia della "nazione arcobaleno". Questa operazione di memoria e di mitizzazione è la ricompensa offerta alle vittime per le loro sofferenze, che vanifica la necessità di atti individuali di vendetta. La narrazione sulla liberazione è stata vitale per ricondurre gli individui alla più ampia storia della nuova nazione libera e multirazziale, fondata su una "cultura dei diritti umani". La TRC è stata particolarmente efficace nel convertire (e le connotazioni religiose del termine sono volute) l'individuo a un progetto di costruzione della nazione.

Quali sono state le risposte alle TRC nelle township, come hanno risposto gli attori locali al discorso transnazionale sui diritti umani quando è stato portato nelle loro comunità? I miei sei mesi di ricerca sul terreno si sono svolti nel triangolo del Vaal, un'area di circa due milioni di abitanti, fortemente industriale e urbana. Questa area ha una lunga e intensa storia di violenza politica dal massacro di Sharpeville nel 1960 ai necklance ("collari di fuoco") contro i consiglieri comunali nel 1984, alla guerra non dichiarata tra l'ANC e l'Inkatha Freedom Party (IFP). Questo conflitto, iniziato nel 1990, ha portato a una serie di massacri nel 1991-92 che temporaneamente riuscirono a far deragliare i negoziati di pace tra Mandela e de Klerk. I massacri continuarono nel 1993 e la polizia considerò l'area come una zona "proibita" ai bianchi fino al 1994.

Le audizioni della TRC sulle violazioni dei diritti umani nel Vaal si sono tenute a Sebokeng nell'agosto 1996. Gran parte delle audizioni, durate una intera settimana alla scuola di formazione per insegnanti, hanno riguardato le atrocità commesse da membri dell'IFP residenti negli ostelli di Kwamadala alla fabbrica dell'ISCOR. Il caso più conosciuto ha coinvolto le testimonianze delle madri di due giovani morti che avevano guidato uno scontro tra fazioni risultato nella morte di oltre cinquanta persone nella cosiddetta "notte di vigilia del massacro" e successivi atti di rappresaglia.

L'audizione della TRC fu la prima occasione nella quale Margaret Nangalembe, madre del membro dell'ANC Christopher Nangalembe, e Ann Kheswa, la madre dell'assassino di Christopher, Victor Kheswa (membro dell'IFP), si incontrarono dopo lo scontro tra i loro figli cinque anni prima. Entrambe fornirono le loro diverse versioni e, su sollecitazione dei commissari, si strinsero pubblicamente la mano in un atto di apparente "riconciliazione". La signora Kheswa manifestò il suo desiderio di lasciare Kwamadala e tornare alla sua casa nella Zona 7 della township di Sebokeng, di fronte alla casa dei Nangalembe, che non espressero alcuna opposizione e dissero che i Kheswa potevano tornare senza temere da parte loro alcun atto di ostilità.

Il rituale della riconciliazione, la stretta di mano tra le madri dei giovani militarizzati non trovarono però grandi riscontri nei progressi a livello locale di una versione della "riconciliazione" basata sui diritti umani transnazionali. Nessuno degli attivisti dell'IFP di Kwamadala è tornato nelle township dalle quali erano scappati nel 1990-91. Sembra quindi esservi una carenza di meccanismi nel quadro della TRC per negoziare una durevole pace locale e il ritorno dei "paria" nelle comunità. Come tale, la TRC diventa un rituale simbolico e drammatico, dotato di pochi

elementi organizzativi in grado di implementare il processo che cerca di promuovere. I commissari che ho intervistato hanno espresso il loro sostegno a certe organizzazioni civili, come gli imprenditori e le chiese, ma in genere erano contrari agli organismi che esercitano l'autorità politica nelle istituzioni della giustizia comunitaria, ai gruppi di vigilante e alle sezioni locali dei partiti, considerati troppo compromessi a causa del loro precedente ruolo nella violenza.

Un sentimento simile e speculare verso la TRC è espresso dagli attori politici locali. Il rappresentante dell'ANC nei Peace Committe di Sebokeng nel 1991-92, Watch Mothebedi, minimizza il significato della riconciliazione Nangalembe-Kheswa quando afferma: «Sono soltanto due individui. La loro riconciliazione non ha nessun altro peso. La signora Nangalembe non può perdonare a nome della comunità, e non può decidere il ritorno della signora Kheswa. Questo deve essere compiuto da legittime istituzioni della comunità, non dalla TRC, che è venuta qui per una settimana e ha poi affermato di aver risolto tutto».

Se le strutture organizzative e il discorso sulla riconciliazione basata sui diritti umani della TRC non sono interamente legittime ed efficaci, allora come negoziano il loro ritorno gli antichi "nemici della comunità"? Chi li assolve e chi tratta a nome della "comunità"? Quando funziona questo processo e quando invece non funziona? Quali sono gli ingredienti necessari a creare abbastanza fiducia per reintegrare i vecchi paria e proteggerli?

Nella township di Boipatong esiste una di quelle "istituzioni comunitarie legittime" a cui si riferisce Mothebedi, un tribunale di comunità, che è parso avere la capacità di negoziare una soluzione per il ritorno dei consiglieri dell'apartheid e per applicare tale decisione. Devo chiarire a questo punto che la nozione di "comunità" è costruita e fortemente contestata (Seekings 1995). La "comunità" è diventata pesantemente politicizzata durante gli anni della lotta anti-apartheid ed è arrivata a rappresentare una parte essenziale dell'ideologia dei quadri locali dell'ANC contro lo stato autoritario. La capacità di parlare e agire a nome della comunità ha rappresentato una componente chiave dei tentativi dei militanti dell'ANC di rafforzare le loro strutture di controllo sociale. Le comunità non sono omogenee e la "giustizia della comunità" non è una nozione stabile e fissa, ma è soggetta a contestazioni.¹⁴ Tuttavia, il concetto di giustizia della comunità è stato reinventato nel periodo post-apartheid come contrappeso ad alcuni aspetti del discorso sui diritti umani che si contrapponevano alla visione di una giustizia punitiva.

La piccola township di Boipatong (circa quarantamila abitanti) è collocata lungo l'autostrada che collega gli impianti metallurgici dell'ISCOR e vicina a diverse fabbriche di inscatolamento. Linguisticamente è eterogenea, include persone che parlano sesotho, shangaan, zulu, setswana; socialmente è una mistura di classi di ricchi professionisti, lavoratori industriali, lavoratori domestici e un numero elevato di disoccupati. Ha un posto speciale nella storia della violenza in Sudafrica perché i negoziati di pace tra Mandela e de Klerk s'interruppero nel giugno 1992 quando membri armati dell'Inkatha invasero l'ostello per lavoratori di KwaMadala e uccisero quarantadue simpatizzanti dell'ANC. Vi sono forti prove, derivanti da quaranta testimoni, che la polizia e l'esercito scortarono gli assassini con mezzi di trasporto corazzati, ma il rapporto del criminologo inglese Peter Waddington non trovò alcuna prova di un attivo coinvolgimento o di una complicità passiva della polizia o dell'esercito nell'esecuzione del massacro. La Commissione Waddington non ha visitato la township e non ha raccolto testimonianze tra i testimoni oculari ma si è basata unicamente sulle locali forze di polizia

per le sue informazioni. Questa esperienza è una delle ragioni per cui il discorso transnazionale sui diritti umani ha meritatamente una reputazione così bassa nella township.

La popolazione di Boipatong cerca di mediare e giudicare i suoi problemi senza riferimenti alla giustizia penale nazionale o a organi come la TRC, considerata dai locali che ho intervistato come debole, inefficace e "venduta". Lo fa attraverso una *kgotla*, termine sesotho che significa "riunione" o "corte" (plurale: *lekgotla*¹⁵), che si tiene ogni giorno. Questa struttura locale di giustizia popolare non tratta solo casi di piccola criminalità o liti familiari, ma ha affrontato anche l'eredità della violenza politica del passato. In particolare ha protetto il ritorno dei consiglieri neri e delle loro famiglie espulsi dalla township nel 1984, quando le loro case furono bruciate e alcuni furono sottoposti al "collare di fuoco".

La corte di comunità ha un forte carattere patriarcale. I membri permanenti sono tutti maschi di due gruppi di età, quelli con più di quarantacinque anni, molti dei quali ex prigionieri in quanto *tsotsi*, o *ganster*, e uomini più giovani, tra i venti e i trent'anni, molti dei quali ex combattenti dell'MK (*Umkhonto we Sizwe*), l'ala armata dell'ANC. La corte giudica molti casi di violenza familiare (i martedì e i giovedì sono i "giorni delle signore"), casi di piccoli furti, rapine, debiti non pagati, alcuni casi di violenza sessuale, ma non i casi di assassinio. I colpevoli sono sottoposti a forme di giustizia restitutiva, che normalmente prende la forma di pagamenti monetari o di lavoro non pagato, o di giustizia punitiva, che frequentemente comporta pene corporali esercitate in pubblico con la frusta (*sjambok*) o con bastoni. Queste pene corporali possono essere piuttosto pesanti e i puniti sono spesso costretti a cure ospedaliere, tuttavia spesso preferiscono sottomettersi a queste esecuzioni pubbliche nella loro township piuttosto che finire nelle mani della polizia locale e rischiare una possibile detenzione, la tortura o di essere picchiati in privato.

La *kgotla* deriva la sua legittimità dal fatto di presentarsi come un'espressione dell'autorità tradizionale e del diritto consuetudinario. I suoi partecipanti sostengono che si tratta di un "diritto tribale" e ciò permette di tracciare una linea di separazione e opposizione con i tribunali penali e i diritti umani internazionali. A differenza del diritto nazionale, le sentenze della *kgotla* evitano l'incarcerazione tutte le volte che è possibile. Si dice che tutti hanno il diritto di parlare liberamente e di controinterrogare i denunciati, ma vi è un giudice unico e la sua decisione è senza appello. Diversamente dalle commissioni sui diritti dell'uomo, può sempre trovare i colpevoli e ottenere giustizia attraverso punizioni vendicative, invece che "riconciliazioni" e amnistie. In questo modo, attraverso nozioni di "comunità" e di "tribù" si crea una discontinuità con le strutture legali nazionali e internazionali.

Questa visione comunica un'immagine dell'alterità degli abitanti della township come rurali tradizionali, tribali, premoderni, mentre in realtà sono in gran parte proletari totalmente urbanizzati, molti dei quali non hanno neppure mai visto un'area rurale africana. I membri della *kgotla* di Boipatong sono simili ai relativisti della scuola di Boas, che usano la "cultura" per fornire autorità morale a un diritto o a una decisione. Se accettassimo queste rappresentazioni così come si presentano, esse fornirebbero argomenti a una critica relativista dei diritti umani transnazionali. La mia posizione è che dobbiamo invece esaminare alcune relazioni esistenti e storiche per riuscire a creare un quadro teorico più articolato, che presti attenzione alle discontinuità relazionali tra diversi ordini normativi e giurisdizionali. L'autoproclamata struttura "tribale" a Boipatong è riuscita a

trattare con un certo successo le questioni molto moderne dell'ondata di criminalità post-apartheid e della violenza politica del passato. Riguardo a questa, tre consiglieri espulsi nel 1984 sono riusciti a ritornare alle loro case nella township dal 1993. Mi è stato detto che nessuno di loro è mai stato attaccato né verbalmente né fisicamente e che si sentono protetti dalla corte della comunità, che secondo loro ha una forte legittimità locale ed è pronta ad agire in modo punitivo contro chiunque rompesse l'accordo per il loro ritorno. Ciò contrasta fortemente con la situazione a Sebokeng, dove i consiglieri non sono riusciti a ritornare alle loro case ma vivono nelle baracche o in campi recintati appositamente costruiti per loro dalla polizia. Contrasta inoltre con la posizione dei membri dell'IFP, verso i quali esiste un risentimento decisamente più forte.

È utile ora fare qualche commento sulle conseguenze non volute della giustizia popolare. Malgrado l'opposizione verso la TRC a Boipatong, esiste una forte convergenza tra le finalità e gli obiettivi delle istituzioni locali e di quelle sui diritti umani riguardo alla coesistenza. Esito a utilizzare il termine "riconciliazione" giacché nessuno a Boipatong ritiene che descriva accuratamente il processo di reincorporazione degli ex "collaboratori dell'apartheid".

Tuttavia, è un'ironia della situazione che una corte di comunità che si presenta come un'autorità "tribale" e che rifiuta la visione sui diritti umani della TRC a favore di una nozione più punitiva della giustizia finisca per promuovere soluzioni simili a quelle esaltate dalla stessa TRC. Non lo fa in base a un'idea della riconciliazione derivata dal cristianesimo e dalla teoria dei diritti umani, ma attraverso espressioni di una autorità tradizionalista legittimata e la possibilità di sanzioni punitive contro chi trasgredisce le sue decisioni. Questo caso empirico sembra vendicare gli argomenti di Alison Renteln (1990) secondo cui l'unica rottura di un ciclo di vendette sembra risiedere nella possibilità della stessa vendetta. In passato ho polemizzato con le idee di Renteln, ma concezioni simili della vendetta sembrano essere straordinariamente diffuse e sono state documentate non solo in Africa ma anche tra i lavoratori bianchi americani (Merry, 1990). Forse si può in questo caso accettare la sua indicazione senza necessariamente accettare il resto delle sue tesi secondo cui la legge del taglione è l'unica base efficace di una teoria universale dei diritti umani.

Una breve storia del pluralismo legale in Sudafrica

A partire dal nostro caso di studio nel Vaal possiamo passare a una spiegazione dei rapporti tra meccanismi di giustizia locali, come le corti popolari, ed elementi derivanti dal discorso transnazionale dei diritti dell'uomo? Invece che sul concetto di globalizzazione vorrei attirare l'attenzione sulle relazioni storiche tra istituzioni di giustizia statali ed extra-statali. In Sudafrica la legalità locale si è raramente connessa in modo diretto al "globale". Invece, forme locali di ordine sociale sono state dominate da un livello intermedio di legalità statale autoritaria. È questo livello di regolazione statale che i nostri "operatori tribalisti" di Boipatong stanno resistendo e ignorando piuttosto che i discorsi o le istituzioni transnazionali dei diritti dell'uomo.

Una ricostruzione veloce della storia dei rapporti tra diversi ordini legali mette in evidenza come prima del 1994 lo stato fosse visto come un'istituzione esterna e aliena, e come gli atteggiamenti attuali degli attori locali delle township siano ancora determinati da questa storia. Prima del 1994 la polizia e le istituzioni della giustizia erano gli esecutori di una discriminazione razziale fortemente istituzionalizzata e burocratizzata. La polizia vietava l'uso di alcolici, compiva i raid per i controlli

dei pass, reprimeva l'attività politica dissidente; il livello giudiziario applicava la legislazione dell'apartheid e i neri erano esclusi dalla giustizia penale nazionale, inaccessibile e costosa, che si basava su un codice morale a loro estraneo.¹⁶

Forme extra-statali di risoluzione delle dispute e di sicurezza si sono sviluppate come tentativi locali di rispondere al vuoto nei meccanismi di ordinamento sociale provocato dall'abbandono delle istituzioni statali nelle township. La giustizia locale è stato anche un tentativo di imporre un qualche ordine alla vita urbana nel contesto di movimenti migratori, rimozioni forzate, modelli di occupazione in rapida evoluzione, problemi abitativi e processi sociali che producevano tensioni nei modelli di parentela e in altre forme di solidarietà e reciprocità. La giustizia comunitaria o consuetudinaria non era interamente autotona o il prodotto dell'isolamento (come richiederebbe il relativismo); piuttosto, in diverse fasi storiche, fu vincolata, repressa o viceversa promossa dallo stato sudafricano.¹⁷ Lo stato cercò cioè sia di rafforzare sia di smantellare la giustizia locale nei diversi momenti, a seconda della sua valutazione della minaccia posta dall'autonomia delle autorità legali costituite a livello locale.

Si può avviare una ricostruzione essenziale di questa storia della giustizia con il Native Administration Act del 1927, che istituiva un sistema giuridico dualistico con tribunali basati sul diritto romano olandese, da un lato, e su corti di capi basate sul diritto consuetudinario africano, dall'altro. Questa legge creò dei confini giurisdizionali, fissò i contenuti di ciascuna delle due sfere e mantenne un rapporto diseguale tra di loro. L'urbanizzazione degli anni '40 portò a una forte espansione di forme di sicurezza e vigilanza popolari che furono tollerate dallo stato a causa della mancanza di adeguati servizi formali di polizia per le township. L'istituzione nei primi anni '50 dei pilastri fondamentali dell'apartheid fu accompagnata dalla repressione della legalità locale e dalla messa fuori legge dei corpi di vigilanza delle "guardie civili" nel 1952. Questa linea fu rivista con la delega di autorità legale ai consiglieri neri, a discrezione dei funzionari bianchi, prevista dall'Urban Bantu Councils Act del 1961.

Un'autonomia ancora maggiore fu concessa alle autorità nere locali dal Community Councils Act del 1977. La resistenza politica all'apartheid sfruttò questi nuovi spazi per la giustizia locale. Negli anni a cavallo tra i '70 e gli '80 si ebbe una proliferazione di forme di massa di vigilantismo e di soluzione delle dispute nelle corti comunitarie del tipo che abbiamo visto a Boipatong. Queste corti locali diventarono politicamente radicalizzate a causa della guerra in corso nelle township e furono utilizzate dai militanti dell'ANC per organizzare i boicottaggi degli affitti e dei consumi. Secondo alcuni commentatori la "giustizia popolare" stava creando le istituzioni embrionali del futuro potere popolare. Ciò portò a una forte opposizione da parte del ministero della Giustizia che mandò la polizia a reprimere le corti locali delle township. Le corti urbane locali furono virtualmente cancellate nel periodo 1988-89.

Dal 1994 e con l'inizio della transizione, si è verificata una timida ripresa delle corti popolari delle township. I tribunali sono ancora visti come il dominio del potere bianco istituzionalizzato, e l'accesso alla giustizia per la maggioranza nera non è molto diverso dai giorni dell'apartheid per mancanza di risorse più che di volontà politica. La grande maggioranza degli accusati neri non ha ancora un difensore durante i processi nei tribunali. Il ministero della Giustizia, sotto Dullah Omar, ha mantenuto una posizione ambivalente, considerando in genere le corti delle comunità delle organizzazioni indesiderabili e con-

servatrici, ma non potendo permettersi il lusso di farne a meno in una situazione di crescente criminalità e di carenza di forze di polizia nelle township. Vi sono stati alcuni esperimenti (nelle township di Guguletu e Alexandra) per cercare di riportare le corti comunitarie e i meccanismi di polizia locale nell'ambito del ministero della Giustizia, ma la maggioranza di queste istituzioni rimane ancora al di fuori di questo quadro.

L'esperienza storica sopra delineata è risultata in un'ostilità locale alle forme di risoluzione delle dispute che emanano da istituzioni esterne. Questo atteggiamento persiste a prescindere dal fatto che il diritto non comunitario sia motivato da nozioni dei diritti autoritarie e relativiste, come nel vecchio regime dell'apartheid, o da principi di diritti umani universali come avviene nel caso della TRC. Quello che conta è che le forme locali di ordine sociale sono state costruite in opposizione a forme legali non-comunitarie.

L'eredità storica non è ancora stata abbastanza trasformata nel "nuovo Sudafrica" per riuscire a creare la base per rapporti mutati tra i sistemi di regole locale, nazionale e transnazionale, ancora caratterizzati da discontinuità. In realtà, la TRC dovrebbe essere vista come parte di una storia di tentativi dello stato per dare corpo alla legalità locale e alle nozioni di giustizia. I valori sociali e legali fondati sulla vendetta, che si ritrovano comunemente nelle corti delle comunità, sembrano fornire la base della resistenza locale ai tentativi nazionali di centralizzazione e, in questo momento, ai valori transnazionali di riconciliazione e perdono. Possiamo comprendere questo scontro solo con un'analisi della storia delle azioni di regolamentazione dello stato invece di rinchiudere la discussione all'interno delle nozioni di "globale" e "locale". Così, la risposta ai benintenzionati riconciliatori della TRC da parte di coloro che effettivamente rendono giustizia nelle township assume senso solo se consideriamo la TRC come parte di una storia più lunga di consolidamento del potere amministrativo dello stato nella sfera della giustizia.

Conclusioni

Nell'esaminare la globalizzazione dei diritti umani ho sostenuto che lo stato-nazione è ancora una istituzione centrale per comprendere le risposte locali ai diritti umani transnazionali in Sudafrica. Questa tesi non rappresenta un ritiro dalla tradizionale prospettiva delle scienze sociali secondo la quale gli stati-nazione sono le naturali unità funzionali dell'organizzazione sociale, ma piuttosto pone l'accento su una maggiore consapevolezza dell'eredità della legalità dell'apartheid. Per quanto l'attuale regime abbia rotto con le precedenti forme di governo dell'apartheid, settant'anni di storia legale segregazionista non possono essere facilmente spazzati via nel giro di pochi anni. Le divergenze e incomprensioni sviluppatasi attorno alla recente introduzione di valori morali e legali transnazionali dei diritti umani rappresentano solo un aspetto di una struttura storica e attuale frammentata della soluzione delle dispute in Sudafrica. Le teorie della globalizzazione ci consentono di superare la dicotomia universalismo/relativismo, ma ci presentano un nuovo dualismo tra globale e locale. Per cercare di superare i confini delle teorie della globalizzazione, vorrei avanzare altri due punti finali. In primo luogo, non tutte le diversità sono il risultato dei processi di globalizzazione, ma possono essersi costruite storicamente attraverso un rapporto primario con lo stato e con gli ordini normativi nazionali. Uno dei problemi delle teorie della globalizzazione è la loro circolarità, nella quale qualsiasi reazione negativa deve essere vista come un caso di resistenza al globale, mentre in realtà le risposte locali possono non essere affatto concettualizzate come resistenza, o almeno

non come atti di resistenza primariamente rivolte alle forme della globalizzazione. Le risposte possono essere più collegate ad altri fattori come la natura storicamente dualistica della legalità statale.

In secondo luogo, potrebbe essere utile sostituire alla dicotomia globale/locale la consapevolezza dell'esistenza di diversi livelli di valori, di codici normativi e istituzioni in competizione, dalle convenzioni transnazionali dei diritti umani, incorporate nelle costituzioni nazionali, alle corti di comunità, alle norme sociali quotidiane. Ho usato la nozione di "discontinuità relazionali" per descrivere l'interazione tra una corte di comunità in una township, il sistema di regolazione nazionale e i valori transnazionali dei diritti umani. Questo approccio può anche non soddisfare le ambizioni di modelli astratti della globalizzazione, ma può facilitare teorie contingenti di come sistemi multipli di regole interagiscono sulla base di specifiche circostanze storiche. Senza la comprensione delle interazioni storiche tra i livelli di legalità transnazionale, nazionale e locale, non possiamo capire pienamente perché lo sviluppo di una "cultura dei diritti umani", soltanto uno degli aspetti di un più ampio progetto di consolidamento dell'unità amministrativa del Sudafrica, è e continuerà a essere un processo complesso e parziale.

Richard Wilson è lecturer presso l'Università del Sussex, Brighton (UK)

Questo testo è stato originariamente presentato alla Transnational Conference di Manchester, 16-18 maggio 1998.

traduzione dall'inglese di Marisa Campanile

Note:

- 1- La risposta del pensiero femminista a questo dibattito è di gran lunga più pluralista dell'antropologia, con le femministe schierate su entrambi i lati della contrapposizione universalismo/relativismo. Il femminismo potrebbe essere visto come una sorta di laboratorio per il dibattito più ampio, in quanto ha affrontato le questioni dei diritti e della differenza in una maniera più profonda ed esaustiva. Eppure le femministe non si sono equamente divise, la posizione maggioritaria essendo quella di difesa della legge internazionale contro la sfida relativista.
- 2- Un termine che ha catturato il mercato accademico in qualità di peggiorativo intellettuale preferito, soppiantando "etnocentrismo" alcuni anni fa.
- 3- A meno che non si voglia asserire che gli esseri umani hanno sempre goduto di diritti dell'uomo nel corso della storia umana. Allora si potrebbe sostenere o che gli stati tradizionali avevano concetti di dignità simili o omologhi (cfr. Pannikar, 1992) ai diritti umani, oppure che il moderno stato liberale ha realizzato un attributo di natura che era stato latente fino a quel punto (posizione della maggioranza dei pensatori illuministi).
- 4- Dichiarazione finale dell'Incontro regionale per l'Asia della Conferenza Mondiale sui Diritti dell'Uomo, 7 aprile 1993.
- 5- Citato in David Scott (1992).
- 6- Gellner in Hollis e Lukes (1982).
- 7- In Manzo (1991).
- 8- Gedhill (1997) per una utile discussione di Kearny e della globalizzazione.
- 9- M. Kettle, White House Wise Guys, in «The Guardian», 19 gennaio 1998.
- 10- Cfr. il lavoro di Ronan Palan (1998) sulla commercializzazione della sovranità.

- 11- Wilson (1997b).
 12- E quando concede alla specificità, è spesso altamente contraddittorio, per esempio quando le Carte sui diritti umani delle Nazioni Unite riconoscono sia la sovranità nazionale che l'autodeterminazione delle minoranze.
 13- Benché sia importante notare che Amnesty International si sia opposta con veemenza alla concessione di amnistie da parte della TRC.
 14- Allo stesso tempo è importante distinguere tra township come Boipatong dove le "corti di comunità", o lekgotla hanno una legittimità largamente riconosciuta, e township come Sharpeville, dove bande armate locali nominalmente affiliate all'ANC continuano a minare la possibilità di qualunque struttura giuridica sovrastante.
 15- Burman e Sharf (1990); Scheper-Hughes (1995) e Sharf e Ngcokoto (1990).
 16- Richard Abel (1995). Quest'ultimo punto non potrebbe essere illustrato meglio che nel caso di un uomo condannato a morte per l'assassinio di un compagno di ostello che egli riteneva essere un malintenzionato inviato per mezzo di una stregoneria. Cfr. Wulf Sachs, *The Black Hamlet*.
 17- Cfr. anche Klug (1995).

Riferimenti bibliografici:

- R. Abel (1995), *Politics by Other Means: law in the struggle against apartheid, 1980-1994*, Routledge, London
 E. Brems (1997), *Enemies or Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse*, in «Human Rights Quarterly», n. 19, pp. 136-164
 A. Bunting (1993), *Theorizing Women's Cultural Diversity in Feminist International Human Rights Strategies*, in «Journal of Law and Society», n. 6, pp. 6-22
 S. Burman (1990), W. Sharf, *Creating People's Justice: street committees and people's courts in a South African city*, in «Law and Society Review», n. 24, pp. 693-745
 H. Charlesworth (1994), *What are Womens Human Rights?* in R. Cook (ed), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*
 E. Gellner (1982), *Relativism and Universals in Rationality and Relativism*, edited by M. Hollis and S. Lukes, Basil Blackwell, Oxford
 A. Gewirth (1978), *Reason and Morality*, University of Chicago, Chicago
 A. Giddens (1985), *The Nation State and Violence: volume 2 of a contemporary critique of historical materialism*, Polity Press, Cambridge
 J. Gledhill (1997), *The Challenge of Globalisation: reconstruction of identities, transnational forms of life and the social sciences*. Keynote address at the XIX colloquium on Regional Anthropology and History, Michoacan, Mexico, 22-24 Oct.
 J. Habermas (1992), *Transcendence from within, Transcendence in this world*, in D. Browning and F. Schössler (eds), Habermas, *Modernity and Public Theology*
 U. Hannerz (1992), *Cultural Complexity: studies in the social organisation of meaning*, Columbia University Press, New York
 F. Jameson (1998), *The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism and Land Speculation*, in «New Left Review», March/April 228, pp. 25-46
 S. Joseph (1994), *Problematising Gender and Relational Rights: experiences from Lebanon*, in «Social Politics», Fall
 M. Kearny (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective*, Westview Press, Boulder and Oxford
 H. Klug (1995), *Defining the Property Rights of Others: political power, indigenous tenure and the construction of customary law*, Centre for Applied Legal Studies, University of the Witwatersrand, Working Paper n. 23
 R. Lancaster (1992), *Life is Hard: machismo, danger and the intimacy of power in Nicaragua*, University of California, Berkeley
 K. Manzo (1991), *Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory*, in «Studies in Comparative International Development», n. 26/2, pp. 3-35
 S. E. Merry (1990), *Getting Justice and Getting Even: legal consciousness among working class Americans*, University of Chicago Press, Chicago
 R. Pannikar (1982), *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, in «Diogenes», n. 120, pp. 75-102
 C. Pateman (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford

- M. J. Perry, *Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters*, in «Human Rights Quarterly», n. 19, pp. 461-509
 A. Renteln (1990), *International Human Rights: universalism versus relativism*, Sage, London
 W. Sachs (1996), *Black Hamlet*, Johns Hopkins Press, Baltimore
 N. Scheper-Hughes (1995), *Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter camp*, in «Social Justice», vol. 22, n. 3
 D. Scott (1992), *Criticism and Culture: theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity*, in «Critique of Anthropology», vol. 12, n. 4, pp. 371-94
 W. Sharf and B. Ngcokoto (1990), *Images of Punishment in the Peoples Courts of Cape Town 1985-7*, in C. Mangananyi and A. Du Toit (eds), *Political Violence and the Struggle in South Africa*, Macmillan, London
 S. Silbey (1997), *Let Them Eat Cake: Globalization, Postmodern Colonialism and the Possibilities of Justice*, in «Law and Society Review», vol. 31, n. 2, pp. 207-235.
 M. Strathern (1982), *The village as an idea*, in A. P. Cohen, *Belonging*
 R. A. Wilson (1997a), *Human Rights, Culture and Context: anthropological approaches*, Pluto Press, London, Chicago
 R. A. Wilson (1997b), *Comment on Charles R. Hale, Consciousness, Violence and the Politics of Memory in Guatemala*, in «Current Anthropology», vol. 38, n. 5, December

di Khaoula Taleb-Ibrahim

Algeria: lingue, culture e identità

Il paesaggio linguistico dell'Algeria, prodotto della sua storia e geografia, è caratterizzato dalla coesistenza di diverse varietà di lingue – dal substrato berbero alle diverse lingue straniere che l'hanno più o meno segnato, passando per la lingua araba, vettore dell'islamizzazione e dell'arabizzazione dell'Africa del nord – coesistenza dinamica nelle pratiche e nelle condotte dei locutori che adattano questa diversità ai loro bisogni espressivi, ma coesistenza fluida, fluttuante e talvolta conflittuale di queste stesse varietà nel campo simbolico e culturale attraversato da rapporti linguistici di dominazione e stigmatizzazione aggravati dagli effetti di una politica unanimista, volontarista e centralizzatrice che esacerba le poste in gioco di una problematica identitaria maltrattata dalle vicissitudini della storia.

Il multilinguismo in Algeria si organizza attorno a tre sfere linguistiche: la sfera arabofona, la sfera berberofona e la sfera delle lingue straniere, in specie il francese.

La sfera arabofona

Questa sfera è la più estesa dal punto di vista del numero dei parlanti, ma anche per lo spazio che occupa. In Algeria, ma anche nel mondo arabo, essa ha la tendenza a strutturarsi lungo un continuum di registri (varietà linguistiche) che vanno dal registro più codificato al meno codificato; in primo luogo viene l'arabo fusha (o classico),¹ poi l'arabo standard o moderno, vera lingua di intercomunicazione tra tutti i paesi arabofoni, quindi quello che noi chiamiamo il "dialetto degli istruiti", ossia l'arabo parlato dalle persone scolarizzate; infine il registro la cui acquisizione e il cui uso sono i più spontanei, comunemente definito come i dialetti o le lingue parlate che si distribuiscono in tutti i paesi con varianti locali e regionali.

Questa ripartizione permette di distinguere in Algeria i dialetti rurali da quelli cittadini (in particolare quelli di Algeri, Costantina, Jijel, Nedroma e Tlemcen) e di disegnare quattro grandi aree regionali: l'area orientale attorno a Costantina; l'area di Algeri e il suo retroterra; l'area di Orano; infine, il sud, dall'Atlante sahariano ai confini dell'Hoggar, che conosce a sua volta una grande diversità di dialetti tra l'est e l'ovest. Questi dialetti costituiscono la lingua materna della maggioranza degli algerini e sono il veicolo di una cultura popolare ricca e varia; con la loro straordinaria vitalità, i dialetti algerini testimoniano una formidabile resistenza alla stigmatizzazione e al rifiuto loro rivolti dalle norme culturali dominanti.

La sfera berberofona

Questa sfera è costituita dai dialetti berberi attuali, prolungamento di più antiche varietà conosciute nel Maghreb o piuttosto nell'area berberofona che si estende dall'Egitto al Marocco e dall'Algeria al Niger; questi dialetti costituiscono il più antico substrato linguistico di questa regione e per questo motivo sono la lingua materna di una parte della popolazione. Purtroppo non siamo in grado di fornire delle cifre precise sul numero dei parlanti berberofoni in quanto quelle già pubblicate sono state oggetto di contestazione e soprattutto per la mancanza di statistiche recenti.² Al di là delle cifre, la cosa più importante a nostro avviso è integrare queste lingue parlate nel paesaggio sociolinguistico algerino allo stesso titolo dei dialetti arabi ai quali sono apparentate in quanto appartenenti alla stessa famiglia camito-semitica.

Di fronte all'islamizzazione e all'arabizzazione del Maghreb, i dialetti berberi (amazigh) si sono ritirati e si sono rifugiati in aree di difficile accesso: Aurès, Djurdura (Cabília), Gouraya, Hoggar e M'zab, oltre che in alcune isole disseminate per il paese. A questa estensione geografica fa eco una straordinaria

diversità, talvolta tale da non permettere la comprensione reciproca. I principali dialetti amazigh algerini sono il cabilio (Cabília), il chaouia (Aurès), lo m'bazi (M'zab), il targui dei tuareg del grande sud (Hoggar e Tassili).

Minoritari per il numero dei parlanti, confinati a un uso strettamente orale, questi dialetti, benché vettori di una tradizione vivace e molto antica, solo tardivamente sono stati oggetto di tentativi di codificazione e standardizzazione (con la creazione di una varietà codificata, standardizzata, il tamazight); ma da sempre sono stati vittima di dominazione e di marginalizzazione, accentuate negli ultimi anni dalla scolarizzazione di massa e dai progressi dell'arabizzazione.

Tuttavia, dagli anni '70 assistiamo a tentativi di rivalutazione di queste lingue parlate e della cultura associate alla rivendicazione – talvolta larvata, talvolta violenta – del riconoscimento della specificità berbera: una delle manifestazioni più note è stata, dopo quella della "primavera berbera" del 1980, il boicottaggio della scuola nel 1994-95 sfociato nella decisione di introdurre il tamazight nelle scuole e di creare l'Alto Commissariato all' "Amazighità" nel maggio 1995.

Le lingue dette straniere: la posizione del francese

Il Maghreb e ancor più l'Algeria sono stati, a causa della loro posizione geografica e della loro storia movimentata, in relazione con l'Altro, con gli stranieri, in gradi e momenti diversi della loro storia. Queste relazioni hanno permesso alle lingue usate dagli stranieri di essere in contatto più o meno lungo con quelle dei parlanti autoctoni.

Non potendo risalire fino all'antichità (in cui è attestata la presenza del punico), ci occuperemo qui soprattutto del periodo contemporaneo. Senza dimenticare, tuttavia, la presenza ottomana che, durante i secoli e senza rivoluzionare il paesaggio linguistico del paese, ha influito essenzialmente sulle varietà urbane (Algeri, Béjaïa, Médéa e Tlemcen) che hanno preso a prestito un numero considerevole di vocaboli turchi in diversi campi della vita quotidiana (cucina, abbigliamento, nomi dei mestieri, di cui alcuni sono diventati patronimici, ecc.).

Anche le lingue europee hanno influenzato i parlati algerini; è il caso soprattutto dello spagnolo nell'ovest del paese (a causa della presenza di una forte proporzione di coloni di origine spagnola, di rifugiati della guerra civile del 1936; inoltre, la città di Orano è stata occupata dagli spagnoli per tre secoli), e dell'italiano nell'est del paese per ragioni identiche (presenza di coloni di origine italiana e antichi contatti commerciali con i porti italiani lungo la costa orientale).

Ma è il francese tra tutte le lingue straniere che è stato presente più a lungo e più ha influenzato gli usi linguistici, acquisendo quindi uno status particolare nella società algerina. Il francese, lingua imposta al popolo algerino con il fuoco e con il sangue, ha costituito uno degli elementi fondamentali utilizzati dalla Francia nella politica di spersonalizzazione e di acculturazione condotta nei confronti dell'Algeria. Non ritorneremo qui su tutte le misure prese nel quadro di questa impresa di francesizzazione che è sfociata in una vera e propria "de-arabizzazione" degli algerini, confinando la maggioranza di questi nell'oralità, nell'analfabetismo e nell'ignoranza.³ Questo nonostante il fatto che dagli anni 1880 l'atteggiamento degli algerini verso la scuola francese conosca una sensibile evoluzione, passando dal rifiuto feroce alla rivendicazione veemente del diritto all'istruzione. La scuola, ormai dissociata da altri aspetti della colonizzazione, sarà presto considerata come una necessità sociale e un mezzo di promozione economica. Gli algerini vogliono misurare «il vantaggio che possono ottenere dalla scolarizzazione per il loro

inserimento sociale nell'ordine coloniale, l'accesso alla funzione pubblica, alle professioni liberali, alle attività economiche».⁴ Ma, ancor più, comprendono che è necessario appropriarsi della lingua dell'occupante e dei suoi modi di pensare per affrontarlo sul suo stesso terreno, che è necessario armarsi delle sue armi per entrare nel mondo moderno, per opporsi con più efficacia alla presenza coloniale e difendersi dall'oppressione e dall'ingiustizia. Il paese doveva ad ogni costo uscire dal mondo dell'ignoranza nella quale viveva la maggioranza del popolo.

Ma è necessario anche notare che rispetto agli obiettivi della politica francese, i risultati furono assai modesti. La scolarizzazione ha toccato solo una piccola parte della popolazione: 2% nel 1888, 3,5% nel 1902, 4,5% nel 1912, 5% nel 1914, 8,9% nel 1938 e soltanto 15% nel 1954, con l'85% di analfabeti, un tasso che poteva raggiungere il 98% per la popolazione femminile di alcune regioni.⁵ Inoltre, le disparità sociali e regionali sono rimaste forti: scolarizzazione relativamente elevata nei grandi centri urbani, risultati molto differenziati negli ambienti rurali spiegabili con la forte opposizione dei coloni a qualsiasi tentativo di istruzione degli "indigeni",⁶ ma anche con la selezione brutale operata nell'accesso alla scuola. Questa, aprendo le sue porte ai figli della piccola e della grande borghesia, ha favorito l'emergere di una élite francesizzata e talvolta francofila che formerà l'ossatura del nuovo stato dopo l'indipendenza.

Paradossalmente, è dopo il 1962 che l'uso del francese si è esteso: gli immensi sforzi nel senso della scolarizzazione compiuti dal giovane stato spiegano facilmente l'espansione dell'uso della lingua francese dopo l'indipendenza. Il ricorso a tutti gli algerini diplomati o istruiti (nella loro grande maggioranza istruiti in francese) e alla cooperazione straniera (soprattutto francese), ha comportato l'istituzione di uno stato di bilinguismo di fatto, se non di diritto, nel sistema educativo e nella società in generale.

Fino al 1978, data effettiva dell'applicazione della scuola di base totalmente arabizzata, il sistema scolastico è stato caratterizzato dalla dualità linguistica: per un terzo delle classi l'insegnamento si effettuava interamente in lingua araba, mentre per gli altri due terzi era dispensato in arabo per le materie letterarie e in francese per le materie scientifiche. Dopo questa data, il francese è stato insegnato nelle scuole primarie solo a partire dal terzo anno, e oggi solo dal quarto anno. Quanto alla scuola secondaria, essa è stata interamente arabizzata alla fine dell'anno scolastico 1988-89.

Attualmente, il francese è insegnato praticamente solo come lingua straniera, allo stesso titolo dell'inglese, del tedesco o dello spagnolo. Nell'istruzione superiore rimane preponderante nel settore scientifico e serve come lingua straniera privilegiata d'appoggio nel ciclo post-laurea di lingua araba.

La lingua francese rimane dominante nell'uso nella vita economica. Occupa inoltre un posto importante nei media scritti: sono i quotidiani e i periodici di lingua francese che hanno la diffusione più larga, anche se pare che il quotidiano di lingua araba El Khabar ("L'informazione") sia riuscito a conquistare il primo posto. Tra i media audiovisivi, il canale francofono della radio ha un successo e un'audience notevoli. Da qualche anno assistiamo anche alla proliferazione delle antenne paraboliche che permettono a molte famiglie di vedere i canali occidentali, in specie francesi. Nel campo editoriale e della diffusione del libro, la lingua francese continua a beneficiare di una posizione non trascurabile benché sforzi enormi siano compiuti per promuovere l'editoria in lingua araba. Tutti questi dati portano a chiederci quale sia la posizione della lingua francese nella società algerina dopo l'indipendenza. Il francese oscilla conti-

nuamente tra lo status di seconda lingua a quello di lingua straniera privilegiata, divisa tra la negazione ufficiale, da una parte, e la pregnanza del suo potere simbolico e la realtà del suo uso dall'altra. L'ambiguità della posizione attribuita alla lingua della ex potenza colonizzatrice è uno dei tratti caratteristici delle società postcoloniali delle quali l'Algeria rappresenta un caso esemplare.

La società algerina come società multilinguistica

In Algeria siamo quindi di fronte a una situazione di multilinguismo complesso per l'intreccio delle varietà presenti tanto sul piano delle rappresentazioni e dei campi di utilizzazione quanto delle pratiche dei parlanti algerini. Questi ultimi hanno a loro disposizione un ricco repertorio verbale e sanno usarlo e abusarne, secondo le loro convenienze, modulando tale uso in base ai diversi contesti, interlocutori, soggetti e oggetti della comunicazione, poste in gioco, ecc. Ma lo fanno rompendo gli schemi classici della diglossia e del bilinguismo,⁷ giacché le pratiche dei parlanti algerini tendono a organizzarsi lungo un continuum di registri e di varietà che includono tutte le sfere linguistiche del paese, e che nello stesso tempo conoscono un'evoluzione formidabile sotto l'effetto della scolarizzazione di massa, dell'arabizzazione e dell'influenza dei mass-media (è ancora troppo presto per valutare i cambiamenti indotti dall'introduzione del tamazighet nelle scuole e alla televisione). Così facendo mostrano una straordinaria libertà nell'utilizzo di queste risorse linguistiche e capacità di creare senso, parole, "lingue", giocando con esse e prendendosi gioco di esse, operando un continuo via-vai tra di esse, facendole scontrare, accavallare, attraversarsi e persino sposarsi in una fusione continuamente stigmatizzata dai benpensanti e dai guardiani del tempio e del dogma perché illecita, a-normale deviante, e disdegna l'uso corretto. Abbondano gli esempi che sono altrettante manifestazioni e indici della capacità che hanno gli algerini di adattarsi e tradurre la realtà della loro vita quotidiana mettendo a profitto tutte le possibilità che gli offre questa realtà nella sua pluralità e nella sua diversità. Basta tendere l'orecchio e ascoltare quanto si dice nelle strade, nei caffè, in tutti i luoghi dove si sentono i rumori della città e della strada, per vedere le parole nascere, mescolarsi a quelle già esistenti, scuoterle, prendere il loro posto, nuove espressioni fondersi, nuove immagini disegnarsi.

Non si dice più "contrabbando" ma *trabendo*; *dégoutage* traduce il sentimento di malessere, dei giovani in particolare; l'autista di taxi è passato di moda, oggi è chiamato *taxieur*, non si fa più la "coda" ma la "catena" davanti ai negozi. Tutte queste parole hanno attraversato la barriera delle lingue per prendere a prestito da ciascuna di queste lingue un segno: come *hittiste* (risultato della combinazione della parola araba *hit*, muro, e del suffisso francese "iste" per designare il giovane che "regge" il muro, cioè il disoccupato che non ha niente da fare, passa il tempo appoggiato al muro a guardare la vita che gli passa sotto il naso!); quando non sono passati tali e quali da una lingua a un'altra, come *trabendo* (dallo spagnolo), o con passaggi di senso come *bruti*, *brutit* (*abbrutito*, mi sono *abbrutito*) per ignorante, testardo, ottuso. Che dire poi del prestito da un'altra lingua di una parola, di vocaboli come *misiria*, dal francese all'arabo; *hidjab*, *hogra*, dall'arabo verso il francese; *taghenanet*, dal cabilo verso l'arabo. Queste parole si sostituiscono ai corrispondenti originali in ciascuna lingua perché più cariche di senso, più adatte a dire quello che si vuole dire!⁸ Questo processo di creazione, fondato sul gioco delle lingue e con le lingue, sfrutta in maniera significativa la coabitazione, l'esistenza e la circolazione di diversi idiomi all'interno dello spazio comunicazionale.

Ma, ed è questo uno dei paradossi non minori per chi si interessa alla società algerina, queste pratiche contrastano, con la loro vitalità ed elasticità, con il funzionamento rigido e compartimentalizzato delle rappresentazioni linguistiche, degli atteggiamenti verso le lingue sviluppate dagli algerini da una parte e con, d'altra parte, lo status assegnato a ciascuna varietà linguistica nella società. Giacché i parlanti che, come abbiamo visto, mostrano una grande libertà nella gestione delle loro lingue, sembrano piuttosto conformisti nei loro atteggiamenti verso queste stesse lingue, interiorizzando in modo significativo lo schema ineguale imposto alla società dal potere simbolico che assegna a ciascuna varietà linguistica la sua posizione: dominante e valorizzata per l'arabo *fusha* e il francese; secondaria per i dialetti arabi e l'amazigh.

Rapporto con la lingua e potere simbolico

L'intera società algerina è attraversata da due grandi rapporti di dominazione. Il primo oppone le due lingue della scrittura, l'arabo e il francese, l'uno che tenta di ritrovare il suo posto nella società,⁹ l'altro di imporre la sua immagine di lingua della scienza e del secolo; tra queste due lingue si sviluppa una competizione accanita per il controllo del campo culturale ma anche economico e politico del paese.

Il secondo rapporto oppone queste due norme dominanti (una per la costituzionalità del suo status come lingua nazionale e ufficiale, l'altra "straniera" ma "legittimata" dalla sua preminenza nella vita economica) ai dialetti arabi e amazigh, squalificati, stigmatizzati, come se gli algerini, élite e masse popolari, volessero far sparire per sempre lo spettro della dialettizzazione¹⁰ che la Francia aveva voluto imporre attraverso la sua opera di deculturizzazione.

Mentre le masse popolari non sembrano rimettere in discussione lo schema classico di funzionamento diglossico condiviso da tutti gli arabofoni tanto il prestigio dell'arabo *fusha* è grande e pregnante e il loro giudizio severo nei confronti dei dialetti considerati volgari, poveri, ecc. (anche se, nella loro sfera interiore, rimangono molto legati a questi dialetti che traducono la loro appartenenza a un territorio ed esprimono l'ancoraggio primario della loro identità), il loro atteggiamento verso la lingua francese sembra più moderato, diviso tra l'idea che l'uso di questa lingua denota una certa elevazione del livello sociale e, nello stesso tempo, che il suo rifiuto permetterà l'accesso ai loro figli, che hanno fatto gli studi secondari esclusivamente in arabo, ai settori nobili dell'istruzione superiore quando tutto il sistema educativo sarà interamente arabizzato.

Sono tuttavia le élite a sviluppare atteggiamenti contrastanti e segnati da contraddizioni che cristallizzano, a causa del loro estremismo, dei fenomeni di rottura nel campo simbolico e culturale impedendo l'emergere di una vera *intelligentsia* nazionale. Questi atteggiamenti vanno dall'anti-arabismo di certi berberisti all'anatema contro i francofilii sospettati di una simpatia cronica per l'ex potenza coloniale.

Divisi tra l'attrazione-adesione e il rifiuto-repulsione verso l'arabo se sono di cultura francese, verso il francese se sono di cultura araba, la loro lotta per l'egemonia non ha permesso loro di rimanere all'ascolto delle pulsioni profonde della società e di rispondere alle aspirazioni e alle frustrazioni di queste masse di giovani confrontati quotidianamente con dei modelli venuti dall'esterno e di cui una parte scivolerà verso un mondo di violenza, di criminalità e di anomia.

In definitiva, è l'intero corpo sociale a trovarsi sottomesso, per gli effetti combinati e perversi della de-culturazione coloniale e di una politica fondata sul rilancio ideologico e la demagogia, a

un inasprimento degli atteggiamenti e delle rappresentazioni contraddittorie che abbiamo tentato di sintetizzare in quello che abbiamo chiamato il «quadrato magico delle lingue» (**vedi grafico**).¹¹ Questo schema riprende i diversi atteggiamenti sviluppati nella società, attraverso i quali mettiamo in evidenza i meccanismi d'imposizione dell'ideologia diglossica che negli ultimi anni ha comportato la radicalizzazione delle rivendicazioni culturaliste e identitarie e, fatto più grave perché tocca i giovani, ha portato allo spossessamento linguistico e alla perdita di punti di riferimento culturali autentici, i soli in grado di fungere da argine contro la disistima per se stessi e la ricerca di salvezza nell'assoluto delle derive totalitarie.

Che dire, quindi, in conclusione? L'Algeria, paese multilinguistico, ricco per la sua diversità, con riferimenti culturali pluralistici, sembra sfortunatamente non riuscire a compiere la quadratura del cerchio e non poter uscire dall'impasse tanto i fermenti dell'esclusione sono ancora forti e portatori di un avvenire incerto. Noi rimaniamo comunque convinti che la sola via d'uscita rimanga l'apertura del campo simbolico a tutte le espressioni, nel rispetto delle differenze; in una parola nell'accesso del paese alla democrazia.

Khaoula Taleb-Ibrahim è docente di Linguistica all'Università di Algeri

traduzione dal francese di Marisa Campanile

Note:

1- L'arabo fusha (letteralmente: arabo chiaro ed eloquente) nel corso del tempo è diventato sinonimo del registro più "codificato" della lingua araba, il più vicino al modello perfetto rappresentato dal testo coranico; esso rispetta le regole canoniche di costruzione delle parole e

delle frasi, fa apparire le desinenze dei casi così come quelle di genere e di numero, e inoltre fa un credo della ricerca lessicale.

2- S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 1989

3- Rimandiamo per questo al nostro lavoro *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, pubblicato nel 1995 e ripubblicato nel 1997 presso le edizioni El Hikma di Algeri.

4- F. Colonna, *Les instituteurs algériens formés à l'Ecole Normale di Bouzaréah (1889-1939)*, tesi di III ciclo, La Sorbona, Parigi 1971, p. 38.

5- C. R. Ageron, *Histoire de l'Algérie Contemporaine*, PUF, Paris 1979, p. 163.

6- È questo il modo in cui all'epoca erano chiamati gli algerini.

7- *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, cit. Proponiamo qui una definizione di diglossia, spesso confusa con il bilinguismo. Mentre quest'ultimo designa l'uso, da parte di un individuo, di un gruppo o di una società, di due lingue diverse, la diglossia designa una configurazione in cui una stessa lingua conosce, nel suo uso, una distribuzione binaria tra un registro di prestigio (in questo caso l'arabo fusha) e un registro "volgare" (i dialetti arabi). Per descrivere la situazione algerina si è spesso evocato il bilinguismo pensando alla coesistenza delle lingue araba e francese, e vi è stata la tendenza a occultare uno stato di bilinguismo più antico che riguarda la coesistenza per quattordici secoli dell'arabo e dei dialetti amazigh. Per una discussione su queste nozioni, si veda l'opera sopra citata.

8- Misiria è l'arabizzazione del francese misère (miseria); hidjab è il velo tanto denigrato; la hogra è, ancor più che taghenanet (disprezzo), letteralmente la "testardaggine" e definisce la leggendaria testa dura degli algerini.

9- Attraverso l'applicazione di quella che è stata chiamata l'arabizzazione. Per maggiori dettagli si veda la nostra opera sopra citata.

10- Declassando la lingua araba scritta, proibendo il suo insegnamento e dichiarandola straniera nel suo stesso paese, la Francia ha voluto incoraggiare l'insegnamento dei dialetti. Questa politica ha indotto un atteggiamento di sospetto nei confronti di qualsiasi tentativo di restituire un posto nella società ai dialetti arabi, di ricerca nel campo della dialettologia e di promozione del patrimonio culturale popolare minacciato dalla folklorizzazione.

11- *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, op. cit.

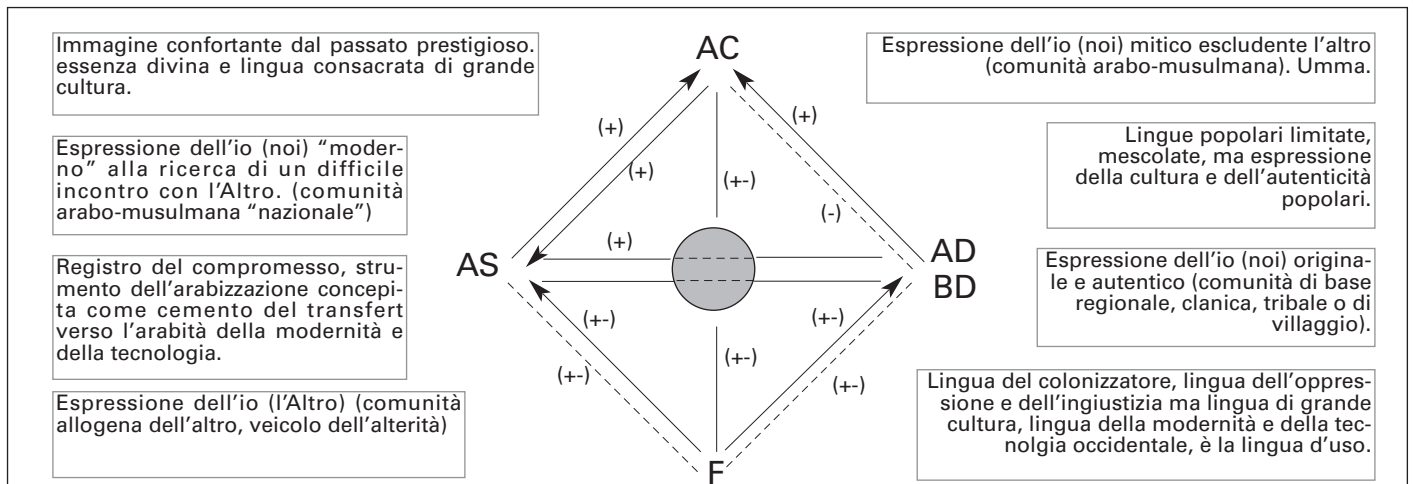


Immagine confortante dal passato prestigioso. essenza divina e lingua consacrata di grande cultura.

Espressione dell'io (noi) "moderno" alla ricerca di un difficile incontro con l'Altro. (comunità arabo-musulmana "nazionale")

Registro del compromesso, strumento dell'arabizzazione concepita come cemento del transfert verso l'arabità della modernità e della tecnologia.

Espressione dell'io (l'Altro) (comunità allogena dell'altro, veicolo dell'alterità)

Espressione dell'io (noi) mitico escludente l'altro (comunità arabo-musulmana). Umma.

Lingue popolari limitate, mescolate, ma espressione della cultura e dell'autenticità popolari.

Espressione dell'io (noi) originale e autentico (comunità di base regionale, clanica, tribale o di villaggio).

Lingua del colonizzatore, lingua dell'oppressione e dell'ingiustizia ma lingua di grande cultura, lingua della modernità e della tecnologia occidentale, è la lingua d'uso.

Legenda

Società, individuo «sottomesso allo scontro di tutte queste immagini e rappresentazioni contraddittorie, punto focale dove si concentrano con maggiore o minore intensità e con delle implicazioni psicologiche, sociali e politiche varie;

↔ relazioni più o meno strette tra le rappresentazioni e le lingue;

↔ relazioni positive tra l'AC e l'AS da una parte e tra l'AS e l'AD dall'altra;

↔ relazioni ambivalenti tra l'AC e l'AD.

*Il dialetto rivendica la sua paternità con un forte grado di positività mentre l'AC l'accetta ma solo come forma degenerata, registro incorretto, di cattiva qualità.

L'AS e i dialetti, con la loro vitalità, ricordano la vitalità del francese, percepito come la lingua della modernità.

*Le frecce tratteggiate indicano l'ipotesi di relazioni AS/AD verso il francese (ipotesi dell'esistenza di francesi periferici contro il francese metropolitano).

*Non c'è alcuna relazione tra l'AC e la F poiché si escludono reciprocamente.

*Abbiamo avuto difficoltà a collocare i parlari berberi a causa della loro grande marginalizzazione; per ragioni metodologiche e di comodità, noi li abbiamo assimilati ai dialetti arabi, anche se le relazioni tra questi parlari e l'AS non sono affatto serene.

(+) immagine positiva/adesione, relazioni "serene" tra le lingue.

(-) immagine negativa/rigetto, relazioni "conflittuali" tra le lingue.

(+ -) tra l'AS e la F, relazioni di competizione conflittuali ma anche presenza di fenomeni di contatto.

(+ -) atteggiamento ambivalente all'AC, adesione e credenza al mito identitario ma ignoranza e rimessa in causa per via dell'immagine che fa riferimento al passato.

(+ -) traduce, anche, l'ambivalenza dell'atteggiamento (rigetto/adesione) al francese.

(+ -) anche se il francese è in posizione dominante rispetto ai dialetti, i fenomeni di contatto ricorrenti sono attestati nei due sensi.

di Graziella Acquaviva

Letteratura e psicoanalisi.
Una voce dal basso:
**Kajubi D.
Mukajanga
e il suo romanzo
Mpenzi I-II**

Da tempo ormai la psicoanalisi si presenta come uno degli strumenti ermeneutici più affascinanti, tanto è vero che la presenza e l'influenza di un tale approccio nei diversi campi della cultura odierna sono in rapido sviluppo.¹

La scelta del metodo psicoanalitico - nell'ambito di una critica letteraria - si deve innanzitutto al fatto che sia la psicoanalisi sia la letteratura hanno in comune l'interesse per le immagini;² in secondo luogo l'indagine psicoanalitica permette uno studio dei processi interiori che sono alla base di ogni genere di manifestazione artistica dando inoltre la possibilità di operare senza oltrepassare i limiti del contesto sociale e politico in cui l'opera nasce. Questo diverso modo di interrogare il testo porta quindi a interpretare le vicende e gli accadimenti espliciti privilegiando le trame e le strutture implicite profonde. Raccontare la storia, narrare le esperienze umane, scrivere sull'uomo indica da parte dello scrittore un'autocoscienza dell'itinerario percorso; se, come afferma J. Hillman,³ la funzione della coscienza è quella di vedere astrazioni fondamentali dei poteri all'opera nell'anima, è attraverso questa forma del narrare che è possibile sottolineare come le caratteristiche tematiche della composizione letteraria rappresentino la relazione tra il pensiero e il soggetto.

Potremmo definire il romanzo Mpenzi I-II ("Amore") come l'espressione grafica dei differenti significati del termine "potere" in chiave narrativa: anche se apparentemente sono le idee del potere - inteso al di là del concetto sviluppato in campo sociologico da Weber, Nietzsche, Bergson, Etzioni e altri - a costituire il contenuto manifesto del romanzo, il suo contenuto latente è costituito dal potere delle idee.⁴ Considerando che il titolo assolve le funzioni pragmatiche di guida, in quanto preannuncia alcuni elementi della narrazione, e di mascheramento, in quanto presenta un enigma da svelare,⁵ appare chiara la tendenza dell'autore a voler porre in stretta correlazione l'amore e il potere: entrambi si presentano in molteplici travestimenti e verità, ragion per cui non possono essere posseduti da un'unica definizione.

L'autore e la sua cornice culturale

Kajubi D. Mukajanga è un giovane scrittore la cui carriera nel campo della narrativa swahili prende il via nel 1981.⁶ Già dalle prime opere si denota l'essenza gramsciana dell'autore che, sensibile ai bisogni e alle manifestazioni dell'animo umano, elabora i sentimenti del popolo e, dopo averli rivissuti e fatti propri, riesce a esprimerli scrivendo all'interno di un contesto culturale ostile alla produzione letteraria operata da autori il cui titolo di studio non va oltre il diploma delle scuole secondarie.

Dagli anni '70 in poi in Tanzania si era venuta a creare una netta divisione tra la letteratura "colta" (fasihi dhati) e quella "popolare" (fasihi pendwa) giudicata - dalla critica ufficiale - come dannosa per i cittadini⁷ e risultato di un'imitazione dei

modelli occidentali che macchiava la tradizione letteraria swahili;⁸ gli scrittori popolari vennero, quindi, considerati degli opportunisti che, ricavando profitto dal sesso e dalla violenza, sviavano il popolo influenzandolo negativamente con i temi da essi trattati.

In realtà il pensiero collettivo popolare era già stato suggerito dall'avvento dell'Ujamaa e, verso la fine degli anni '70, ombrato dal declino di una politica sempre più debole, ragion per cui gli scritti popolari - attaccando la prevalente egemonia ideologica, riflettendo le frustrazioni e le disillusioni dell'Uhuru (l'indipendenza), presentando la corruzione e l'ipocrisia del sistema e l'impotenza del popolo che comprende e critica ma non riesce a organizzare alcuna azione collettiva di scontro - sarebbero stati, e continuano a essere, una potente critica della natura della società tanzana contemporanea.

Il conflitto tra critici accademici e scrittori popolari, ancor oggi presente in una certa misura, tenderebbe a essere l'espressione di una lotta di classe: quasi senza eccezione gli scrittori "colti" ricoprono posizioni di rilievo, lavorano o hanno lavorato presso l'Università di Dar es-Salaam, mentre i "popolari" provengono dalle scuole secondarie e hanno svolto o svolgono vari lavori oltre a quello di scrivere; tuttavia tra letteratura "colta" e letteratura "popolare" esistono dei punti di contatto, dei momenti di sintesi, e Kajubi D. Mukajanga con il suo romanzo rappresenta uno di questi momenti.

Il romanzo

Mukajanga inizia a scrivere Mpenzi nel 1982 ma il primo volume sarà pubblicato nel 1984. È un romanzo atipico nel campo della narrativa popolare swahili sia per la lunghezza (286 pagine), sia perché è un lavoro di raccolta, di ricerca scrupolosa che riporta avvenimenti reali con un'ingenuità e un impeto che rendono l'opera oltremodo originale; lo stile spregiudicato e l'agilità mentale dell'autore ci permettono di percorrere le strade di una conoscenza romanzesca capace di sfuggire al meccanismo dello stupore e di farci comprendere, attraverso l'invenzione e il racconto, la complicata esistenza del presente.

L'ambiente descritto nel primo volume è quello del JKT (Jeshi la Kujenga Taifa: Esercito di Riedificazione Nazionale) di Makutupora e viene mostrata la vita quotidiana così come l'ha vissuta Mukajanga secondo la legge vigente all'epoca: in seguito alla Dichiarazione di Musoma del 1974, ogni studente che avesse terminato le scuole secondarie non avrebbe potuto iscriversi all'università o svolgere un lavoro statale se non avesse trascorso un periodo da uno a due anni nel campo militare.

Lo scrittore tenta di far conoscere a coloro che vivono al di là del cancello del JKT ciò che avviene all'interno e descrive tutto con pignoleria, soffermandosi sulle punizioni che venivano inflitte dai sottufficiali alle reclute: «Il ragazzo fu condotto al campo; se cadeva veniva rialzato a furia di calci e di bastonate, se non riusciva a correre - perché tormentato dalla stanchezza e dalla spina nel piede - veniva sospinto dal calcio e dal bastone. Se voi lo avete chiesto - poi - a questo cittadino, vi avrebbe risposto che conosceva bene il significato di 'milizia popolare'...».

«Il Military-Policeman si diresse verso il quarter-guard presso il grande cancello d'entrata dov'era la prigione.

Li ordinò al ragazzo di intrecciare le dita delle mani come per pregare, poi di adagiarsi bocconi con i palmi a terra e gli impose di sollevarsi e di abbassarsi usando le braccia. "Farai push-up finché vomiterai tutta la polenta militare che hai rubato". Dopo avere a lungo ansimato e pianto invano, il ragazzo svenne...» (Mpenzi I, p. 20).

In Mpenzi II, pubblicato nel 1985, l'autore riporta sapientemen-

te avvenimenti storicamente verificabili come l'avvento della seconda guerra mondiale, la nascita della TANU (Tanganyika African National Union) con la descrizione velata di Nyerere la cui identità è riconoscibile nel passo in cui viene descritto l'attacco del futuro leader a un partito che si identifica con la TAA (Tanganyika African Association): «Capeggiò il Movimento di Liberazione. Rilevò le pecche dei suoi colleghi intellettuali, dimostrò come le loro urla volessero far prosperare solo se stessi e non tutti i watanganyika... Definì il loro partito il Partito del lusso, il Partito del godimento, il Partito degli ingordi e dei mangioni che pensavano solo ai propri stomaci, senza il minimo rispetto per quelli di coloro che, di diritto, reggevano il Tanganyika, senza i quali il Tanganyika non sarebbe stato Tanganyika... La sua intelligenza, affilata come un pugnale la cui punta era stata resa acuminata dal suo spirito di sacrificio per il popolo, penetrò il cranio del prete e ne osservò l'interno, penetrò il cuore del prete e lo smascherò e fu così che nemmeno il prete potette adescarlo...Un redentore in carne ed ossa - non una specie di spirito o di fantasma o di divinità che scendeva dalle nuvole o appariva all'improvviso dall'aldilà - che giungeva e sollevava il popolo dall'oppressione...ed il popolo, a sua volta, gli diede forza e potere... » (Mpenzi II, pp. 25-26), e l'ammutinamento militare del '64 attraverso l'occhio del personaggio che, giorno dopo giorno, costruisce una sua interpretazione dei fatti dando un senso al passato e gettando un ponte verso l'avvenire. Mukajanga estende l'idea di potere alle regioni del sentimento, dell'intelletto, dello spirito attraverso la descrizione dei personaggi e delle loro vicende.

Bi Shangwe è il personaggio principale, ella rappresenta la nuova generazione tanzana con le incertezze, le confusioni dei giovani nelle cui anime si sono proiettate le fatiche e le delusioni dei padri. La forza che li sprona è quella della giovinezza, è l'entusiasmo che qui non è sentito come un potere focalizzato, ma come un innalzamento del livello di energia, dell'irritabilità, un senso di compressione pronto a esplodere. Nel caso di Shangwe esso è rappresentato dall'odio nei confronti degli uomini, un odio provocato dalle violenze morali e sessuali che ha subito: « "Creatura fatti trasformare in oggetto, in bambola con cui giocare, in strumento per dilettere il maschio. In che cosa abbiamo sbagliato, povere noi? In che cosa? Veniamo solo beffate e vilipesi. Guidate come un asino, come un cavallo. Usate. Tutto affinché il maschio sia soddisfatto... " " ...Ah, se almeno Dio non avesse creato gli uomini. Creature antropomorfe ma senza un briciolo di umanità. In che cosa abbiamo sbagliato noi? Li teniamo in grembo per nove mesi, li accudiamo e li alleviamo amorevolmente sopportando ogni pena per loro, è questo l'errore? "... In fondo anche Dio è adirato con lei. Non sono forse la Bibbia e il Corano che sostengono, che insegnano a considerare l'uomo come una creatura migliore rispetto alla donna? Non sono forse queste sacre scritture che si sforzano di dimostrare che la donna è un essere inferiore, una creatura tanto stupida da farsi ingannare da un serpente?..." Shangwe comprese di non avere speranze. Persino il Creatore difendeva la loro oppressione! E loro, gli uomini, sfruttavano le sacre scritture per salvaguardare la propria prepotenza » (Mpenzi I, pp. 30-31). I violatori della sua anima e del suo corpo sono persone più grandi di lei sia per età, sia per condizione sociale. La prima violenza sessuale la subisce a tredici anni dal suo professore di ginnastica Matata, in contemporanea alla violenza morale causata da Mama Ndomba, la sorvegliante, che - scoprendo il misfatto - la rimanda a casa. La donna fingerà di non capire che si era trattata di violenza e farà in modo che Shangwe non partecipi alle gare nazionali di atletica per le quali si era tanto alle-

nata. La seconda violenza sessuale avviene durante l'ultimo anno delle scuole secondarie a opera di Mustafa che la mette incinta. Mustafa è uno studente - coetaneo di Shangwe - ma l'autore pone in rilievo il fatto che, secondo una concezione comune, gli studenti delle scuole maschili godevano di un'auto-rità maggiore rispetto alle studentesse.

La terza e ultima violenza sessuale vede Shangwe vittima nel JKT, durante il periodo di arruolamento, stuprata da due Military Policemen.

Le giuste dosi di melodramma, realismo e introspezione rendono reale questo personaggio che non è un'eroina, né sarà sempre una vittima; ella appare piuttosto come la sublimazione della resistenza, il potere della volontà che deve cozzare contro qualcosa, che deve esercitare pressione su qualcosa o su qualcuno, spesso su se stessa:

«A Husna scivolò una lacrima che andò a cadere al centro del fiore giallo. Trasalì leggermente, dando libero sfogo alle lacrime. Piangeva in silenzio, senza singhiozzare, le labbra serrate. Shangwe si alzò e si scrollò la polvere di dosso. "Non piangere, Husna. Non ce n'è ragione. Ti stai affliggendo inutilmente. Non piangere, non c'è motivo di addolorarsi. Star male non servirà a nulla. Sono sufficienti le lacrime che ho sparso durante questi cinque mesi di gravidanza ignorando chi sia - tra quei due mostri - il padre. Non voglio che qualcuno stia male per me e pianga. Non voglio che si soffra per causa mia. Sono una donna e tutto ciò mi è successo perché sono una donna... E coloro che mi hanno rovinata lo hanno fatto perché sono dei maschi... Calmati ed ascoltami, devo raccontarti tutto affinché tu possa aiutarmi a decidere che cosa fare..."

"Sono stanca di star male. Non ho né la voglia né la possibilità di affliggermi ulteriormente. Gli uomini mi hanno fatto soffrire e io dovrei continuare nella sofferenza; che cosa ci guadagnerei? Solo, non credo che riuscirò mai a perdonarli..."» (Mpenzi I, p. 61).

Ella riscoprirà la voglia di vivere e la sua pace interiore con Adeli; l'incontro avviene in un momento particolare della sua vita, quando dopo la fuga dal JKT, durante un viaggio in treno ella si sente male; Adeli che si trova nel suo stesso scompartimento l'accompagna in ospedale dove lei abortirà. Dopo tante peripezie ella si libera finalmente del frutto di una violenza e trova la forza di instaurare con il giovane un rapporto fondato sulla fiducia, sul reciproco scambio, sull'amore.

Se da un lato le violenze inferte alla giovane da individui superiori a lei inducono a far credere che l'autore voglia denunciare l'autorità e i suoi abusi di potere a livello più alto, presentando Shangwe come l'incarnazione del popolo e i suoi superiori come la personificazione delle autorità governative, dall'altro gli eventi violenti e le loro conseguenze diventano gli strumenti di cui l'autore si serve per concretizzare le sottili sfumature del potere che permeano le figure più rilevanti del romanzo.

Husna è la figura carismatica per eccellenza, il suo potere di seduzione è riposto nella parola intelligente e convincente, ella riesce a comunicare bellezza e a manifestare idealismo civico: «"Su, cara, finisci di vestirti e bevi questo semolino..."

...Shangwe si stupì di quanto le piacesse quel semolino. Quando lo finì, sentì di volerne ancora. "Che cosa ci hai messo cara?"

"Perché?"

"Per come era delizioso. Da giorni ormai non sentivo il sapore del cibo."

"Questo te lo ha dato la tua amica Husna."

"Oh, allora ti pregherò di prepararmi sempre da mangiare."

"Sborsa i soldi!"

Scoppiarono a ridere.

"Shangwe, lo sai che amare senza compenso fa bene a molte di noi?"

Shangwe non rispose...» (Mpenzi I, PP.46 - 47).

«Una volta che Husna era venuta a sorvegliare l'amica, l'aveva trovata con gli occhi chiusi, il respiro regolare come se stesse dormendo. Husna pensò che si fosse assopita... Restò a guardarla in silenzio finché non sentì il fischio di richiamo al lavoro, allora si alzò, la baciò delicatamente sulla fronte e andò via di corsa per rimettersi in riga. Shangwe ricordò a lungo quel bacio... La riempì d'affetto e d'amore ed ella - in un certo senso - sentì di aver fatto una scoperta, ossia che un essere umano, una persona desiderava il suo benessere fisico e psichico...Senti che gli occhi le bruciavano e che lacrime leggere le sgorgavano, lacrime d'amore e di gratitudine...» (Mpenzi I, p.48).

Mama Ndomba è il personaggio femminile di cui Mukajanga si serve per scagliarsi contro i pregiudizi della vecchia generazione. Ella è un'ex insegnante che comincia a lavorare per il governo ricoprendo un posto di rilievo. Emblematico è il dialogo che avviene tra lei e un giovane sotto le cui spoglie si cela lo stesso Mukajanga: «Ella occupava un posto autorevole presso l'Ufficio Culturale Regionale... Aveva notato che il kiswahili veniva rovinato dalle nuove generazioni con l'introduzione di parole straniere e di slang...Un giovane le fece notare che se si trattava di una questione di estraneità, allora neanche l'arabo era una lingua africana e il suo swahili aveva una forte impronta araba. Ne scaturì una lite furiosa...Si era lamentata dei balli dicendo che erano un rovinoso plagio straniero e oltremodo 'licenziosi'. Ma ogni volta il giovane le faceva notare che forse aveva dimenticato che nelle antiche danze di circoncisione, d'iniziazione, o dedicate alla prima mestruazione, le ragazzine trascorrevano la notte all'aperto, danzando al chiar di luna e, di solito, l'alcol non mancava... "Mama Ndomba, lei accusa le ragazze di vestire vergognosamente, di macchiare l'onore dell'africano... Ma, a parte il fatto che non vede la realtà, ai tempi che lei esalta la gente andava in giro più nuda delle ragazze di oggi, non l'ho mai vista difendere i lavoratori che indossano le cotonate logore... Per lei ciò è accettabile... Lei nota gli aspetti negativi della società, non ne coglie l'essenza. Non vede neanche i motivi di questi cambiamenti sociali che tanto la infastidiscono e la meravigliano...Odia il fatto senza capire il fatto...Ciò che lei definisce cultura non è la cultura del popolo d'oggi...I tempi cambiano...Sono certo che neanche lei sia convinta di quanto afferma. Si ricordi, perfino la Mercedes e la Volvo vengono dall'estero...Lei si oppone alla novità che non ama, ma chiude gli occhi su quella da cui trae profitto"» (Mpenzi II, pp. 78-80).

Dalle battute scaturiscono tutte le problematiche insite nella politica di Nyerere e l'interpretazione corrotta che del suo messaggio si fece. Voler mantenere le proprie tradizioni significa forse rimanere attaccati al passato anche mentalmente oppure significa guardare al futuro con elasticità? Si tratta di un'interpretazione errata o di una posizione di comodo? Mama Ndomba è anche il personaggio che meglio di ogni altro incarna il prestigio, non nel senso di essere degna di ammirazione, ma semplicemente di essere assicurata sul valore personale dall'approvazione esterna conferita dalla sua posizione. Ella vuole impressionare, non influenzare né dominare e neppure operare un intervento di qualunque tipo, a meno che questo non aggiunga qualcosa all'impressione che suscita. Rimandando a casa Shangwe ella ha l'illusione del potere senza averne la sostanza; ella ricorre all'inganno nella sfrenata ricerca di mantenere la sua posizione senza correre rischi. In altre parole ella indossa la maschera del potere attraverso la voce e l'atteggiamento. Il suo grande merito è quello di avere un buon fiuto per ciò che è

importante per sé. Di rilievo è il gruppo composto da Matata, Mustafa e dai military policemen. Essi sono accomunati dalla volontà di dominare, dall'istinto di predazione, dalla competizione, dal piacere sessuale, dall'esibizionismo e dal piacere di terrorizzare: tutti questi elementi inconsci si riassumono e si manifestano nel truce atto di violenza ai danni di Shangwe. Gli individui del gruppo rappresentano il pericolo, la minaccia, ma essi sono anche i più adatti a vivere in un ambiente ostile: il loro carattere animale li fa restare in agguato, in attesa della giusta occasione. Questa capacità conferisce loro un potere sulle circostanze. Sono i leader del male, ma la malvagità è un fenomeno specificamente umano, è il tentativo di eliminare la ragione, l'amore e la libertà. Non dimentichiamo che ciò che conferisce potere - nel bene e nel male - è la capacità di non aver paura degli ideali, anche se questi sono volti verso l'amore per se stessi o verso il piacere di distruggere.

Passiamo, infine, all'analisi di Mzee Potee, il padre di Shangwe; egli è il personaggio maschile di spicco in tutto il romanzo, attraverso le fasi della sua vita, Mukajanga tratta la storia del Tanganyika e della Tanzania. La seconda parte di Mpenzi II è imperniata sulla sua figura a cominciare da quando, giovanissimo, si opponeva al primo sopruso del colonialista nei confronti della sua famiglia. Già in questa parte della narrazione l'autore delinea il carattere violento di Potee. Egli non prova alcun rimorso nell'uccidere un uomo, un suo connazionale che è al servizio dello straniero. La violenza di Potee è comunque una violenza reattiva, dettata da un forte amore per la vita, impiegata a difesa della vita, della dignità, della proprietà. La lotta contro l'invasore sarà la sua linfa vitale. Egli partecipa alla seconda guerra mondiale, durante i combattimenti gli accecheranno un occhio, ma quest'occhio non sarà una parte morta del suo corpo, al contrario sarà l'unica a reagire con il suo lacrimare, dimostrando la delusione del padre di Shangwe per essere stato costretto a lottare per qualcuno che continuerà a opprimere. Centrando la figura di Potee, Mukajanga ritrae con molta veridicità l'indipendenza e l'avvento del socialismo: « "Voglio ritornare nell'esercito, ma un esercito diverso questa volta. Ora non è l'esercito del re d'Inghilterra: questa volta è l'esercito del Tanganyika. Sarà questo a cancellare gli errori che ho commesso in gioventù"... "Sì, tornerò. Tornerò nell'esercito. Provai forse sofferenza quando combattei per il colonizzatore? Perché dovrei provarla ora?... Fui pronto a perdere un occhio per l'inglese, ora sono pronto a perdere la vita per il Tanganyika...Andrò e dimostrerò che sono ancora in grado d'imbracciare un fucile e, per giunta, con furia maggiore perché ora stringerò il fucile per salvaguardare l'indipendenza del mio paese..." ...Un giorno fu ammainata la bandiera del tiranno e innalzata la bandiera dei cittadini. A mezzanotte, mentre i cannoni sparavano e le gole dei watanganyika si seccavano per le grida e per i trilli di gioia, essa sventolò nel dolce vento di quell'ora.

Nella parata d'onore... gli occhi di Mama Shafii, sconfiggendo l'oscurità della notte e scrutando tra la folla che si accalava, scossero la figura minuta ma forte del compagno che amava e rispettava, Potee... E loro, i watanganyika guardarono quel drappo giallo, verde e nero...videro la proclamazione di una nuova epoca...» (Mpenzi II, pp. 32, 34).

Una nuova speranza illumina la vita di quest'uomo tanto da portarlo a immortalare quel momento così felice per lui dando agli ultimi suoi figli i nomi di Tumaini ("Speranza") e di Shangwe ("Letizia"). Egli partecipa agli scioperi del '71 e quando si rende conto della debolezza della nuova politica anche i suoi sogni lo abbandoneranno lasciandolo nella sofferenza. Emblematici sono i monologhi interiori di Potee, le sue doman-

de: « "È questo l'esercito che ho tanto desiderato? È questo l'esercito al quale ho voluto unirmi per spazzar via l'errore di essermi arruolato nell'esercito del colonizzatore? Quale vantaggio, quindi? Che differenza c'è? L'esercito è nelle mani degli stessi che cacciamo. Sono loro i pezzi grossi, i consiglieri militari. Come si fa ad affidare al nemico il tuo esercito perché ne prenda le decisioni. Davvero intelligente! Se non è mentire a se stessi che cos'è? Prendi il tuo pugnale e dallo al nemico perché te lo affili. Non lo schiaccerà forse sulla pietra rendendolo inutilizzabile?" Potee percepì, in una simile azione, un'incoscienza infantile...» (Mpenzi II, p. 36).

Il padre di Shangwe è un uomo frustrato che esprime i suoi sentimenti riguardo all'Uhuru in particolar modo quando comprende di essere stato tradito dalla politica in cui credeva. Egli riassume in sé lo sconforto di un'intera società in declino psicologico ma anche la forza di mantenere, come individuo, la propria posizione: Potee ha accettato di essere sconfitto dalla furia degli eventi e di essere subordinato a forze attive superiori ma, in attesa che tutto muti, egli resta lì, fedele ai suoi principi e alla sua terra.

In questo romanzo è possibile percepire - attraverso la trama e la descrizione dei personaggi - l'universo dei sentimenti, delle immagini interiori che scrivono e descrivono la biografia dell'anima, essa riguarda l'esperienza ed è riferita nel modo migliore da emozioni, sogni e fantasie. Sono le esperienze che derivano dai grandi sogni, crisi ed intenzioni a definire la personalità, e ogni personaggio porta con sé la propria storia.

Graziella Acquaviva sta completando un dottorato in Africanistica (Lingua e letteratura swahili) presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Note:

- 1- A. Besançon, *Storia e Psicoanalisi*, Napoli 1975.
- 2- «...Una catena di rappresentazioni di fantasia si sviluppa e assume gradualmente un carattere drammatico: il processo passivo diviene un'azione... Il pezzo che viene messo in scena non vuol essere guardato con imparzialità, vuol costringere alla partecipazione. Se lo spettatore capisce che è il suo stesso dramma che si sta rappresentando sul palcoscenico interiore... si accorgerà ... che è l'inconscio che si rivolge a lui e fa sì che queste immagini di fantasia gli appaiano davanti...». Cfr. J. Hillman, *Le storie che curano*: Freud Jung Adler, Milano 1983, p. 49.
- 3- James Hillman (Atlantic City, 1926), già direttore del C. G. Jung Institut di Zurigo, ha creato il Dallas Institut of Humanities and Culture, in cui svolge un'intensa attività didattica e formativa. Dal 1970 dirige la rivista «Spring» che accoglie i maggiori contributi alla psicologia archetipica, il più originale e fecondo sviluppo della psicoterapia di derivazione junghiana. Tra i suoi libri sono stati tradotti in Italia tra gli altri *Revisione della psicologia* (1983), *Storie che curano* (1984), *Trame perdute* (1985), *Saggi sul puer* (1988), *Anima* (1989), *Animali del sogno* (1991), *L'anima del mondo e il pensiero del cuore* (1993).
- 4- Cfr. J. Hillman, *Forme del potere*, Garzanti, Milano 1996.
- 5- Cfr. M. Di Fazio Alberti, *La funzione del titolo e la comunicazione paraletteraria*, Roma 1982.
- 6- Kajubi D. Mukajanga (Biharamulo, 5 febbraio 1957) è scrittore, comediografo, poeta nonché autore di varie biografie la più nota delle quali è *Bob Marley, Sauti ya Ghetto* ("Bob Marley, la voce del ghetto"), 1983. Per quanto concerne la narrativa ricordiamo: *Kitanda cha Mauti* ("Il letto della morte"), 1982; *Twanze Lini?* ("Quando si comincia?"), 1983; *Mpenzi I-II* ("Amore"), 1984-85.
- 7- Cfr. E. Kezilahabi, *Riwaya za Upelelezi katika Fasihi ya Kiswahili*, in «Kiswahili», vol. 45/2, Dar es-Salaam 1975.
- 8- Cfr. J. S. Madumulla, *Riwaya pendwa katika Fasihi ya Kiswahili*, cit. in R. S. Mabala, *Popular Literature and Serious Critics*, paper presentato all'Alliance Française, 13 ottobre 1990.

a cura di Isabella Matambanadzo

Letteratura al femminile
in Zimbabwe.
**Intervista
alla scrittrice
Yvonne Vera**

La scrittrice zimbabwana Yvonne Vera è ormai un'autrice rispettata, tanto in patria quanto all'estero. Vincitrice nel 1997 del premio degli scrittori del Commonwealth per l'Africa, ha visto inserito il suo nome tra quelli degli autori più raffinati del continente. Isabella Matambanadzo ha conversato con lei del premio, del rapporto con sua madre e, più in generale, della scrittura.

Quando si è diffusa la notizia che Yvonne Vera aveva vinto il premio del Commonwealth per il miglior libro nella sezione africana, lei ha dichiarato, nel tipico stile da scrittrice: «Sono in estasi! Come una fiamma, come una candela brillante mentre brucia. È una sensazione molto particolare e mi stupisco di quanto possa durare, ma sono davvero molto eccitata!»

Queste parole sembrano venir fuori dalla bocca di uno dei personaggi del suo libro-rivelazione, *Under the tongue* ("Sotto la lingua") e alludono con levità al genere di cose di cui è fatta la sua letteratura - una miscela di linguaggio figurato e di potenti metafore.

Stabilitasi a Bulawayo, Vera è diventata la seconda scrittrice dello Zimbabwe, dopo Tsitsi Dangarembwa, il cui romanzo *Condizioni nervose* aveva vinto lo stesso prestigioso premio nel 1989. «Ho creduto nel mio libro, e questo è ciò di cui è fatto - ci spiega - è un enorme, grandissimo complimento e come Bessie Head disse, "risuona come un tuono dietro le orecchie".»

Vera ritiene che il premio «dica qualcosa a proposito del livello raggiunto dalla letteratura dello Zimbabwe, che ha ottenuto un tale grado di riconoscimento. Rappresenta anche una celebrazione della scrittura delle donne dello Zimbabwe, che hanno dovuto lottare così duramente per essere ascoltate, comprese e riconosciute, e spero che questo suggerisca qualcosa a proposito di ciò che siamo in grado di fare.»

L'essere donna è il motivo conduttore del libro di Vera che tesse la propria trama attorno a tre generazioni di donne. Zhizha, una ragazza giovane che è stata violentata dal padre e tiene l'incidente nascosto sotto la propria lingua, è il nucleo centrale del racconto. Sua madre e sua nonna, che hanno sofferto anche loro il proprio abuso, sono anch'esse inserite nella storia come figure chiave. Attraverso queste storie incrociate Vera esplora «la storia delle donne, i loro silenzi e la loro abilità nel parlare. I loro corpi, le loro lingue, i loro dolori sono raccontati e tutti tenuti assieme in una sorta di bozzolo.»

Guardando al padre e al nonno di Zhizha, le cui vite non sono prive di difficoltà e sofferenze, Vera analizza anche l'esperienza maschile. Il suo libro «mette insieme elementi differenti, ma principalmente l'abilità che ha il linguaggio di guarirci, ma anche di distruggerci se non siamo responsabili di come lo usiamo», aggiunge Vera.

Il suo romanzo, quindi, è simbolicamente connesso a tutto ciò: «l'abilità nel parlare, nel far discorsi in pubblico, nell'enunciare,

articolare, esprimere, pronunciare, dire, perché ciò che il personaggio possiede sono le parole sotto la lingua che lei deve dire. Vera crede che questo libro mostri anche come il suo principale compito di scrittrice, sia «parlare della violenza sul corpo stesso e sulle sue differenti parti, perché il corpo è anche paesaggio e voce, abilità nel parlare, è parte di questo processo, è lingua e saliva. Io penso che noi parliamo il corpo come donne. Mi sono resa conto che ci sono molti linguaggi dal o sul corpo, ma non sempre funzionano con le parole.»

Ma questa donna, le cui treccine incorniciano un viso dal sorriso leggero, quasi timido, come è diventata una narratrice? «Mi piaceva disegnare le foglie. Mia madre mi racconta che non ero per nulla interessata a scrivere. Volevo dipingere le cose, ma adesso posso appena disegnare una linea retta» dice ridendo, mentre ricorda se stessa a sei anni.

Vera ha imparato a leggere e scrivere nella scuola dove sua madre insegnava e sente che le lettere che si scrivevano l'un l'altra nei periodi in cui stavano lontane, costituiscono l'inizio della sua carriera di scrittrice. «Mia madre insegnava in una scuola rurale e io restavo in città e dovevo scriverle. Mi è sempre piaciuto scrivere lettere. I libri sono un'estensione dello scrivere lettere. Il tuo universo interiore è lo stesso e cerchi di avvicinare a te il lettore.»

Vera riconosce che sua madre è una forza centrale nella sua vita e nel suo lavoro: «Lei è il mio mondo. Io sono l'unica figlia e abbiamo una relazione molto stretta». L'autrice passa molto tempo in cucina con sua madre ascoltandola. Questo forse è uno dei motivi per cui sono diventata una narratrice, perché lei racconta un mucchio di storie. Mentre cucina, io semplicemente mi siedo lì e l'ascolto.»

Queste due donne non hanno segreti l'una per l'altra e condividono una forma particolare d'amicizia. Vera ci spiega: «Lei fa sempre il bagno prima d'andare a letto. Io vado lì, mi siedo sul bordo della vasca, la guardo nuda, guardo i seni che mi hanno nutrito e ho fatto questo sin da quando iniziano i miei ricordi.» Ironicamente, il nonno cieco di Vera che non potrà leggere il suo lavoro, ha giocato un ruolo fondamentale nella sua scrittura. «Lui vorrebbe toccarci dappertutto con le sue dita - ci racconta, mentre lei stessa lo mostra picchiettandosi il corpo con le mani - quindi noi potremmo, vedendolo dopo qualche mese, sentirci dire - ah! Come sei cresciuta! - e io avrei semplicemente guardato le sue dita e mi sarei meravigliata di come abbia potuto immaginarlo.»

Alcuni tra gli amici di Vera hanno provato a dare un contributo al suo lavoro chiamandola da parte e dicendole cose del tipo «c'è una donna che voglio farti conoscere, davvero penso che dovresti scrivere la sua storia», o anche portando a casa dell'autrice dei personaggi ritenuti interessanti. Altri invece rinunciano a raccontarle delle storie nel timore che lei possa trasformarle in materiale per i propri romanzi: «Mi stanno raccontando qualcosa in modo molto naturale e spontaneo, poi all'improvviso si girano da un'altra parte e mi dicono di aspettare un minuto.»

Questo aneddoto ne introduce un altro significativo sul suo comportamento all'interno dell'attuale business della scrittura. «Devi saper ascoltare le immagini se non vuoi perderle» - ci dice. «Io generalmente mi concentro su un momento e credo che da quel momento nasca l'intera storia.»

Questo accadde con uno dei suoi primi romanzi, *Without a name* ("Senza nome"). Vera aveva in testa «il momento il cui questa donna decide di caricarsi sulle spalle un bambino morto che era stato appena assassinato alle sue spalle. Avevo presente questo preciso momento in cui il bambino approda sulle sue spalle, quando lei si gira sulla spalla sinistra nel modo in cui

fanno le nostre madri. Questo gesto in se stesso l'ho visto già congelato, inquadratura per inquadratura». Una volta nella mente, questa «immagine rimase con me, perché la conosco bene. Ho visto così tante donne fare questo, quindi prendere uno scialle e avvolgerci attorno il bambino, con una differenza, che questo particolare bambino non era più vivo. Quindi ogni particolare gesto parla un linguaggio differente e il bambino (morto) abbandonato sulla schiena, per me era un momento così violento e rivelatore da sentirlo fisicamente.»

Al di fuori di questa immagine mentale, Vera ci rivela che «non aveva una storia. Non sapevo come la donna fosse arrivata a fare questo, dove stesse andando, né chi fosse, non sapevo neppure il suo nome, ma era qualcosa di talmente appassionante che non avrei assolutamente voluto perdere questa ispirazione, indipendentemente da quanto tempo avrei impiegato per scrivere il libro.»

Questa fu la prima scossa che la spinse a scrivere. Senza nome e nello sforzo di non perdere questa precisa visione Vera era diventata una specie di scrittrice clandestina. «Mi sono isolata completamente per tutto il periodo. Non volevo vedere niente e nessuno. Semplicemente avevo fissato quel momento finché non mi sono sentita vicina alla verità di quel libro e quindi sono potuta fuoriuscire da quel mondo.»

Fino a quel momento, Vera era completamente immersa nel mondo del suo libro: «Era necessario poiché, quando ho un'illuminazione di questo genere, il mio cuore talvolta rimane come imprigionato. Sono esaltata. Potrei dimenticare o perdere qualcosa. Semplicemente divento quasi paranoica, terrorizzata dall'idea di perderlo», aggiunge.

Scrivere per Vera ha un'impetuosità emotiva e sensoriale che la rende «davvero nervosa. Ho bisogno di avere attorno gli odori giusti. È come una sensazione di suspense in cui se tocchi qualcosa, qualcos'altro può andare storto. Hai paura di dormire, perché mentre dormi abbandoni il tuo mondo mentale e al risveglio potresti essere incapace di riconnetterti con l'ultimo momento e allora cosa potresti fare?»

Sotto la lingua ha richiesto un'andatura molto più lenta e le ci è voluto molto per metterlo assieme. «Qualche capitolo ti arriva tutto assieme. Totale. Sei eccitato, scrivi un paragrafo e senti che funziona proprio bene.»

Nel corso del tempo Vera è stata conosciuta come una scrittrice che ha osato affrontare temi considerati "intoccabili" nella sua cultura: lo stupro, l'incesto, la morte, presentandoli con una particolare attenzione sul modo in cui condizionano la vita delle donne.

«Sono consapevole che questa è semplicemente una fase eccitante, per essere una scrittrice donna o semplicemente una donna», ci spiega. «In Zimbabwe c'è ancora tantissimo che non è stato scritto su questi argomenti, così tanto su cui scrivere facendo molta attenzione. Grandi temi che dobbiamo avere il coraggio di affrontare con convinzione, in modo da farli apparire necessari, in maniera da convincere le persone.»

Ciò significa che una scrittrice come Vera è sotto una forte pressione per trovare uno stile e una forma di scrivere che riescano a comunicare con sensibilità. «Le richieste sono anche maggiori e tu devi scrivere in modo assolutamente serio, ci dice, non puoi semplicemente scrivere sull'incesto, non puoi solo scrivere su uno stupro, dobbiamo scrivere in modo da mettere in risalto questi temi, in modo da farli apparire necessari, in modo da convincere la gente e non permettere che nessuno possa riderci sopra.»

Vera pensa che se la scrittura è un modo di fare arte, ciò può portare a superare i tabù che sono legati a questi temi, e riusci-

re così a fare dei passi avanti nell'esplorarli. Vede gli scrittori come essere sociali che fanno ricerca: «C'è una bellezza, una forma di intrattenimento, la gente deve godere di ciò che sta leggendo anche se è già convinta rispetto a certi temi, dev'essere questa combinazione.»

Ma Vera puntualizza subito che questi libri non si limitano ai temi affrontati. «Non devi semplicemente scrivere sull'incesto in tutte le righe, è che questi temi devono stimolare e stuzzicare i lettori o i critici; è così facendo che vengono messi in risalto». Vera vede la scrittura come un mezzo per esplorare altre cose come «sopracciglia, paesaggi, l'abbaiare di cani, l'odore di cavoli marci, o i fiori di pesco, le farfalle. Il libro contiene tutti questi differenti mondi, ma nessuno verrà da me a dire "raccontami di questo tuo nuovo libro sulle farfalle", perché non è questo che appare più urgente; è la durezza ciò che spicca nel mondo di Sotto la lingua.»

Vera ha vissuto all'estero gli ultimi dieci anni, per la maggior parte in Canada, ma vuole tornare a casa, perché lo Zimbabwe è il posto dove «Mi sento più vicina ai temi su cui scrivo. Posso parlare agli uomini o alle donne e comprendere ciò di cui c'è bisogno, ciò di cui è necessario parlare e si viene ispirati dai luoghi e dai suoni, dalle voci che sono qui, dai dolori, dalle delizie». È giunta alla conclusione che «semplicemente non si possono immaginare certe cose standosene a Toronto, o a Londra, bisogna stare qui e vivere questa realtà in qualche modo. Essere almeno un testimone e quindi reclamare una qualche comprensione, a un qualche livello, di questo mondo per poter scrivere probabilmente con maggiore approssimazione e responsabilità su tali temi.»

Uno dei desideri a lungo termine di Vera è di vedere gli scrittori zimbabwani e africani «diventare arrabbiati, coraggiosi, più personali nei loro sforzi». La sua promessa ai lettori è di mantenere questa particolare maniera di spingersi oltre i limiti della letteratura, andando al di là dei confini in modo da «provare, tanto quanto posso, di evidenziare temi che riguardano le donne, la nostra cultura, le responsabilità, le speranze e i sogni nel modo migliore in cui mi riesce possibile.»

Isabella Matambanadzo è studentessa di giornalismo presso la Rhodes University (Sudafrica)

traduzione dall'inglese di Alina Renditiso

Bibliografia di Yvonne Vera:

Why don't you carve other animals, TSAR, Toronto 1992
 Nehanda, Baobab, Harare 1993
 Without a name, Baobab, Harare 1994
 Under the tongue, Baobab, Harare 1996

Corsi di Lingua Araba per bambini e per adulti.

Insegnanti qualificati.

Orari pomeridiani e serali.
 Data di inizio: 5 aprile 1999

Per informazioni:
OBIETTIVO LAVORO sas
 via Torino, 3 - Bologna
 tel: 051/542023

Le percussioni speciali di Doudou N'diaye Rose

La nona edizione del festival di musica etnica, Suoni dal Mondo, organizzata dal CIMES (Centro interdipartimentale di musica e spettacolo dell'Università di Bologna) svoltasi lo scorso ottobre e novembre, ha offerto un'occasione d'ascolto veramente ghiotta per gli appassionati di musiche africane. In particolare, nella serata d'apertura, il 12 ottobre, un pubblico numeroso e partecipativo ha potuto godere del bellissimo concerto dell'orchestra di percussioni senegalesi di Doudou N'diaye Rose, uno dei personaggi più illustri e carismatici della scena musicale del continente, soprannominato il Boulez della percussione. L'ensemble dell'orchestra veramente imponente (una quarantina di musicisti) era composta in gran parte dagli stessi figli (che sono ben 38!) e nipoti di Doudou, a loro volta percussionisti professionali. Il rapporto con lo strumento di questo straordinario musicista, ormai quasi settantenne, è di una padronanza assoluta mentre dirige la sua poderosa orchestra anche solo con lo sguardo e con gesti e segnali impercettibili all'esterno.

Lo strumento percussivo utilizzato è il sabar, che è un tamburo a forma di calice, monopelle, tipico dell'etnia wolof, alto quasi un metro, scavato in un albero. Viene suonato con una bacchetta con una mano e con l'altra mano libera. La membrana viene tesa tramite dei perni di legno e degli appositi tiranti di materia vegetale.

A proposito dello strumento che utilizza, Doudou Rose racconta che «il tamburo non è stato inventato dagli esseri umani ma dagli spiriti. Il primo tam tam fu infatti un regalo che gli spiriti fecero ai griot per ricompensarli. Il linguaggio di questo strumento è terribile. Occorre usarlo con precauzione. Esistono ritmi multipli dal potere straordinario. Suonando il tamburo si può attirare un serpente e chiedergli di mordere qualcuno. Se sono nella savana allo stesso modo posso chiamare un leone: suono il ritmo del leone e il leone viene da me, non può fare diversamente».

Doudou è l'autore dell'inno nazionale senegalese, e durante la sua lunga carriera ha suonato con musicisti occidentali di varia provenienza, dal jazz alla musica pop e rock. Tra i musicisti famosi che hanno collaborato con lui citiamo Dizzy Gillespie, Peter Gabriel, Kenny Clarke e persino i Rolling Stones. Durante un indimenticabile incontro che abbiamo avuto con lui prima

del concerto, gli abbiamo chiesto come hanno avuto origine questi contatti, e lui ci ha spiegato che per lungo tempo la musica tradizionale nel suo paese era stata relegata in ambiti ristretti e le generazioni più giovani, conquistate e sedotte dalle mode e dalle musiche occidentali, rischiavano di perdere completamente il contatto con le proprie origini e radici musicali. Negli ultimi anni invece, - ciò che ha fatto immenso piacere a Doudou -, c'è stata una intensa ripresa di interesse e di studi sulla musicale tradizionale, e molti studenti vanno da lui per raccogliere preziose informazioni per le loro tesi e ricerche etnomusicologiche in questo ambito. Ciò nonostante, aggiunge Doudou, a un certo punto della sua carriera musicale ha sentito l'esigenza di aprirsi al resto del mondo, perché così come è importante conoscere e mantenere vivi i contatti con le proprie origini, è altrettanto fondamentale a suo parere che la musica tradizionale non si fossilizzi e non si rinchioda in se stessa. Il contatto con altre culture infatti non può che arricchirla, creando un ambito di influenza e diffusione molto più ampio.

Un'altra cosa che ci aveva incuriosito tra le cose lette su di lui prima del concerto era stata la sua collaborazione musicale con gruppi di percussioniste. Sappiamo infatti che l'uso delle percussioni nelle culture africane tradizionali è riservato esclusivamente agli uomini ed esiste una forma di tabù circa la possibilità che a suonarle possano essere delle donne. Doudou allora ci ha raccontato che un giorno, in occasione di una settimana di celebrazione della donna in Senegal, era stato invitato a partecipare ad una tavola rotonda della quale facevano parte famose professioniste, tra cui donne avvocate, medico, ecc. A quel punto lui ha avuto un'intuizione: si è detto che se le donne erano riuscite ad accedere a campi del sapere che erano stati per il passato appannaggio esclusivo degli uomini, dimostrando di poter essere altrettanto capaci, anche per il tamburo le cose potevano andare in maniera analoga. Ed è nata così l'idea di iniziare l'esperimento insegnando le percussioni alle sue stesse figlie, le quali di fronte alla sua proposta hanno reagito inizialmente con alcune perplessità. I figli maschi infatti erano stati istruiti in tal senso sin da bambini, mentre iniziare da grandi, - alcune erano già nonne -, sembrava più difficile. Con l'entusiasmo e il carisma che lo caratterizza, Doudou le ha tranquillizzate dicendo loro che il senso del ritmo comunque era qualcosa che avevano nel sangue e quindi sicuramente ce l'avrebbero fatta. Così ha iniziato a praticare con loro e, quando hanno raggiunto un buon livello, ha comprato dei vestiti di scena e assieme al direttore della televisione senegalese ha realizzato un programma per presentare questo ensemble tutto al femminile. È stato un autentico successo e a partire da quel momento i corsi di percussioni sono stati sempre più affollati da donne! L'unico dubbio che ancora lo assillava riguardava l'opinione degli antenati. Infatti in Africa ogni sovvertimento della tradizione è vissuto con molte diffidenze e resistenze. Per avere una sorta di "assoluzione" per questa rottura con la tradizione, Doudou ha posto il suo quesito a un gruppo di anziani griot riuniti in occasione di un raduno di musicisti percussionisti di tutto il Senegal... e il responso fortunatamente è stato positivo! Anche gli antenati non avevano obiezioni a che anche le donne suonassero i tamburi!

Un altro segnale della vitalità e della capacità di stare al passo con i tempi di questo grande maestro, è la sua presenza in Internet. Chi infatti volesse altre informazioni o anche solo ascoltare un brano del suo ultimo disco può collegarsi all'indirizzo:

<http://www.mindspring.com/~sabar/sabar/>

di Elena Gardenghi e Maura Pazzi

Il conflitto tra Etiopia ed Eritrea nella stampa italiana

(maggio-giugno 1998)

Il Corno d'Africa, dopo mesi di assenza dalle pagine dei giornali, è tornato con prepotenza alla ribalta a partire dai primi di giugno, da protagonista infiammato, con gli scontri armati tra Etiopia ed Eritrea sul confine del triangolo di Yirga nel Tigray etiopico. Eppure, in questo angolo del mondo, di cose ne sono successe davvero tante dall'indipendenza dell'Eritrea, conquistata nel 1991 dal Fronte popolare per la liberazione dell'Eritrea (FPLE), dopo una trentennale lotta di liberazione sancita ufficialmente da un referendum popolare nel 1993.

I primi accenni giornalistici agli scontri sul confine conteso sono cominciati a metà maggio, con una decina di giorni di ritardo rispetto all'apertura della crisi. Solo nella prima settimana di giugno, in coincidenza dei reciproci bombardamenti, appaiono timide analisi delle motivazioni sottostanti lo scontro. Forse se qualcosa avessimo potuto leggere nei mesi precedenti circa i rapporti tra Etiopia ed Eritrea, riusciremmo con più facilità ora a interpretare gli avvenimenti di quella che è stata definita dallo storico Angelo Del Boca, nell'intervista concessa a Emanuele Giordana de il Manifesto il 7 giugno, «la guerra senza senso apparente».

Il presente lavoro esamina il modo in cui la stampa italiana ha trattato la crisi tra il 6 maggio e il 30 giugno. Vaglieremo le informazioni pubblicate a partire dalle battute iniziali dello scontro armato, per esaminare le letture degli avvenimenti proposte. Analizzeremo gli scenari causali espressi e omessi, e le loro possibili implicazioni nazionali, regionali e internazionali. Ripoteremo le opinioni espresse dai leader dei due paesi in conflitto sulle cause della guerra e sulle proposte di pace, sottolineando anche le posizioni assunte dai numerosi mediatori che si sono succeduti, con più o meno successo, sulla scena.

Le testate italiane di cui abbiamo esaminato le pagine dedicate agli avvenimenti esteri, a partire da metà maggio, sono il Manifesto, la Repubblica, il Corriere della Sera, l'Unità e la Stampa. Per quanto riguarda la stampa specializzata abbiamo tratto importanti informazioni The Indian Ocean Newsletter e Africa Confidential.

La "sorpresa" della guerra

Come già sottolineato, non ci sono rilevanti accenni alle vicende del Corno fino ai primi di giugno. Gli scontri tra l'esercito eritreo e quello etiopico nella zona conosciuta come "triangolo di Yirga" non destavano particolare interesse sebbene fossero iniziati già dal 6 maggio.

Dopo lo scoppio delle prime bombe, venerdì 5 giugno, compaiono anche analisi delle motivazioni geopolitiche ed economiche che si suppone abbiano alimentato le tensioni e i dissidi tra i due paesi africani. In questi giorni le prime pagine dei quotidiani sono dedicate al rientro in Italia dei nostri connazionali presenti sul territorio eritreo e alla descrizione delle fasi del conflitto (bombardamento dell'aeroporto di Asmara, bombarda-

mento del capoluogo del Tigray, Makallé, di cui si enfatizza la morte di decine di civili, scontri nella zona del porto eritreo di Assab).

Tra i giornalisti prevale la sorpresa per una deflagrazione così subitanea. È difficile spiegare gli eventi e anche una loro ricostruzione appare confusa. Si scrive che l'Eritrea ha «invaso» Badime, in Tigray, i primi giorni di maggio, ma solo il 20 giugno, più di un mese dopo, Pietro Veronese su la Repubblica afferma che «la decisione di mandare i carri armati a Badime, il territorio contestato, che tutte le carte attribuiscono all'Eritrea, ma che era sotto amministrazione tigrino-etioptica, fu l'effetto di una lunga serie di ingiustizie e vessazioni cui era sottoposta la locale popolazione eritrea e culminata il 6 maggio nell'eccidio gratuito di una delegazione giunta dall'Asmara con l'intento di trovare una soluzione ai problemi sul posto».

Andrea Semplici, nella sua analisi ne il Manifesto (7 giugno), sostiene che la guerra non era prevedibile a differenza di quanto affermato, invece, da Del Boca nell'intervista concessa a Giordana, che esprime il proprio stupore per il pretesto sulla frontiera addotto come causa, ma non nasconde invece di aver avuto da tempo sentore dei semi del conflitto. Lo stesso vale per gli iniziali interventi apparsi su la Repubblica.

Veronese, il 6 giugno, scrive che «la guerra che non doveva accadere è cominciata», e continua, «è il più assurdo, il più ingiustificato» dei conflitti. Oppone due paesi fino a ieri amici e alleati». Indica, poi, alcune delle possibili cause reali della guerra. Accenna ai trascorsi bellici di Etiopia ed Eritrea e sottolinea come «non si passi indenni attraverso le prove affrontate dal FPLE (attuale Fronte popolare per la democrazia e la giustizia, partito unico al governo). La guerra diventa quasi una seconda natura». L'autore condivide l'opinione di Del Boca che la controversia frontaliera è solo un pretesto di facile soluzione.

Nazionalismo tigrino ed Eritrea

Per Veronese alla base di tutto c'è il nazionalismo tigrino. Colla sconfitta di Menghistu nel 1991, infatti, il nuovo premier, il tigrino Meles Zenawi, si è impegnato a rifondare lo stato su basi democratiche, riconoscendo il carattere multietnico della nazione etiopica. «Ma la conquista di Addis Abeba da parte del movimento di liberazione fu vista anche - dalle altre etnie - come l'agognato ritorno dell'egemonia tigrina sull'insieme dell'Etiopia». Veronese scrive che «la guerra non è dunque tra Etiopia ed Eritrea, ma tra Tigray ed Eritrea». Si tratterebbe del «disegno egemonico del rinato nazionalismo tigrino», volto a distruggere quello che viene considerato l'unico possibile ostacolo alla realizzazione del Grande Tigray: l'Eritrea.

Il Corriere della Sera e la Stampa del 7 giugno riportano l'opinione sui rapporti tra gli eritrei e gli etiopici di Montanelli, che sostiene come basti un pretesto per aumentare l'ostilità; secondo il suo parere gli eritrei «hanno sempre disprezzato e detestato gli etiopici». Ciò compare nella stessa giornata anche su la Stampa. La Dell'Oro, intervistata il 7 giugno dalla Martelli sulle pagine de l'Unità, chiarisce che i tigrini vorrebbero essere autonomi, ma ciò si scontra con l'assetto federale esistente. Dello stesso parere e sul medesimo foglio è Ginzberg, che ricorda la rivalità tra Tigray e Scioa, e richiama anche l'opinione di Van Creveld, secondo cui le guerre di fine secolo non saranno continuazione della politica con altri mezzi, ma continuazione del tribalismo, non più un mezzo, ma un fine.

Su il Corriere della Sera, l'8 giugno, Segre mette in guardia dal pericolo di considerare lo scontro come un conflitto etiopico-eritreo, perché in realtà «si tratta di una guerra tra gli eritrei e i tigrini». Un'opinione simile è sostenuta da P. Petrucci (intervista

a l'Unità, 8 giugno) secondo il quale il problema politico tigrino sarebbe la causa preminente del problema: «È stato un grave errore far precipitare due paesi in guerra per una questione che riguarda solo una minoranza, e cioè i dirigenti tigrini», mentre Quirico (la Stampa, 6 giugno) sostiene che «Ad Addis Abeba hanno preso così il sopravvento quegli esponenti del regime che, in contrasto con lo stesso Zenawi, ritengono un errore aver abbandonato il vecchio nazionalismo amhara che ha segnato la storia militare dell'Impero e vogliono raccogliergli l'eredità», aggiungendo che il braccio armato dell'Etiopia per la conquista di Assab sarebbero gli afar che considerano come propria la baia contesa e si sentivano più liberi sotto Menghistu che sotto l'attuale governo eritreo.

Lo stesso Afeworki, nel corso della cerimonia commemorativa della "Giornata dei martiri", il 20 giugno, ha esortato la popolazione a prepararsi a «respingere un nuovo tipo di invasione molto pericolosa degli espansionisti del Tigray».

La questione dei confini

Con il trascorrere dei giorni le letture proposte sono le più varie. La semplicistica spiegazione legata alla questione dei confini viene negata da Afeworki, le cui dichiarazioni sono riportate su la Repubblica già il 4 giugno: «Il confine tra Etiopia ed Eritrea è stato chiaramente marcato da tre accordi bilaterali e trilaterali tra Italia, Gran Bretagna ed Etiopia nel 1900, nel 1902 e nel 1906. Solo che lì l'Etiopia si è ritagliata la zona di Badime e Alitena incorporandola nell'amministrazione del Tigray». Anche il premier etiopico ammette che oltre alla controversia sui confini ve ne sono altre, ma non crede che siano «così importanti da giustificare una guerra». Egli continua sostenendo (la Repubblica, 4 giugno) che la condotta usuale degli ultimi anni dei dirigenti eritrei nei confronti delle nazioni vicine è quella di sparare e poi di discutere, di occupare cioè i territori di confine senza rivendicarli ufficialmente. Più parti negano, con sempre maggior forza già da metà giugno, che il casus belli possa essere davvero rappresentato da minuscoli villaggi situati all'interno di una zona sassosa.

Secondo Franco Venturini (il Corriere della Sera, 6 giugno) invece, «è proprio l'eredità dei confini coloniali a scatenare la violenza, a gettare l'olio dei nuovi nazionalismi sul fuoco di antiche inimicizie tribali (...)». Con i libri di storia in una mano e i mitra nell'altra i diseredati del Corno d'Africa tornano a cercare un'impossibile rivincita, un affrancamento dal passato che in tutto il continente diventa sinonimo di guerra e di massacri. Più avanti Massimo Alberizzi intervista il sottosegretario agli Esteri italiano, Rino Serri, che sostiene che la disputa «non è territoriale, come si potrebbe credere», anche se i due paesi si accusano vicendevolmente di avere violato il confine. Per Serri si tratta invece della questione dei porti, delle due monete non convertibili tra loro, della circolazione dei cittadini etiopici in Eritrea e degli eritrei in Etiopia. Serri inoltre mette in guardia contro l'effetto destabilizzante che una guerra tra le due nazioni potrebbe avere su tutta la regione, già in crisi per la guerra civile in Sudan e per il caos in cui si trova la Somalia.

Sempre per ciò che concerne i confini, secondo C. Moffa (intervista rilasciata a Cazzullo su la Stampa il 7 giugno) le carte italiane «rappresentano una contraddizione per il pensiero terzo-mondista di sinistra, che ha sempre denunciato l'artificiosità dei confini imposti all'Africa dall'Europa, ma ora si esprime in favore dello smembramento dell'Etiopia in nome di confini e di un'identità nazionale creati dai colonialisti». Moffa contesta a Montanelli il fatto di aver rovesciato su Menghistu tutta la responsabilità dei mali del Corno d'Africa e sostiene che «questa

guerra tra paesi usciti dalla caduta del regime di Menghistu conferma che il crollo dei marxismi non ha segnato una nuova stagione in Africa, ha anzi rinfocolato antichi rancori».

Birr e nakfa

C'è chi sostiene che altre cause possano essere l'introduzione, nel novembre scorso, del nakfa, prima moneta dell'Eritrea indipendente, e le conseguenti scelte di politica monetaria del paese. Dopo l'indipendenza, il governo eritreo aveva decretato l'iniziale mantenimento della moneta etiopica, il birr, ma già da un paio di anni aveva annunciato che si sarebbe introdotta una nuova valuta, chiedendo però all'Etiopia di riconoscerne la pari convertibilità, per evitare problemi alla fragile economia eritrea. Il rifiuto etiopico, e il cambio fissato a 1 birr contro 5 nakfa, deve aver indispettito la dirigenza eritrea.

Alberizzi inizia l'analisi delle cause (il Corriere della Sera, 6 giugno) individuando l'adozione del nakfa, che in Etiopia nessuno accettava chiedendo invece dollari, e un diverso atteggiamento nei confronti delle privatizzazioni e degli investimenti stranieri: mentre gli etiopici si dimostrano pragmatici e aperti alle riforme democratiche, gli eritrei «si richiudono in una politica nazionalista, tesa verso l'autarchia e timorosa delle aperture politiche ed economiche». Anche Del Boca, lo stesso giorno e sulle stesse pagine, individua tra le motivazioni dello scontro la decisione di introdurre il nakfa. La Stampa (8 giugno), riporta l'opinione di Aldo Rizzo, secondo il quale è «l'Eritrea che ha rotto il patto della moneta unica», ma sono anche la povertà e l'insicurezza a fare la loro parte nel conflitto. Ginzberg nell'articolo già citato sosteneva che «se questa guerra può vantare "modernità" è semmai perché si presenta dichiaratamente come conflitto economico».

Lo sbocco al mare

Altra causa individuata dai giornali è la volontà etiopica di avere uno sbocco sul Mar Rosso. Dopo l'indipendenza eritrea l'Etiopia si è trovata priva di accesso al mare e dei relativi vantaggi commerciali che un porto può offrire. Nel 1993 la soluzione era stata individuata in un accordo tra i due paesi che rendeva Assab un porto franco e garantiva all'Etiopia facilitazioni doganali nel porto di Massaua. Dalle informazioni dei quotidiani non è semplice comprendere la questione. Infatti se in un primo momento si afferma che l'Eritrea è venuta meno agli accordi sottoscritti, poi si scrive il contrario riportando, il 21 giugno, le dichiarazioni di Araia Tsegai, il direttore del porto di Massaua, secondo cui i due porti eritrei erano porti franchi per Addis Abeba. Assab che, secondo Del Boca, potrebbe essere conquistata grazie all'aiuto di «quel migliaio di guerriglieri afar, che Addis Abeba finanzia da tempo», è ritenuta strategicamente importante per l'accesso al mare dell'Etiopia che, se riuscisse ad impadronirsene, potrebbe gestire in modo autonomo i propri commerci con l'estero riproponendosi, allo stesso tempo, come attore e protagonista delle vicende del Mar Rosso.

Una delle cause dello scontro è per Alberizzi (il Corriere della Sera, 6 giugno) l'interruzione dell'accordo che garantiva agli etiopici l'accesso esentasse nei porti eritrei. Per questo Addis Abeba da maggio ha dirottato il traffico marittimo su Gibuti. Già ne l'Unità del 2 giugno Del Boca evidenziava quanto lo scalo eritreo di Assab fosse importante per Addis proprio perché «collegato alle regioni interne dell'Etiopia da una strada camionabile» e quindi indispensabile per la celerità dei commerci. Lo stesso parere esprime Vincenzo Tessandori su la Stampa (12 giugno). Il 14 giugno su il Corriere della Sera appare la dichiarazione di un rappresentante del ministero degli Esteri eritreo, Kasai,

che smentisce l'aumento dei costi portuali e anzi afferma che la loro diminuzione aveva portato a un accumularsi delle merci dirette ad Addis con un conseguente blocco degli scali eritrei. Stando alla Baronio (la Stampa, 5 giugno) dal 6 maggio le merci sono dovute passare da Gibuti e anche la compagnia di bandiera etiopica ha sospeso i voli da e per Asmara.

Guerra e consenso nazionale

Si avanza poi l'ipotesi che i due leader abbiano optato per la soluzione militare per ricompattare attorno ai loro piani di governo un'opinione pubblica stanca e provata dalle ristrettezze e dallo stentato cammino della democratizzazione. Ricordiamo che, come evidenzia Bertozzi (il Manifesto, 9 giugno), «secondo Amnesty International non è consentita in Eritrea l'esistenza di nessuna organizzazione di opposizione, né di una stampa indipendente. In Etiopia sono incarcerati centinaia di oppositori e Amnesty registra denunce di torture, sparizioni e omicidi politici compiuti dalle forze di sicurezza, soprattutto dove opera la guerriglia del Fronte di liberazione oromo».

Le immagini di esaltazione popolare trasmesse dalle reti televisive internazionali per i rispettivi successi militari, e le notizie secondo cui la popolazione era già pronta a sacrificare almeno uno dei propri stipendi a favore dei profughi delle zone colpite dal conflitto, sembrano testimoniare il raggiungimento dell'obiettivo. Giuliana Sgrena (il Manifesto) scrive che «lo scontro con gli eritrei ha procurato al premier Zenawi un sostegno di cui non aveva goduto in precedenza, anche tra gli ostili oppositori che non avevano mai digerito l'indipendenza concessa all'Eritrea». Del Boca, intervistato da De Giovannangeli il 7 giugno su l'Unità, sostiene che le rivendicazioni territoriali alimentano il nazionalismo dei due paesi. Nello stesso quotidiano l'articolo di Ginzberg sottolinea «l'importanza che i nuovi Principi dell'Asmara e di Addis Abeba attribuiscono nella loro strategia al consenso popolare attorno alla guerra».

Anche l'immagine di Afeworki pare aver tratto beneficio dalla linea dura contro l'Etiopia, almeno tra i suoi concittadini, dato che le prime battute della stampa erano piuttosto caustiche contro questo leader che, per l'apparente bellicosità e l'aspettato orgoglio, sembrava aver distrutto la credibilità della regione a livello internazionale, aver abbattuto con un unico colpo la possibilità di essere considerato, dagli USA e non solo, uno degli autori del "rinascimento africano". Il Manifesto, il 7 giugno, scrive: «Isaia Afeworki e Meles Zenawi erano il simbolo di una nuova generazione di capi di stato: hanno perso la loro sfida più importante, la pace, la stabilità, la speranza di un futuro in una terra fin troppo martoriata». Su la Repubblica del 6 giugno si legge: «L'alleanza tra Addis Abeba e Asmara era considerata sino a ieri uno dei pilastri sui quali l'Africa si andava risollestando dalle macerie delle ideologie e delle dittature». Etiopia ed Eritrea erano paesi che erano stati "benedetti" da Clinton, in funzione di baluardo contro le spinte islamiche del vicino Sudan.

Le potenze occidentali nel conflitto

Congiuntura difficile per l'occidente in Africa. Secondo Venturini (il Corriere della Sera, 6 giugno) gli USA non hanno più il potere di pressione di un tempo, ora che è finito il bipolarismo e quindi non sarebbero in grado di fermare quello che egli definisce un «conflitto dei poveri». Il 10 giugno Caretto riporta l'opinione di Carter sul recente viaggio in Africa di Clinton che, secondo l'ex-presidente, non ha una strategia africana. Una conferma di ciò sarebbero gli scarsi risultati ottenuti dalla mediatrice del Dipartimento di stato Susan Rice. Nello stesso

articolo viene fornito anche il parere dell'ex-sottosegretario di stato Dareijan, secondo cui Clinton avrebbe l'ossessione del gendarme mondiale unita alla negligenza e alla strumentalizzazione nei confronti dell'Africa.

A conferma di ciò, A. Semplici (il Manifesto, 7 giugno) scrive che «Il Sudan integralista è l'unico vero vincitore della nuova feroce ondata di violenza che scuote il Corno d'Africa». Secondo P. Petrucci, nella già citata intervista su l'Unità, «a Khartoum si rallegrano per il fatto che le armi che gli americani avevano dato ai due contendenti per favorire la fine del conflitto in Sudan, vengano usate in questo modo. Il rischio è che se Etiopia ed Eritrea restano in guerra, uno dei due paesi potrebbe usare il Sudan contro il nemico, come accadeva ai tempi di Menghistu». Quirico continua l'11 giugno esprimendo il parere che i due paesi del Corno in questione «offrendosi agli Stati Uniti come trincea antislamica hanno riempito gli arsenali con i fondi di magazzino del Pentagono che ora scaricano, con dovizia, sui vicini».

Il ruolo della diplomazia

La diplomazia mondiale è stata colta di sorpresa dai bombardamenti di paesi fino ieri amici ed alleati, ma come ha cercato di salvaguardare la pace? Il commissario europeo per gli aiuti umanitari, Emma Bonino, nell'intervista concessa a Papitto (la Repubblica, 7 giugno), afferma che l'errore nel Corno d'Africa è stato «il rifiuto di ricorrere ai meccanismi multilaterali esistenti per la soluzione dei conflitti: il Tribunale internazionale dell'Aja, l'IGAD, organismo regionale che riunisce tutti i paesi del Corno, oppure l'Organizzazione per l'unità africana o il Consiglio di sicurezza dell'ONU». Ma è davvero realistico supporre che se l'azione di ONU e OUA fosse stata più efficace il conflitto non sarebbe scoppiato?

L'8 giugno su l'Unità, Petrucci, intervistato da Toni Fontana, afferma che «l'ONU suscita diffidenza tra gli eritrei perché per trent'anni ha assistito al conflitto senza muovere un dito» e aggiunge che l'OUA «però non pare molto forte, almeno quando si tratta di prevenire i conflitti». In un'intervista ad Alberizzi (il Corriere della Sera, 13 giugno), il Nobel nigeriano Soyinka parla con delusione sia dei nuovi leader africani, che stanno «dilapidando un patrimonio politico e culturale di cui l'Africa aveva estremo bisogno», sia dell'OUA, un organismo «con scarsa influenza e nessun potere», che «difende lo status quo, sempre e comunque».

Numerosi sono stati, già dai primi momenti, gli interventi di mediazione. Si pensi al piano di pace elaborato da Stati Uniti e Rwanda di cui è stata portavoce Susan Rice, sottosegretario di stato USA per l'Africa, che ha fatto la spola tra Addis Abeba e Asmara prima dei bombardamenti nel tentativo fallito di evitare la degenerazione del conflitto. Fontana riporta (l'Unità, 2 giugno) che Susan Rice e il vicepresidente ruandese Paul Kagame hanno incominciato un secondo tentativo di mediazione. Il piano, accettato da Zenawi già dal 4 giugno, e giudicato semplicistico dal lapidario Afeworki che chiede trattative dirette con Addis Abeba, prevede quattro punti, il più dibattuto dei quali si rivela il secondo, che chiede all'Eritrea di ammettere di aver invaso l'Etiopia, quindi il ritiro di Asmara dalla "occupata" Badime e il reinsediamento della precedente amministrazione tigrina. L'Etiopia accetta, mentre l'Eritrea accetta con riserva. «Gli eritrei, in caso di ritiro», scrive la Sgrenna il 9 giugno, «si oppongono al ritorno della polizia etiopica nella zona e ne chiedono l'immediata smilitarizzazione».

L'8 giugno Cianfanelli ne il Corriere della Sera sostiene che la mediazione USA-Rwanda è fallita per «palese mancanza di inte-

resse» e che ciò «riporta al centro del lavoro diplomatico l'Italia», l'unica nazione a mantenere aperta l'ambasciata in Eritrea nei giorni successivi alla tregua concessa per consentire agli stranieri di lasciare il paese.

La mediazione dell'Italia

Del Boca, il 7 giugno, afferma che l'Italia, «pur essendosi distinta, in questi ultimi anni per un grande attivismo diplomatico nel Corno, non è stata in grado di interpretare gli indizi che segnalavano l'inizio di una serie di ripensamenti dalle due parti rispetto alle promesse e alle battaglie comuni degli anni passati».

Il 7 giugno su l'Unità, nell'articolo di Gabriel Bertinetto, si legge che il presidente Scalfaro ha inviato una lettera ai due leader per proporre una mediazione italiana. Sul numero del 13 giugno de il Corriere della Sera (e la notizia viene data lo stesso giorno anche su la Stampa e il giorno precedente su l'Unità), Alberizzi riporta che Zenawi e Afeworki hanno risposto positivamente alla lettera di Scalfaro, e ricorda che i due leader africani durante la visita del presidente italiano in novembre erano stati colpiti dalle sue pubbliche scuse per i danni causati dal colonialismo italiano nella regione. Poi, dopo i primi momenti di incertezza, l'Italia offre anche l'elaborazione di un piano di pace più complesso di quello ruandese mirante a risolvere le cause del conflitto, senza limitarsi alla questione dei confini, per il cui chiarimento mette subito a disposizione materiale cartografico ritenuto di strategica importanza.

Su l'Unità (11 giugno) De Giovannangeli intervista il sottosegretario Serri, che ritiene necessario «un negoziato complessivo che ridefinisca l'insieme delle relazioni» tra i due paesi africani in guerra. In seguito all'assemblea annuale dell'OUA, l'Italia sembra recedere dalla posizione iniziale limitando il proprio intervento all'appoggio della soluzione americana. Ma su l'Unità dell'8 giugno si riporta la dichiarazione di Dini secondo cui l'OUA deve essere sostenuta nel tentativo di comporre la contesa etiopico-eritrea. Alberizzi (il Corriere della Sera, 9 giugno) riporta che Serri a Ouagadougou ha ripetutamente tentato di convincere i ministri degli esteri dei due paesi a sospendere i bombardamenti, per cercare di evitare il diffondersi dell'instabilità in una regione già a rischio. Sulla missione diplomatica di Rino Serri nella regione, il 14 giugno la Repubblica commenta che «la diplomazia italiana si è data un compito arduo (...) Il disegno dell'Italia è ambizioso». Serri spiega che l'Italia cerca di intervenire a tre livelli: «Contenere e ridurre la guerra, piena cessazione delle ostilità, infine dare un contributo tecnico e finanziario alla discussione di fondo circa gli accordi sottoscritti tra i due paesi, sette anni fa al momento dell'indipendenza eritrea, in materia economica, finanziaria, di trasporti e di comunicazioni». Il 15 giugno su l'Unità si legge il primo sì dell'Eritrea alla mediazione dell'Italia, che fornirebbe assistenza tecnica per il disarmo, la demarcazione dei confini e la presenza di osservatori per il mantenimento della pace. Ma Serri mette in risalto che le posizioni di Asmara e Addis sono ancora lontane. Alberizzi (il Corriere della Sera, 15 giugno) registra che la missione diplomatica italiana ha raggiunto l'obiettivo di ammorbidire le rispettive posizioni: le due parti «hanno concordato di non procedere più ad arresti ed espulsioni dei cittadini del paese avversario che risiedono nel proprio»; l'Eritrea ha acconsentito a ritirarsi dalla zona di Badime in base al piano di pace americano-ruandese, a patto di evitare il ritorno di un'amministrazione civile etiopica nella zona; i contendenti si dicono disposti a smilitarizzare i confini.

L'inviato de il Corriere della Sera, Cianfanelli, rivela il 16 giugno

che gli Stati Uniti hanno riconosciuto come efficace il "gioco di squadra" condotto dall'Italia nell'ottenere la moratoria degli attacchi aerei tra i due paesi. Il 16 giugno l'Unità titola: «Etiopia-Eritrea, successo anche italiano» e riporta i punti salienti dell'operazione diplomatica di Serri, che si è concentrato anche sulle espulsioni di massa. Secondo il sottosegretario solo attraverso la consapevolezza che la collaborazione garantisce la stabilità, si può mettere fine allo scontro e, come ha dichiarato alle due parti africane «Siete in guerra, ma il vostro destino è quello di creare dei processi di integrazione fra di voi: la gestione di porti, aeroporti, degli scambi». Secondo la stampa, andrebbe quindi all'azione diplomatica italiana il merito di avere ottenuto una moratoria dei bombardamenti. Eppure, nonostante tutto, il conflitto non è ancora cessato e le notizie degli scontri continuano a strappare grossi titoli.

Dalla lettura continuativa delle varie testate emerge che il Manifesto ha mantenuto, nel corso del tempo, una linea di mezzo tra i due paesi in conflitto dando quasi lo stesso rilievo a entrambe le parti; la Repubblica, fino all'arrivo di Serri all'Asmara, sembrava dare maggiore risalto alla posizione etiopica, poi gli articoli hanno concesso più spazio anche alle ragioni eritree; il Corriere della Sera e la Stampa si sono dimostrati maggiormente attenti alle posizioni etiopiche, e l'Unità ha assunto una linea simile sino alla metà di giugno. Dopo la missione di Serri nei due paesi, il Corriere della Sera e l'Unità hanno fornito notizie sempre più sintetiche e prive di ulteriori analisi delle motivazioni dello scontro mentre la Stampa tace. Diversamente, su la Repubblica e soprattutto su il Manifesto sono apparsi nuovi elementi per la comprensione del conflitto.

La stampa specialistica

Continuiamo ora la riflessione con due testate della stampa specialistica, The Indian Ocean Newsletter e Africa Confidential, che hanno l'ovvio pregio di occuparsi dei problemi del continente africano in modo più dettagliato, esauriente e continuativo rispetto ai quotidiani.

Apriamo questa seconda parte con l'analisi dei numeri del 1998 de The Indian Ocean Newsletter, su cui si trovano vari articoli sui due paesi relativi alle rispettive vicende di politica interna, regionale e internazionale. Nel n. 811 (16 maggio 1998) esce un'analisi particolareggiata delle possibili cause delle frizioni in corso: la questione frontaliera è interpretata alla luce dei rapporti tra le popolazioni locali e le volontà dei due governi di poter annoverare l'area contestata come propria: molti sono gli eritrei residenti nella cittadina di Zalambessa costretti a scegliere, dalle autorità di Addis Abeba, tra l'assunzione della nazionalità etiopica e l'abbandono del territorio, e molti invece gli etiopi spaventati dal progetto eritreo di inserire la cittadina nelle liste ufficiali per la realizzazione di un nuovo censimento nazionale; le divergenti posizioni economiche, l'introduzione del nakfa e la conseguente decisione etiopica di introdurre una valuta forte (dollaro) nelle transazioni tra i due paesi di importo superiore ai 2.000 birr, la sospensione decretata dalla Banca Nazionale Etiopica delle attività della Banca Internazionale del Corno, con sede ad Addis Abeba, che registrava come azionisti alcuni cittadini eritrei facendoli passare per etiopici, gli unici ammissibili per legge. Nel n. 813 (30 maggio 1998) lo spazio dedicato al conflitto si riduce e vengono riportate solo alcune notizie. C'è l'accusa eritrea all'Etiopia di deviare il traffico marittimo a Gibuti, sospendere i voli della compagnia di bandiera etiopica verso Asmara (ricordiamo che l'Eritrea non ha una propria compagnia) e tagliare le comunicazioni radio a onde

corte. Sul n. 815 (13 giugno 1998) si ipotizza che dietro Zenawi ci siano gli Stati Uniti, interpretando in quest'ottica le parziali notizie circa il conflitto e i suoi moventi, fornite dai diplomatici americani ai loro connazionali in Etiopia.

Passiamo ora ad Africa Confidential che, il 23 gennaio 1998, pubblica un interessante articolo intitolato «Etiopia: cauta, ma determinata - l'economia interrompe la luna di miele con l'Eritrea, ma l'equilibrio tiene», in cui si scrive che l'amicizia personale di Zenawi con Afeworki continua e le relazioni bilaterali si mantengono forti e soddisfacenti, nonostante le differenze di vedute. Eppure c'è preoccupazione per le tensioni ai confini, la cui causa è individuata ancora una volta nell'introduzione del nakfa, nel rifiuto etiopico di riconoscere la convertibilità e nella decisione di Addis Abeba di decretare che gli scambi tra i due paesi avvenissero solo in dollari. «L'Eritrea era furente, si legge, era disperatamente a corto di valuta forte e avrebbe potuto trarre beneficio da accordi di pagamento bilaterali. Inoltre le merci importate ed esportate dai due paesi avrebbero dovuto essere esenti da dazi se non avessero superato il valore fissato a 2.000 birr». Tutto questo non è stato rispettato e hanno avuto inizio i dissidi: sembra che gli ufficiali etiopici alle frontiere tentassero di impedire l'entrata in Eritrea di alcuni beni, tra cui caffè, bestiame, legumi, pellami, tanto che nei mercati eritrei i prezzi dei beni alimentari importati dall'Etiopia avevano subito un'impennata, e gli eritrei si erano rivolti a Gibuti e allo Yemen per la frutta e le verdure. Il prezzo del sale in Etiopia è quadruplicato probabilmente a causa del fatto che le scorte provengono dai porti eritrei di Assab e Massaua. «La tensione ha continuato a salire quando ad alcune migliaia di eritrei, residenti da anni nell'area di Sheraro del Tigray occidentale, è stato chiesto di prendere la cittadinanza etiope o di andarsene», sebbene ci fossero già state precedenti violazioni del reciproco accordo di concedere la doppia cittadinanza a etiopici ed eritrei. L'Eritrea ha raddoppiato i costi portuali e ha espulso dipendenti e funzionari etiopici dai porti di Massaua e Assab. Alcuni pare siano stati addirittura arrestati».

Africa Confidential prosegue la descrizione della crescita dei dissidi scrivendo che «A fine dicembre 1997 c'è stato un confronto militare circa una postazione dell'esercito eritreo, che l'Etiopia dichiarava essere nel proprio lato di una non meglio definita parte del proprio confine nella Dancalia settentrionale, nella regione del Biru Sultanate», zona in cui operano l'afar Revolutionary Democratic United Front, partito di opposizione etiopica, e la milizia afar Ugugumo, e dove c'è resistenza per il reclutamento al servizio nazionale eritreo. Altri motivi di tensione tra Asmara e Addis Abeba sono citati in questo numero di Africa Confidential. A Makallé dal 13 al 15 dicembre, durante il quinto congresso del Fronte popolare per la liberazione del Tigray (FLPT), almeno un paio di gruppi del movimento hanno criticato la stretta amicizia tra il premier etiope e il presidente Afeworki, che coinvolge in modo troppo diretto l'Etiopia nella destabilizzazione del governo sudanese del Fronte nazionale islamico. Complicata è la situazione del FLPT che al proprio interno conta numerosi sostenitori del progetto del Grande Tigray, che si oppongono all'idea di un'Etiopia in cui le varie etnie abbiano pari riconoscimento. Il FLPT, si sottolinea, domina il partito al governo, l'EPRDF (Ethiopian people revolutionary democratic front).

L'economia etiopica, in gennaio, stava attraversando un momento difficile. «Le ipotesi etiopiche che, lo scorso anno, annunciavano la prossima autosufficienza alimentare del paese non avevano considerato El niño», e nemmeno le raccomandazioni del Fondo Monetario Internazionale che chiedevano la pri-

vatizzazione, la svalutazione del birr e la chiusura di alcuni istituti di credito. L'Etiopia può però contare sul sostegno degli USA, che la ritengono cruciale per la propria politica nel Corno d'Africa.

Africa Confidential torna dettagliatamente sulle vicende del Corno il 29 maggio con un pezzo intitolato *Assassinio in famiglia*, in cui si premette che il conflitto aiuta il governo del Sudan e indebolisce la visione USA della "nuova Africa". L'articolo descrive le prime battute della crisi armata e i tentativi iniziali di mediazione condotti da Stati Uniti, Rwanda e IGAD. Si affronta di nuovo la questione dei confini e si elencano le popolazioni che abitano la regione (tigrini, baria e cunama). Soprattutto si ricostruiscono le vicende della zona contesa: Yirga era nelle mani del Fronte di liberazione eritreo (FLE) prima del 1981, sebbene il Fronte di liberazione tigrino fosse già presente dal 1975; dopo aver aiutato il FPLE a scacciare il FLE, Sheraro divenne una base dei tigrini, mentre il FPLE mantenne la propria presenza a Shilalo, vicino a Badime. Si sottolinea come rivendicazioni frontaliere siano presenti in altri punti dei confini tra i due stati. Si aggiunge all'elenco degli elementi di tensione la politica monetaria di entrambi, il rifiuto eritreo di riconoscere la reciprocità ai cittadini etiopi residenti in Eritrea, ai quali non sarebbe poi possibile accedere a non meglio precisati posti di lavoro.

Ampio spazio è dedicato alle posizioni del presidente Afeworki: «Sin dal 1993 Afeworki non perde occasione per sottolineare l'identità eritrea (...). Ha poi presentato vigorose rivendicazioni sui confini con il Sudan, lo Yemen per le isole Hanish, con Gibuti e ora con l'Etiopia. Asmara procede prima con l'azione militare vera o minacciata, e solo dopo richiede l'intervento di mediatori internazionali». Gli analisti di Africa Confidential sottolineano inoltre il malcontento dell'esercito: «I militari eritrei sono stanchi del fatto che le loro operazioni in Sudan non siano riconosciute, così come le operazioni in Zaire, diffusamente attribuite alle truppe di Uganda e Rwanda». I soldati eritrei di ritorno dalla nuova Repubblica Democratica del Congo erano davvero contrariati quando scoprirono che il governo era stato pagato in dollari per il proprio lavoro, ma a loro voleva dare dei nakfa.

Nel numero del 12 giugno, dopo un aggiornamento dei più recenti sviluppi del conflitto e dell'annuale conferenza dell'OUA, si trova una nuova notizia: «Una delegazione eritrea si è recata in Arabia Saudita il 1° giugno, poi in Kuwait, negli Emirati Arabi, in Egitto e in Libia, alla ricerca di supporto finanziario e diplomatico; un'altra delegazione è andata invece a Gibuti e nello Yemen. Non è stato interpellato Israele che intrattiene rapporti di cooperazione militare anche con l'Etiopia».

Conclusioni

La necessità di presentare gli argomenti in modo schematico e conciso, privilegiando il grado di emozionalità e sensazionalità delle notizie, tipico del modello di lavoro dei media, rischia a volte di tradire la complessità di realtà che non sono quasi mai di così facile interpretazione. La stampa italiana nell'affrontare la crisi etiopico-eritrea ci è sembrata carente, sintetica e piuttosto sommaria nell'espone sia i precedenti storici e politici dei due paesi africani, sia la dinamica instauratasi tra gli attori in gioco nel Corno d'Africa.

Emerge, in primo luogo, una faticosa comprensione della natura della lotta di liberazione eritrea e della forte identità eritrea creatasi nei tre decenni in cui il paese si ritrovò isolato; in secondo luogo, una certa difficoltà nell'individuare le fratture interne alla Federazione etiopica e soprattutto quelle all'interno

del gruppo di potere tigrino. Non vi è alcuna traccia, per esempio, delle lunghe e ripetute provocazioni attuate nei confronti dell'Eritrea, nel periodo precedente allo scoppio del conflitto, attraverso la Radio del Tigray, da una parte dei tigrini al potere in Etiopia, oppure dell'interruzione delle comunicazioni tesa a isolare Asmara, o delle incursioni nelle zone frontaliere eritree e dei tentativi di occupazione del territorio limitrofo verificatisi fin dall'inverno 1997, così come non si parla delle incarcerazioni subite, ad Addis Abeba, dagli studenti eritrei, dei rastrellamenti, delle deportazioni, degli internamenti in campi etiopici di persone anche solo di origine eritrea. Nemmeno una parola poi sulle espulsioni perpetrate al fine di confiscare i beni di chi "abbandonava" il paese.

È difficile capire, in assenza di notizie, che Zenawi si è trovato a contrastare non solo i dissidi esterni con gli eritrei, ma anche quelli interni con l'opposizione e con la parte più radicale dei tigrini. Inoltre di rado si è scritto delle questioni lasciate aperte dalla lotta per l'indipendenza eritrea come la difficile ricerca di una politica estera comune in ambito regionale, la diversa evoluzione verso il libero mercato e il differente atteggiamento nei confronti delle politiche di accettazione degli aiuti umanitari internazionali.

Malgrado non esistessero ostacoli alla libertà di movimento, nel primo periodo di belligeranza la maggior parte dei giornalisti italiani (e anche delle agenzie di stampa internazionali) si è fermata ad Addis Abeba. Di conseguenza il linguaggio usato nei primi articoli ne è risultato fortemente connotato: escludendo alcuni giornalisti, la versione delle notizie che ne è derivata era sbilanciata in favore degli etiopici. Inoltre, ciò si è tradotto in televisione in una reiterazione di un'unica immagine: i bombardamenti di Macallé. Certe notizie sembrano esser nate riportando meramente o fonti filogovernative o pareri di chi era interessato a destabilizzare il proprio governo, senza però essere elaborate da osservatori attenti ad interpretarle. Gli organi di informazione erano così impegnati nella ricerca della "neutralità", da scordarsi quasi di tener presente la verità.

Il conflitto tra Eritrea ed Etiopia su Internet

a cura di Elena Gardenghi

Alcuni dei siti segnalati si sono dimostrati di grande interesse per comprendere meglio le cause sottostanti la guerra eritreo-etiopica, perché hanno ospitato voci che normalmente non trovavano spazio sui quotidiani e nei media. Altri invece rispondevano alle medesime regole dei quotidiani e delle televisioni e non fornivano interpretazioni diverse da questi.

Eccone alcuni che si possono consultare per avere un'idea di quello che passa in rete sull'area del Corno d'Africa.

Africa News Online

(<http://www.africanews.org/east/eritrea>)

ha raccolto svariati punti di vista, cercando di mantenere una pluralità di opinioni su diversitemi.

Altri siti utili sono:

News Network Africa (<http://www.nna.co.za>)

Abyssinia Cyberspace Gateway

(<http://www.cs.indiana.edu/hyplan/dmulholl/eritrea/eritrea.html>; o <http://www.netafrica.org/eritrea/>).

Per un approfondimento sul nakfa e la situazione finanziaria in Eritrea:

saturn.vcu.edu/~gasmerom/tekie.html

ma anche

www.netafrica.org/eritrea/bank.html/

Per dettagliate informazioni sulle cause del conflitto secondo la posizione eritrea:

www.primenet.com/~ephrem/4599.html

Per l'informazione corrente sul conflitto utili i siti dell'inglese BBC, dell'americana CNN e dell'Associated Press:

<http://www.bbc.co.uk>

<http://www.cnn.com/WORLD/africa/9806/09/ethiopia.eritrea/index.html>

<http://search.washingtonpost.com>

Altri siti utili sono:

<http://www.monde-diplomatique.fr>

<http://pressdigest.Phoenixuniversal.com/>

<http://www.netafrica.org/eritrea/keydates.html>

http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/Country_Specific/Eritrea.html

<http://www.peacelink.it/africanews.html>

<http://headlines.yahoo.com/Full-Coverage/World/Eritrea-Ethiopia>

di Tricia Redeker Hepner

Trasformare le storie locali in eventi internazionali

Tricia Redeker Hepner sta svolgendo il dottorato in Antropologia e Studi Africani presso la Michigan State University (USA)

Si ringrazia l'autrice per l'autorizzazione alla pubblicazione

traduzione dall'inglese di Maura Pazzi

Come antropologa che si occupa di Eritrea ed Etiopia, sono sbalordita per il modo in cui i media internazionali hanno trattato il recente conflitto frontaliero tra i due paesi. Fui evacuata da Asmara, la capitale eritrea, la sera del 5 giugno 1998, alcune ore dopo l'inizio dei bombardamenti sull'aeroporto da parte di aerei etiopici. Mi è chiaro ora, come mi era chiaro allora, che, sebbene gli eritrei non vogliono scendere di nuovo in guerra, sono disposti e in grado di difendere la nazione per la cui creazione sacrificarono tre decenni e innumerevoli vite umane. Più in generale è anche chiaro che entrambi i paesi non possono sopportare altri costi e danni alle loro economie, infrastrutture o ancor peggio alle loro popolazioni. Da questo punto di vista, l'incapacità della maggior parte delle fonti d'informazione di valutare e commentare la contraddittoria e contestata natura degli eventi di questi due paesi risulta davvero scoraggiante.

Dai numerosi articoli pubblicati sulla stampa non è emerso un quadro più chiaro della situazione; piuttosto si è visto come i media siano strumentali nel trasformare fiction locali in avvenimenti internazionali. Inoltre la scarsa conoscenza storica e culturale dei giornalisti così come l'ingenuità circa i contesti politici di Eritrea ed Etiopia hanno reso ancora più difficile la comprensione del recente conflitto. Si tratta di un enorme disservizio verso l'Eritrea, l'Etiopia e la comunità internazionale.

Chi conosce questi paesi del Corno d'Africa sa che l'Etiopia ha sempre avuto una stampa più vigorosa e un governo più "comunicativo". L'Eritrea ha una sola testata amministrata dallo stato e un governo che pesa attentamente ogni parola, preferendo dire sempre poche cose. Allo straniero la società eritrea pare accogliente, ospitale e allo stesso tempo riservata quando parla di sé, disinteressata alle opinioni degli estranei e ricca di fiera lealtà verso il suo governo e la recente rivoluzione. Questo spiega perché i media abbiano avuto un più facile accesso alle versioni etiopiche sul conflitto. Persino il linguaggio impiegato in tanti articoli svela questa realtà. Riferendosi all'indipendenza eritrea si parla della "secessione" o della "riparazione" ottenuta da parte dell'Etiopia dopo l'esilio del colonnello Menghistu Haile Mariam nel 1991. Questo è indicativo del fatto che si è sentita una sola campana, una sola delle nazioni coinvolte negli scontri. In modo simile anche le caratterizzazioni dell' "aggressività" eritrea mostrata in altre occasioni, come ad esempio nella disputa con lo Yemen per le isole Hanish, mostra una profonda ignoranza delle condizioni specifiche di quella situazione. Inoltre, il senso comune dovrebbe aiutarci a capire che ogni rivelazione fornita da un governo a proposito di accuse di attacchi e dei danni umani e materiali riportati si basa su elementi politici distruttivi preesistenti tra e all'interno delle due nazioni, di cui il recente conflitto è solo un'espressione.

Fra gli antropologi si dice che «le culture e le società costruiscono le loro proprie realtà, storie e narrazioni». L'Eritrea e l'Etiopia sono esempi affascinanti e ricchi di questa affermazione. Mostrano inoltre come tali costruzioni della realtà possano essere pericolose e sorprendenti a livello regionale e internazionale. Eppure, pare che i principali media tengano poco conto di questi elementi nel produrre racconti "fattuali" per il consumo del pubblico. I racconti dei media possono essere altrettanto fittizi e costruiti delle "storie" che catturano. Nel contesto di ciò che i media hanno soprannominato il nuovo "rinascimento africano", di cui Eritrea ed Etiopia dovevano essere le rappresentanti, le pubblicazioni che pretendono di avere un respiro internazionale hanno il dovere e la responsabilità di aprire una nuova epoca di informazione sull'Africa che tenga conto degli ambiti politici sociali e culturali, spesso complessi e contraddittori, in cui gli eventi si verificano.

Lettera aperta al Presidente della RAI,
Prof. Roberto Zaccaria,
del Comitato internazionale per la
pace, i diritti umani e la
democrazia in Algeria (CIPA)

Signor Presidente,

A dieci giorni dalla trasmissione di Pinocchio in diretta da Algeri, non si è ancora spento l'eco delle polemiche che ha suscitato. Tanto è vero che il conduttore Gad Lerner ha dovuto fare pubblicamente ammenda, in coda alla puntata successiva, di alcune gravi inesattezze pronunciate nel corso della trasmissione sull'Algeria, che a molti è parsa faziosa e parziale. Pertanto, a nome del Comitato internazionale per la pace, i diritti umani e la democrazia in Algeria, sentiamo di dover esprimere la nostra preoccupazione e il nostro disagio per il modo con cui il servizio pubblico televisivo ha affrontato una questione così delicata.

Dopo la storica trasmissione da Algeri (storica perché tecnicamente rappresenta un *primum* e perché mai prima d'ora le autorità algerine avevano consentito ad un'emittente straniera di trasmettere in diretta, sia pure, verosimilmente, con precisi vincoli circa i contenuti e margini di espressione molto ristretti), Gad Lerner si è cimentato nuovamente con un tema religioso, questa volta con una riuscita puntata tutta italiana, dedicata a Padre Pio. L'accostamento può far riflettere. Certo Algeri non era San Giovanni Rotondo, ma i pochi ospiti sulla spianata blindata a ridosso del faraonico monumento ai caduti, erroneamente identificata con Piazza dei Martiri, è senza comune misura con la folla variegata e festosa, che si era data convegno sul vasto piazzale della cittadina italiana, visibilmente libera di esprimersi. È vero che le premesse erano diverse, ma nella lunga e articolata trasmissione su Padre Pio, nessuno si è permesso di ironizzare sulla devozione di tanti fedeli che vivono intensamente il loro rapporto con quella figura di "santo", contemporaneo, divenuta familiare anche grazie ai media, anzi, abbiamo assistito ad una ricostruzione critica molto seria, a tratti impietosa, ma globalmente serena e rispettosa dell'intero fenomeno che tocca la sensibilità religiosa di molti cristiani in Italia. Ebbene, il contrasto con quanto si è visto da Algeri appare stridente.

Anche là si chiamava in causa una delle grandi religioni mondiali, ma ad Algeri l'islam era sotto processo. E, quel che è peggio, nel corso della trasmissione l'islam è stato presentato come una religione violenta e retrograda, indissociabile dal terrorismo, a sua volta qualificato costantemente come "islamista". E non basta una tardiva ritrattazione del conduttore per aver presentato come colpevole di terrorismo un esponente del Fronte Islamico di Salvezza già prosciolto per tale reato, ancorché in primo grado.

Le "sviste", come pure le "assenze", sono state infatti troppo numerose per passare inosservate, e non possono essere imputate soltanto al conduttore, bensì chiamano in causa, e spiace rilevarlo, l'impianto dell'intera trasmissione.

È infatti deplorabile, oltre che anormale, avendo Pinocchio l'ambizione dichiarata di "raccontare agli italiani la nuova società algerina nella sua lotta contro il terrorismo e nei suoi sforzi per costruire una democrazia pluralista" (così annunciava il quotidiano algerino el-Watan alla vigilia dello storico evento), che il pluralismo sia stato abolito proprio sul palco della trasmissione italiana, che ha ospitato, a rappresentare una società civile tanto variegata e complessa, persone di una sola opinione politica. Ma il peggio è che costoro, con la benedizione di Lerner, hanno monopolizzato il discorso, dando all'ignaro telespettatore italiano, una falsa immagine della società algerina. Escludere l'opposizione dal dibattito, un'opposizione articolata e importante, che in gran parte esiste legalmente e in parte è stata messa arbitrariamente al bando, ignorando le sue reiterate condanne della violenza, era evidentemente il prezzo da pagare

per riuscire ad andare in onda. Ma ne valeva realmente la pena? Una voce fuori dal coro c'è stata: quella di due ragazzi algerini, che hanno conquistato il microfono per pochi secondi, per gridare il loro dissenso. Più tardi hanno cercato invano di dire la loro rabbia su quell' «indegno mercato dei martiri» (souk aux martyres, secondo l'espressione usata da uno di loro, alludendo alle foto che molti dei presenti inalberavano di famigliari scomparsi). Sono gli stessi ragazzi che sono ora mobilitati con la loro associazione perché non passi sotto silenzio il 10° anniversario di quelle sanguinose giornate di ottobre 1988, quando l'esercito intervenne a domare la più importante protesta popolare del dopo-indipendenza: erano quasi tutti giovani e giovanissimi, come il 60% della popolazione algerina.

Ma quello che più ha urtato la coscienza di molti giovani musulmani, in Algeria come in Italia, non è stata la pedissequa ripetizione della versione governativa, secondo cui l'unico modo di salvare l'Algeria dal "terrorismo islamista" barbaro e violento, sarebbe quello di sradicare senza pietà il "partito islamico" messo al bando (in fondo questo era abbastanza prevedibile), ma il fatto di veder malmenare per l'intera serata la propria religione, non riducibile a queste etichette. E ciò è stato fatto con il supporto, tra l'altro, di filmati e interviste chiaramente faziosi e unilaterali, con una approssimazione talvolta così grossolana che ha pochi precedenti nella storia della televisione italiana. È francamente scandaloso e inaccettabile che venga profuso denaro pubblico per simili performance. Si è privilegiata la caricatura di un islam vendicatore e massacratore, il che equivale a concludere che un musulmano è per definizione un antidemocratico.

Mentre condanniamo ancora una volta e con la massima fermezza tutti gli atti di terrorismo, come crimini inaccettabili sotto qualunque profilo, sotto qualunque cielo, e qualunque sia la bandiera che li accompagna, riteniamo che il terrorismo algerino nell'essere analizzato non meriti qualifiche religiose. A battere il fenomeno in Algeria, saranno naturalmente gli algerini, che dovranno compiere atti di coraggio per arrivare ad una riconciliazione nazionale. Per parte nostra, non sono certo gli anatemi pronunciati contro l'islam, né l'avallo di una repressione altrettanto incurante dei diritti della persona, che possono esprimere la nostra solidarietà e il nostro appoggio concreto alla pace in quel paese. Una solidarietà che per essere efficace dovrebbe poter parlare contemporaneamente alle diverse anime e sensibilità della società civile algerina.

Premessa indispensabile a tutto ciò è che il pubblico televisivo italiano sia messo in condizione di conoscere la complessità dell'Algeria di oggi e più in generale dell'universo religioso islamico, superando paure e pregiudizi.

Invece, in assenza di ogni analisi complessiva di una situazione politico-sociale incandescente, si è parlato a più riprese e con accenti trionfalistici dell'impresa del gasdotto, con un autocompiacimento a dir poco imbarazzante. Era evidente l'intenzione di tracciare un quadro rassicurante per gli investitori stranieri. Ma è questo veramente il modo di incrementare l'amicizia italo-algerina e di tutelare gli interessi del nostro paese?

Il vero problema è stato eluso: perché la società algerina è così profondamente divisa? Perché le sue autorità sono così distanti, perché sono spesso così invisibili alla popolazione? Perché non sono percepite come le autorità di tutti e non solo di una parte contro l'altra? Perché la gente ha tanta paura di esporsi, e quando viene a trovarsi davanti a testimoni esterni trova il coraggio di farlo? Non a caso dell'iniziativa di Sant'Egidio si parla ancora in Algeria, anche se è stata trasformata in un pomo della discordia. Non dovrebbe far riflettere allora il fatto

che proprio la nostra attenzione e il nostro ascolto potrebbero restituire la parola a tante voci che ne sono private, potrebbero permettere a tanti silenzi di sciogliersi?

Tutto ciò nulla toglie al "bello della diretta", che anche gli algerini avranno potuto apprezzare e che potrebbe rappresentare, se usata in condizioni di reale libertà di espressione, uno strumento formidabile di apertura per quel paese blindato e ancora troppo isolato, uno strumento di riavvicinamento tra gli algerini e noi. A confronto del tono a senso unico di Lerner-Pinocchio, il presidente Prodi nel suo intervento è apparso sicuramente più rispettoso del pluralismo e più sensibile al disagio identitario e alla protesta sociale che premono dietro il terrorismo. Anche Prodi, tuttavia, non ha concesso molti margini alla tanta esaltata "cooperazione" e al "dialogo" se ha saputo auspicare solo che la TV italiana possa arrivare liberamente in Algeria, senza porsi il problema pur così ovvio della reciprocità e senza avvertire la necessità che l'Italia cambi profondamente la sua politica di arroccamento al riparo dei nostri "muri" di finta sicurezza.

Anna Bozzo e Gianpaolo Calchi Novati, membri italiani del Comitato internazionale per la pace, i diritti umani e la democrazia in Algeria (CIPA)

27 settembre 1998

a cura di Afrolab/Napoli

Elezioni e democratizzazione in Africa

All'interno del dibattito sulle prospettive della democrazia in Africa, il discorso sulle elezioni rappresenta un importante strumento di osservazione. Questa breve rassegna degli articoli pubblicati a partire dal 1995 sull'argomento rappresenta un tentativo, seppure sommario, di tracciare alcuni percorsi.

Un importante aspetto del legame esistente tra elezioni e processo di democratizzazione in Africa è quello che vede le prime come momento culminante del secondo, allo stesso tempo conclusione e indice dell'avvenuta trasformazione. Terrence Lyons (1996) nel suo lavoro sull'Etiopia, ricostruisce i quattro anni successivi alla deposizione di Mengistu articolando il suo discorso sulla identificazione di alcune tappe principali attraverso le quali si realizza il processo di transizione, di cui le elezioni del maggio 1995 rappresentano la "chiusura". June Rock (1996), sempre sul caso etiopico, opera su un piano simile, evidenziando il processo di etnoregionalizzazione della politica attraverso l'analisi di alcuni punti chiave della Costituzione. Una prospettiva, quindi, che privilegia la dimensione formale, inserendo le elezioni al termine di una serie di fasi più o meno tipiche, che scandiscono il processo di democratizzazione - nella stessa direzione si muove anche Anthony G. Pazzanita (1996) nella ricostruzione del cammino della Mauritania verso la seconda Repubblica.

Condizione imprescindibile per cui le elezioni possano delinearsi come momento cardine della democratizzazione è che siano libere, corrette e trasparenti. Laddove tali caratteri vengono a mancare il processo stesso è messo a rischio. Joan Roig (1995), affrontando il caso delle elezioni municipali del settembre 1995 in Guinea Equatoriale, sottolinea come il mancato riconoscimento dei risultati da parte delle forze di governo, abbia portato ad un blocco del processo di democratizzazione nel paese.

Le elezioni rappresentano, quindi, un

atto fondante che sancisce l'adesione ad un nuovo ordine politico attraverso l'accettazione di nuove regole la cui portata rivoluzionaria si insinua anche laddove il processo è condotto in modo, più o meno strettamente, unilaterale e in contrasto con le numerose resistenze che sorgono negli ambienti politici e negli strati più conservatori della società, come evidenziato da Ariel Crozon (1996a) nel caso della Tanzania. Inoltre, Crozon mostra come tale prospettiva non appartenga solo all'ambito delle sintesi epistemologiche, ma sia parte importante di quell'area indefinita compresa tra propaganda politica e percezione sociale della democratizzazione: la mobilitazione che ha accompagnato le elezioni dell'ottobre 1995 ha trovato fondamento nell'immagine di queste come un punto di non ritorno, conclusione (non sempre vista come positiva) del processo che aveva investito il paese negli ultimi anni. Anche Ivan Cruzel (1998), a proposito delle elezioni sudafricane del 1994, mostra come l'organizzazione e l'appropriazione dei meccanismi elettorali da parte della popolazione siano avvenuti a partire da una percezione diffusa del voto come base del dispositivo di legittimazione di un nuovo ordine politico.

La ripresa di questo punto di vista in chiave teorica, però, può aprire la strada a percorsi interpretativi che per la loro rigidità formale rischiano di limitare fortemente le prospettive di analisi. È quanto denuncia Graham Harrison a proposito del Mozambico (Harrison, 1996), per il quale lo svolgimento di elezioni free and fair non è sinonimo di democrazia. Egli mira al recupero di una prospettiva interpretativa della democrazia come processo, di cui le elezioni rappresentano un momento importante, per capire il quale è necessaria una più profonda comprensione delle dinamiche sociali che sottostanno al momento elettorale. Kenneth Good (1996), da parte sua, mette in relazione il calo dei voti a favo-

re del partito al governo, nelle elezioni del 1994 in Botswana, con la crescita della partecipazione popolare nel paese che si coagula attorno a gruppi e ad assunti chiave.

La necessità di un impianto teorico più flessibile e articolato si è rivelato necessario soprattutto in relazione ai casi di quei paesi che, trovatisi ad affrontare la seconda tornata di elezioni multipartitiche, hanno mostrato livelli di democraticità più bassi. Significativo è il caso dello Zambia, assunto quale modello di democratizzazione dopo le elezioni del 1991. Già all'indomani della transizione al multipartitismo, le 43 elezioni suppletive tenutesi tra il '92 e il '95 mostrano le difficoltà di tenuta delle nuove forze politiche (Chikulo, 1996). Ma il mancato consolidamento democratico risulta evidente con le elezioni del 1996 (Baylies e Szeftel, 1996). Due sono i punti su cui si soffermano Baylies e Szeftel: il frazionamento e le incapacità dei 35 partiti dell'opposizione e il calo di democraticità delle elezioni su tre differenti livelli: la conduzione delle elezioni, con particolare enfasi sui sistemi di registrazione al voto; la conduzione della campagna elettorale, con un uso improprio dei media; l'utilizzo di armi istituzionali per frenare la crescita delle opposizioni. Problemi comuni anche ad un altro paese, il Benin, affacciatisi presto alle elezioni multipartitiche (Gbénouvi, 1995) a cui si aggiunge quello della mercificazione del voto (Banégas, 1998).

La necessità di una opposizione forte risulta essere fondamentale alla costruzione di un regime democratico basato su libere elezioni. Gérard Prunier (1996), occupandosi delle elezioni ugandesi del 1996, evidenzia come nonostante i risultati, che interpreta come una sostanziale vittoria della stabilità portata al paese da Museveni, quello ugandese sia uno scenario politico incompleto, il cui processo evolutivo si è bloccato sul meccanismo della "democrazia senza partiti", e insiste sulla necessità della creazione di una valida opposizione politica, radicata nel paese. Anche laddove l'apertura al multipartitismo è un processo già avviato, le difficoltà che accompagnano la formazione di una opposizione compatta rappresentano l'ostacolo più forte allo stabilirsi della democrazia. Le radici di questo fenomeno vanno ricercate nelle forme di organizzazione sociale e nelle capacità delle varie formazioni politiche di attingere a forme di consenso. Emblematico è il caso della Costa d'Avorio (Konaté, 1996) dove il sistema

multipartitico si è dovuto confrontare con un'organizzazione multi-etnica fino ad allora guidata da un sistema a partito unico. Secondo Richard Crook (1997), in un sistema di questo tipo la logica del partito unico è molto difficile da sconfiggere poiché per ottenere e conservare il potere una forza politica deve far fronte a due esigenze apparentemente contraddittorie: un partito non può esistere senza mobilitare una base di potere radicata in un frammento sociale, ma non può guadagnare il potere usando un richiamo esclusivamente segmentario. L'obbligo di riunire una coalizione vincente di interessi etnici e comunitari vede in netto vantaggio l'ex partito unico, mentre, come è accaduto, gli sfidanti rischiano di rimanere invischiati nella loro base.

Al di là di quelle che possono essere singole responsabilità locali, tuttavia, il fenomeno si intreccia, e parzialmente si spiega, con un altro fattore molto diffuso, quello dell'appropriazione dello stato ad opera delle forze di governo e dell'uso dei suoi strumenti amministrativi, legislativi, finanziari e mediatici come mezzo per conservare e consolidare il potere, come nel caso del Burkina Faso (Loada e Otayek, 1995).

Emendamenti costituzionali, gestione faziosa delle commissioni elettorali e delle registrazioni dei votanti, modifiche della legge elettorale sono gli strumenti che permettono ai partiti al potere di influenzare i risultati. È il caso del Kenya, dove la vittoria del KANU alle prime elezioni multipartitiche del 1992 pare sia dovuta principalmente alla ridefinizione delle circoscrizioni che avrebbe aumentato i numeri dei seggi nelle aree favorevoli al partito (Fox, 1996), strategia che ha spinto il governo a deportazioni e violenze in alcune regioni (Médard, 1998). Da qui la necessità anche di ripensare le forme di valutazione della democraticità delle elezioni e delle elezioni stesse come parte dei processi di democratizzazione. Nella sua stima delle consultazioni tenutesi in Africa subsahariana nel 1996, Douglas Anglin (1998) mostra come infrazioni di vario genere siano state più frequenti nella fase pre-elettorale che nello svolgimento delle elezioni o nello spoglio e diffusione dei risultati. Il criterio di constatare lo svolgimento di elezioni free and fair si rivela quindi limitato, sottolineando l'esigenza di ripensare i sistemi di monitoraggio e controllo internazionali.

Il dibattito si è arricchito recentemente di nuove voci e nuove posizioni sull'in-

terpretazione delle elezioni in Africa. Jan Kees van Donge (1998) utilizza quello zambiano come un caso tipico per analizzare un'interazione triangolare che ritiene abbastanza comune in Africa: quella tra il gruppo politico al potere, l'opposizione e la comunità internazionale. L'idea di partenza di van Donge è che la valutazione sulle elezioni da parte dei paesi donatori, ma anche degli osservatori e della stampa internazionale, divengano parte delle costruzioni sociali delle realtà politiche operate a partire dalla cultura politica locale. Ed è proprio questa cultura politica, in cui è imbricata il processo elettorale, che modella i singoli comportamenti e determina le vicende dello stato democratico.

La complessità del comportamento elettorale risulta evidente nel caso del Ghana. Un limitato etno-regionalismo e le politiche del governo a favore del settore rurale (Jeffries, 1998) concorrono, con l'impatto del programma di aggiustamento strutturale a spiegare i motivi di certe aggregazioni elettorali. Mahamadu Bawumia (1998), analizzando le conseguenze sul voto delle politiche economiche nel paese, afferma che la principale lezione dell'esperienza ghaniana è che le buone politiche sono premiate e le cattive politiche sono punite dall'elettorato. In tal senso i fattori che influenzerebbero i comportamenti di voto in Africa non sarebbero fondamentalmente diversi da quelli delle democrazie occidentali. Di conseguenza, anche i modi di guardare alle elezioni africane non dovrebbero essere molto diversi.

A questo argomento la rivista francese *Politique Africaine* ha dedicato nel marzo 1998 un numero monografico dal titolo eloquente (*Des élections "comme les autres"*). René Otayek (1998), nell'articolo introduttivo, nota come alla moltiplicazione delle elezioni in Africa non abbia corrisposto uno sviluppo della sociologia elettorale africanista. Critica molti degli studi esistenti per il fatto che si limitano alla sola cronaca degli avvenimenti e sono avari di comparazioni, e termina evidenziando un paradosso: le transizioni democratiche hanno portato ad un interesse scientifico inesauribile che ha escluso dal suo campo due componenti necessarie alla democrazia rappresentativa, elezioni e partiti politici. Patrick Quantin (1998) relativizza la differenza presentata tra le elezioni africane e quelle delle democrazie occidentali, imputando la estraneità tra i due casi a livello accademico al fatto che la scienza politica africanista troppo poco si è

interrogata sui significati del voto e sul senso che assume una consultazione elettorale nelle società africane, anche per il timore che l'uso di strumenti e modelli elaborati in ambito occidentale avrebbero ridotto la specificità del caso africano.

Le elezioni potrebbero diventare un importante rilevatore sociologico. Oltre al già citato lavoro di Crouzel, Hélène-Laure Menthong (1998) ricerca le influenze della solidarietà primaria sul comportamento elettorale camenurese attraverso la "naturalizzazione" del voto comunitario come principio di vita politica, individuando un circolo vizioso nel fatto che, lungi dall'essere un rito di costruzione nazionale, le elezioni diventano un rito di esaltazione delle differenze che contribuisce a cristallizzare le fratture della società. Maati Monjib (1988) ricerca nella regione senegalese di Saint-Louis di stabilire le influenze dell'identificazione religiosa sul comportamento elettorale rilevando come tale tipo di influenza venga esercitata soprattutto sulla popolazione con un basso livello di istruzione.

Un ambito in cui, però, la sociologia elettorale africanista ha prodotto alcuni studi più elaborati è quello delle analisi del voto locale o della distribuzione locale del voto nazionale. Se il lavoro di Johnston e Johnson sul Kwazulu-Natal (1997) pare superficiale nella analisi statistica dei dati, che suggeriscono un allineamento dei partiti alla base etnica, l'analisi della distribuzione del voto nella provincia del Capo occidentale ad opera di Matt Eldridge e Jeremy Seekings (1996) cerca più in profondità le ragioni della vittoria (a prima vista anomala) del National Party. L'attenzione viene rivolta subito al voto conservatore dei coloured che vedevano l'African National Congress come portatore di un cambiamento troppo radicale che avrebbe messo a rischio la posizione da loro acquistata nella piccola borghesia locale. Vanno infine ricordati il lavoro di Victor Gbessémèhlan e Elly Rijnierse (1995), sulla spinta centrifuga prodotta dalle popolazioni rurali in Benin preoccupate di ridurre la distanza tra elettore ed eletto, e quello di Ariel Crozon sull'espressione del voto a Zanzibar (1996b), che legge la differenza nella distribuzione del voto nelle due isole tanzane alla luce della loro storia sociale e politica.

Riferimenti bibliografici:

- D. G. Anglin (1998), International election monitoring: the African Experience, in «African Affairs», vol. 97, pp. 471-495
- R. Banégas (1998), Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Benin, in «Politique Africaine», n. 69, pp. 75-87
- M. Bawumia (1998), Understanding the rural-urban voting patterns in the 1992 Ghanaian presidential election. A closer look at the distributional impact of Ghana's Structural Adjustment Programme, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 36, n. 1, pp. 47-70
- C. Baylies, M. Szeftel (1997), The 1996 Zambian Elections: Still Awaiting Democratic Consolidation, in «Review of African Political Economy», n. 71, pp. 113-128
- B. Chikulo (1996), Parliamentary By-elections in Zambia, in «Review of African Political Economy», n. 69, pp. 447-453
- R. C. Crook (1997), Winning coalitions and ethno-regional politics: the failure of the opposition in the 1990 and 1995 elections in Cote d'Ivoire, in «African Affairs», vol. 96, n. 383, pp.215-242
- I. Crouzel (1998), L'acte de vote en Afrique du Sud: remarques à partir des premières élections démocratiques d'avril 1994, in «Politique Africaine», n. 69, pp. 40-52
- A. Crozon (1996a), Les élections tanzaniennes d'octobre 1995, in «Politique Africaine», n. 61, pp. 127-133
- A. Crozon (1996b), Zizanie à Zanzibar: les élections d'octobre 1995, in «Politique Africaine», n. 61, pp. 133-138
- M. Eldridge, J. Seekings (1996), Mandela Lost Province: The ANC and the Western Cape Electorate in the 1994 South African Elections, in «Journal of Southern African Studies», vol. 22, n. 3, pp. 517-540
- R. Fox (1996), Bleak Future for Multi-Party Elections in Kenya, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 34, n. 4, pp.597-607
- R. Gbégnovi (1995), Les législatives de mars 1995, in «Politique Africaine», n. 59, pp. 58-69
- V. Gbessémèhlan, E. Rijnierse(1995), Les élections en milieu rural: le cas de Ouessé, in «Politique Africaine», n. 59, pp. 70-81
- K: Good (1996), Towards a Popular Participation in Botswana, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 34, n. 1, pp.53-77
- G. Harrison (1996), Democracy in Mozambique: The Significance of Multi-party Elections, in «Review of African Political Economy», n. 67, pp. 19-35
- R. Jeffries (1998), The Ghanaian elections of 1996: towards the consolidation of democracy?, in «African Affairs», vol. 97, n. 387, pp. 189-208
- R. N. Johnson, A. M. Johnston (1997), The local elections in KwaZulu-Natal: 26 June 1996, in «African Affairs», vol. 96, pp. 377-398
- Y. Konaté (1996), Elections générales en Cote d'Ivoire. Grandeur et misère de l'opposition, in «Politique Africaine», n. 62, pp. 122-128
- A. Loada, R. Otayek (1995), Les élections

municipales du 12 février 1995 au Burkina Faso, in «Politique Africaine», n. 58, pp. 135-142

T. Lyons (1996), Closing the Transition May 1995 Elections in Ethiopia, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 34, n. 1, pp.121-142

C. Mayrargue (1995), Le religieux et els élections législatives de mars 1995 au Benin, in «Politique Africaine», n. 58, pp. 157- 162

C. Médard (1998), Dispositifs électoraux et violences ethniques: réflexions sur quelques stratégies territoriales du régime kényan, in «Politique Africaine», n. 70

H-L. Menthong (1998), Vote et communautarisme au Cameroun: "un vote de coeur, de sang et de raison", in «Politique Africaine», n. 69, pp. 40-52

M. Monjib (1998), Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal, in «Politique Africaine», n. 69, pp. 53-61

R. Otayek (1998), Les élections en Afrique sont-elles un objet scientifique pertinent?, in «Politique Africaine», n. 69, pp. 3-11

A. G. Pazzanita (1996), The Origin and Evolution of Mauritania's Second Republic, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 34, n. 4, pp. 575-596

G.Prunier (1996), Les élections ougandaises de 1996, in «Politique Africaine», n. 63, pp. 124-129

P. Quantin (1998), Pour une analyse comparative des élections africaines, in «Politique Africaine», n. 69, pp. 12-28

J. Rock (1996), Ethiopia Elects a New Parliament, in «Review of African Political Economy», n. 67, pp. 92-102

J. Roig (1995), Les élections municipales en Guinée équatoriale, in «Politique Africaine», n. 60, pp. 129-134

van Donge (1998), Reflections on donors, opposition and popular will in the 1996 Zambian general elections, in «The Journal of Modern African Studies», vol. 36, n. 1, pp.71-99

a cura di Stefania Marzocchi

Percorso bibliografico: curdi e Kurdistan

La questione curda ha assunto negli ultimi anni una particolare rilevanza nella stampa internazionale e qualche spazio le è stato dedicato anche nei telegiornali europei, in seguito soprattutto all'esodo di massa dei curdi iracheni, spinti nel 1991 verso la Turchia dalle persecuzioni perpetrate da Saddam Hussein. Questo episodio tragico della storia curda è stato ampiamente registrato e diffuso dai mass-media, ha richiamato l'attenzione dell'opinione pubblica mondiale e ha dato inizio al diffondersi di notizie riguardanti curdi e Kurdistan.

In Italia l'interesse pubblico si è risvegliato nel corso dell'ultimo anno, a causa del flusso migratorio che si origina nel Kurdistan e transita attraverso i Balcani e le coste pugliesi, e negli ultimi mesi del 1998, quando la vicenda del leader curdo di Turchia Abdullah Öcalan ha costretto la stampa ad inondare il paese di informazioni sui curdi.

L'argomento si è rivelato però molto complesso e non facile da divulgare. Per questo motivo, e per semplificare l'accesso alle numerose fonti informative, può essere utile una strutturazione delle informazioni sui curdi, che ci arrivano ormai in grande quantità, in forma di percorso bibliografico selezionato.

In Europa i curdi sono stati oggetto di studio soprattutto a partire dagli anni '50. Inizialmente gli aspetti identitari, sociologici e culturali furono approfonditi più che quelli politici. In tempi più recenti, Martin Van Bruinessen ha fornito in *Agha, Shaikh and State* (Zed Books, London e New Jersey 1992) una pionieristica e approfondita analisi delle strutture politiche e sociali curde. Questo testo è fondamentale per chi vuole affrontare lo studio dell'area curda, perché presenta in modo chiaro le complesse inter-relazioni esistenti tra il piano sociale, politico-partitico, religioso, tribale e territoriale in Kurdistan. Ha un taglio antropologico, ma non trascura il riferimento ad alcune fasi storiche determinanti per i curdi. Contiene carte geografiche, mappe, grafici, un glossario e una ricca bibliografia che aiutano il lettore ad orientarsi tra le molte informazioni offerte dall'eminente antropologo sociale.

Nello stesso anno è stato pubblicato *The Kurds: a contemporary overview* (Routledge, London e New York 1992), una raccolta di scritti di autorevoli ricercatori nel campo della storia politica mediorientale che offre un'immagine a tutto tondo della situazione curda recente. I curatori, P.G. Kreyenbroek e

Stefan Sperl, insegnano rispettivamente lingua persiana e lingua araba alla School of Oriental and African Studies di Londra. Ciascun contributo approfondisce un argomento diverso: aspetti politico-sociali, questioni legali, religiose, linguistiche e di storia moderna dei curdi di Turchia, Iraq, Iran, Siria ed ex-Unione Sovietica. In questo modo un unico testo riunisce le molte sfaccettature della storia e della cultura curda e nello stesso tempo sottolinea l'esistenza di un'identità comune in cui i curdi si riconoscono. Dal punto di vista più strettamente storico, nel 1996 è stato pubblicato, per il momento solo in inglese purtroppo, *A modern history of the Kurds* di David McDowall (Tauris, London e New York 1996), che propone una rilettura narrativa della storia curda a partire dall'antichità fino quasi ai giorni nostri. L'autore è uno specialista di questioni mediorientali con un interesse particolare per le minoranze. Il volume percorre la storia curda in modo classico, cronologico, soffermandosi in particolare sul nazionalismo curdo in Iran, Iraq e Turchia dallo smembramento dell'impero ottomano ad oggi.

In lingua italiana, invece, un approccio storico alla questione curda si trova in *Kurdistan: una nazione smembrata* di Alan Darwish (Ediesse, Roma 1996). Il volume è di facile lettura e, pur non essendo apolitico, analizza chiaramente i fatti. Esso prende in esame il periodo racchiuso tra due eventi significativi per il Kurdistan: lo smembramento del territorio curdo dopo il trattato di Sévres (1923, anno di proclamazione della repubblica turca) e la fine della guerra fredda (1989, caduta del muro di Berlino). «In questi anni» osserva Darwish «non si è prodotto alcun avvenimento che abbia permesso al popolo curdo di iniziare una nuova pagina della sua storia, e i cambiamenti geopolitici avvenuti a livello internazionale o regionale non hanno avuto ricadute se non marginali sulla situazione curda. In un modo o nell'altro l'elemento caratterizzante questi anni, per il popolo curdo, è stata la vera e propria persecuzione a cui è stato sottoposto». L'autore è convinto che ora, con l'emergere di numerosi nazionalismi e con la fine della politica dei blocchi, anche il movimento nazionale curdo possa entrare in una nuova fase e adottare un ideale politico pan-curdo slegato da partiti e regionalismi. Gli intellettuali della diaspora curda, secondo Darwish, potrebbero essere, in questo momento

storico, i protagonisti propositori di una strategia comune per tutto il Kurdistan nell'ottica di un confronto tra le parti aperte e democratico. Dello stesso autore, nel 1997 è stato pubblicato *Il popolo curdo e il diritto all'autodeterminazione* (Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1997), che tratta il problema dell'autodeterminazione dei curdi dal punto di vista del diritto internazionale.

Di rapporti internazionali si occupa anche Jasim Tawfiq Mustafa in *curdi: il dramma di un popolo e la comunità internazionale* (BFS, Pisa 1994), in cui ripercorre alcune tappe significative della storia dei curdi e analizza gli impegni assunti dai paesi che governano il Kurdistan nei loro confronti. Come in quasi tutti gli studi su questa comunità, la prima parte è dedicata alla definizione etnico-geografica del popolo curdo. La seconda parte invece richiama l'attenzione su alcune gravi contraddizioni esistenti nell'area curda. Ad esempio, la Carta dell'ONU chiede il pieno rispetto dei diritti umani e tutela le libertà fondamentali della persona, ma gli stati sovrani del Kurdistan, pur essendo membri dell'ONU, perpetrano regimi dittatoriali e repressivi. Gli osservatori internazionali e le organizzazioni non governative che hanno lavorato in Kurdistan sono testimoni dei massacri subiti dai curdi, e la difficile situazione creatasi dopo la guerra del Golfo è ormai nota. L'autore, sottolineando queste ed altre incongruenze, auspica che le richieste dei curdi nella direzione dell'autodeterminazione non vengano fraintese né strumentalizzate da parte della comunità internazionale.

Nel 1996 Jasim prosegue il suo lavoro con la pubblicazione di *L'ingerenza umanitaria: il caso dei curdi* (Biblioteca Franco Serantini, Pisa 1996). Qui, senza le retrospettive storiche o i preamboli per definire l'identità curda che, come già accennato, si trovano nella maggior parte degli studi, Jasim affronta due temi principali: la definizione in termini giuridici del concetto di ingerenza umanitaria come principio morale e la sua analisi in relazione agli avvenimenti curdi degli ultimi anni. L'autore traccia un profilo storico dell'ingerenza, da cui emerge che in passato gli stati più potenti legittimavano il loro intervento negli stati più deboli invocando motivazioni umanitarie, e individua a partire dall'ingerenza nel caso dei curdi iracheni del 1991 con la Risoluzione 688 del Consiglio di sicurezza dell'ONU, l'imposi-

zione del cessate il fuoco e dell'embargo all'Iraq, l'inizio della nuova era dell'intervento umanitario dell'ONU in varie parti del mondo (ex Jugoslavia, Somalia, Rwanda). Jasim illustra i due tipi di ingerenza: quella indiretta o non materiale e quella diretta o materiale e ne considera le modalità in Kurdistan iracheno prima e dopo l'intervento dell'ONU.

Per quanto riguarda una messa a fuoco della situazione dei curdi nelle singole nazioni, Laura Shrader in *I fuochi del Kurdistan: la guerra del popolo curdo in Turchia* (Datanews, Roma 1995) e in *Sulle strade del Kurdistan* (Gruppo Abele, Torino 1998) descrive la lotta curda in Turchia. Giornalista, saggista ed esperta in storia politica del Medio Oriente, nel primo libro la Shrader ripercorre le drammatiche tappe della repressione antiturca dagli anni '20 ai giorni nostri, citando esempi significativi come l'arresto del deputato Leyla Zana (1991), eletta con 50.000 voti e incarcerata per aver detto «Sono curda» in parlamento. Il volume è dedicato interamente ai rapporti di forza intercorsi tra governo turco e curdi di Turchia, e sopperisce alle scarse informazioni disponibili in Italia al riguardo con una narrazione puntuale e militante dei fatti. Nel secondo libro troviamo la narrazione di un viaggio nel Kurdistan turco, da cui emergono concretamente le condizioni di vita nel territorio, le difficoltà di spostamento, di comunicazione, ecc., attraverso il racconto di vari episodi accaduti.

Non esistono in italiano opere recenti che descrivano specificatamente la situazione dei curdi d'Iraq, Siria, Iran ed ex-Unione Sovietica, ma per una retrospettiva storica ci si può riferire ai numerosi testi che trattano la questione curda in generale. Un esempio di rapida consultazione è *The Kurds*, Rapporto n. 23 di The Minority Rights Group (1989). Traccia la storia dei curdi divisi per paese con qualche riferimento anche al Libano. Descrive gli abusi subiti dal popolo curdo in un rapporto dettagliato, corredato di carte geografiche e indicazioni bibliografiche.

Ecco invece un approccio più romantico alla cultura curda e un gradevole approfondimento: *Un destino in versi: lirici curdi* a cura di Biancamaria e Gianroberto Scarcia (Vecchio Faggio, Chieti 1990). È una raccolta di poesie provenienti da diverse parti del Kurdistan, che testimonia la forza espressiva della "curdicità" al di là delle barriere linguistiche (nelle traduzioni non vengono, volutamente, indicati i

dialetti in cui la poesia è stata composta) e delle frontiere nazionali. Qui la storia è raccontata dai protagonisti, i poeti curdi, in un discorso poetico omogeneo e ricco di tutti i colori del Kurdistan.

Il Centro Amilcar Cabral

All'interno della sezione Strumenti i nostri lettori troveranno regolarmente indicazioni bibliografiche, approfondimenti librari e documentari utili allo studio e alla ricerca a cura del Centro Amilcar Cabral di Bologna congiuntamente con la redazione di Afriche e Orienti.

Il Centro Amilcar Cabral è un'importante biblioteca e centro di studi e iniziative del Comune di Bologna, specializzato sui temi storici, politici, sociali ed economici dei paesi africani, asiatici e latino-americani, nonché su diritti umani, immigrazione, multiculturalità, questioni femminili, ambientali e dello sviluppo. Dispone di un consistente patrimonio librario, organizza iniziative culturali cittadine quali conferenze, dibattiti, mostre, corsi di aggiornamento per insegnanti.

Per informazioni:

CENTRO AMILCAR CABRAL

Studi, iniziative, informazioni sull'Asia, l'Africa e l'America Latina

Via S. Mamolo 24 40136 Bologna

Tel: 051581464; Fax: 0516448034

e-mail: amicabr@comune.bologna.it

sito web:

www2.comune.bologna.it/bologna/amicabr

di Maria Cristina Pudioli

Yasar Kemal. Poesia e impegno politico

«Lotterò fino alla fine dei miei giorni per porre termine a questa guerra. Bisogna far cessare questa guerra assurda. È una questione di sopravvivenza per tutta la Turchia.»

Con queste parole Yasar Kemal, scrittore turco di origine curda, commentava il verdetto di condanna (sospesa) a venti mesi di carcere per propaganda separatista inflittagli dalla Corte di sicurezza di Istanbul in seguito alle dichiarazioni rilasciate al giornale tedesco *Der Spiegel* sulla politica della Turchia nei riguardi della questione curda e dei diritti umani. Candidato al Premio Nobel, insignito della Legion d'Onore da Mitterand nel 1984, vincitore del Premio Nonino nel 1997 per l'opera omnia (e di molti altri riconoscimenti internazionali), Yasar Kemal, insieme a Nâzım Hikmet, è senza dubbio lo scrittore turco maggiormente conosciuto e tradotto in Italia.

Kemal Sadık Gökçeli - prenderà lo pseudonimo di Yasar Kemal solamente negli anni '50 all'inizio della sua carriera di giornalista - è nato, ma la data non è certa, nel gennaio del 1923 nel villaggio di Hemite, nei pressi di Adana, a soli quaranta chilometri dal Mediterraneo, come ama sottolineare lo scrittore.

La sua famiglia era la sola famiglia curda del villaggio, emigrata nella Çukurova durante la prima guerra mondiale.

L'infanzia dello scrittore è segnata dalla drammatica morte del padre assassinato durante la preghiera nella moschea del paese. Già a diciassette anni Yasar Kemal subisce la prima condanna per propaganda comunista. Giovanissimo comincia a scrivere versi e a lavorare sul folklore della Çukurova: a vent'anni raccoglie in un'antologia gli *agitlar* (compianti funebri) e due anni dopo scrive il primo racconto lungo *Pis Hikâye* (Storia sporca).

Nel 1950 si trasferisce a Istanbul dove comincia a lavorare per *Cumhuriyet*, il più antico giornale del paese, il "giornale degli intellettuali": reportage di viaggi, articoli sulla vita dei poveri, sulla condizione di vita nelle campagne, sui ragazzi di strada e sulle minoranze curda e alevi sono il frutto di quella intensa collaborazione.

Nel 1952 esce il primo romanzo *Sarı sicak* (Canicola gialla) e nel 1955 con *Ince Memed* (Memed il magro) inizia il ciclo sul brigante Mehmet, che lo renderà famoso anche al di fuori dei confini nazionali: l'epopea del brigante paladino dei contadini oppressi dagli Aga (proprietari terrieri) sarà tradotta in trentacinque lingue. Yasar Kemal diventa così uno dei più autorevoli esponenti di quel-

la che è stata definita *Köy Edebiyatı* (Letteratura di villaggio), corrente letteraria di cui fu iniziatore Mahmut Makal con il suo *Bizim köy* (Il nostro villaggio, 1950. Trad. it.: *Indagine su un villaggio in Anatolia*, Il Saggiatore, 1969) e nel cui ambito vanno annoverati anche i romanzi di altri due importanti scrittori di formazione marxista, Kemal Tahir e Orhan Kemal.

Negli anni '60 insieme allo scrittore satirico Aziz Nesin, Yasar Kemal è attivo nel sindacato degli scrittori ed è fondatore e membro del Comitato direttivo del Partito dei lavoratori, di cui per otto anni dirige il settore propaganda.

Dopo il colpo di stato del 1971 il Partito è sciolto e lo scrittore è condannato a un mese di carcere.

Mentre è sempre maggiore all'estero il riconoscimento per il suo impegno politico a favore delle minoranze oppresse, in patria Yasar Kemal è oggetto di minacce e persecuzioni giudiziarie, che lo spingeranno a rifugiarsi in Svezia prima del colpo di stato del 1980, il terzo nella storia settantennale della repubblica turca.

Anche nel 1997 alla Fiera del Libro di Francoforte, al momento della consegna dell'importante Premio Internazionale per la Pace, Yasar Kemal non ha perso l'occasione per ricordare al mondo il dramma del popolo curdo e le persecuzioni cui sono sottoposti in Turchia scrittori, intellettuali e gente comune: «Chi legge i miei romanzi e i miei racconti non vuole la guerra e lotterà sempre per la pace e la fratellanza tra i popoli.»

Di Yasar Kemal sono pubblicate in Italia le seguenti opere:

Il cardo, Garzanti, 1961 e 1987
Presso l'editore Giovanni Tranchida, che cura l'edizione italiana delle opere di Y. Kemal:

Tu schiaccierai il serpente, 1993
Gli uccelli tornano a volare, 1993
Al di là della montagna, 1996
Bambini, 1997
Memed il falco, 1997
Teneke, 1997
Terra di ferro, cielo di rame, 1998
Il ritorno di Memed il falco, 1998
Sogni, 1998

Bernardo Bernardi

Africa. Tradizione e Modernità

Carocci, Roma 1998
pp.249, lire 33.000

Capire l'Africa: il libro di Bernardi ci fornisce una guida essenziale, breve e tuttavia densa di suggestioni, chiara e allo stesso tempo impegnativa. Solo uno studioso dell'esperienza del decano degli studi africanistici in Italia poteva riuscire in una impresa così complessa e ambiziosa. Non è la prima volta che Bernardi ci mostra come uno studioso, noto nel mondo della sua disciplina come specialista di ricerca sul terreno e fra i rarissimi che possa dibattere internazionalmente coi più famosi antropologi africanisti, debba e possa misurarsi con la divulgazione scientifica. Africa non è, né pretende essere un manuale, ma una guida e insieme una introduzione a riflettere sulla costruzione della conoscenza dell'Africa e soprattutto come questa sia emersa storicamente in occidente. Nel farlo l'autore conduce sulle vie maestre della elaborazione della conoscenza dell'Africa, arricchendo il testo con esemplificazioni che nascono da una vastissima esperienza personale sul terreno che spazia in un arco di oltre cinquant'anni. La vivacità e l'attualità del volume è data dal fatto che Bernardi non si è fermato ai problemi della sua giovinezza e maturità scientifica, ma ha continuato a interagire con dibattiti e problematiche di attualità. Pur essendo prima di tutto antropologo, l'autore ha colloquiato intensamente con la storia sociale e politica e questa è la trama principale del suo progetto per capire l'Africa. Ma, accanto alla solidità dell'impianto tradizionale degli studi, sta l'attenzione per i nuovi approcci del multi-

culturalismo e del femminismo, della nuova ricerca sulle religioni di cui peraltro l'autore è un pioniere, così come l'affascinante storia dello sviluppo della conoscenza sull'arte in Africa nelle sue diverse epoche storiche.

Il volume ci offre le basi di una conoscenza essenziale sull'Africa, ma anche la critica stringata della natura di quella conoscenza. Nel farlo Bernardi è mosso da una preoccupazione di fondo che esplicita nell'introduzione e cioè che «qualcosa sfugge sull'Africa». Un modo garbato per dire quel che tutti sappiamo e lamentiamo: l'informazione sull'Africa non solo è episodica e prona al sensazionalismo, ma è soprattutto propensa a ammannirci analisi datate, in larga parte elaborate in riferimento a concettualizzazioni che nessun serio studioso, di qualsiasi schieramento teorico e ideologico, riterrebbe oggi valido argomentare. Vero è, che in ogni epoca storica, dell'Africa si è sempre capito poco e male. Un tempo si poteva accampare la scusa che vi era ben poco di scientificamente serio a cui riferirsi. Oggi non è più così, i ricercatori di ogni disciplina sono miriadi, la bibliografia si è fatta ricchissima. E tuttavia nulla si può capire dell'Africa se, abbarbicati a poche nozioni banalizzanti, si rifiuta pervicacemente di considerare le società africane protagoniste del loro tempo storico. Negli ultimi anni poi c'è stato a mio parere una specie di regressione nella misura in cui l'Africa si è trasferita anche presso di noi: l'incapacità politica e sociale di affrontare la questione immigrazione è descritta anche dalla povertà concettuale e dai modelli semplificatori che prevalgono, con la pretesa di risolvere, una volta per tutte, processi dell'ampiezza e complessità del più massiccio trasferimento di genti dopo quello verificatosi nella seconda metà dell'800.

Un antropologo dunque ci offre un libro che rivendica e afferma la storicità dell'Africa, quella stessa che viene negata ogni volta che davanti alla complessità delle crisi ci si rifugia in schemi prefabbricati di cui peraltro non si conosce la genesi. Bernardi mostra come l'Africa, come noi la conosciamo, è il prodotto dell'occidente, in particolare di un'epoca storica e ideologica: quella della conquista e della dominazione coloniale. La rappresentazione dell'Africa che rimane egemone riproduce in genere lo sguardo dell'occidente padrone, uno sguardo che definisce e cataloga solo ciò che è funzionale ai propri interessi. Oggi i tempi sono cambiati, il colonialismo archiviato

de iure e de facto. L'egemonia dell'occidente, non possiamo negarlo, continua a esistere e a rafforzarsi sotto diverse e talvolta molto più efficaci forme, ma terminato è il monopolio della conoscenza, della concettualizzazione delle rappresentazioni. Alcuni studiosi dell'oggi, di economia, di politica, dei processi sociali, interpretano quella che chiamano variamente modernizzazione e/o dipendenza dell'Africa, come una nuova fase e forma di sopraffazione, altri come la sola strada di crescita e sviluppo. L'afropessimismo si nutre dell'una o dell'altra versione del futuro dell'Africa: in entrambi i casi lo sguardo sull'Africa rimane superficiale, privo di profondità e, senza volerlo, si fa strumento di nuove forme di sopraffazione.

Bernardi nella sua storia di studioso e personale ha continuato a guardare l'Africa per vederla e quindi per condividere con noi la sua convinzione che l'Africa è viva proprio nell'interagire continuo, nello scontrarsi e comporsi dei processi di africanizzazione della modernità. L'Africa dunque non come l'antitesi della modernità, ma da pensare, da conoscere, da capire nella sua specifica modernità, realisticamente e non idealizzata e dunque nei valori positivi ereditati e acquisiti così come nelle discrasie, traumi e negatività che ogni processo di mutamento o transizione ingenera.

Capire l'Africa parte da una nozione fondamentale e cioè che la modernità non è un modello esterno che un tempo è stato imposto e che oggi per alcuni dovrebbe essere copiato senza fiatare, e per altri rifiutato in toto, ma è il prodotto inevitabile della storia dei processi lontani e vicini di interazione fra antico e nuovo sia nella sfera privata che nella pubblica. Tra tradizione e modernità vi sono legami, continuità, discrasie, che possiamo leggere nel politico, nel sociale, nella religione e nell'arte. È in questa interazione che possono leggersi le trame così originali e vivaci delle identità africane. Il volume di Bernardi ci dice che per conoscere l'Africa non ci si può fermare a descrivere le tradizioni, ma bisogna partire dalla sua pur problematica modernità e ci indica un primo passo essenziale: la discesa verso le origini, verso un passato non museo archeologico, ma vivo perché tradizione e modernità sono congiunte e l'una vivifica l'altra.

Anna Maria Gentili

Michael Bratton,
Nicolas van de Walle,

Democratic Experiments in Africa. Regime Transitions in Comparative Perspective

Cambridge University Press,
Cambridge 1997, pp. 307

Nel corso degli ultimi anni quasi tutti i paesi africani hanno dato il via a una serie di "esperimenti democratici" con forme, motivazioni e risultati differenti. Mentre la ricerca africanista discute su quale terminologia e quali approcci adottare per definire i mutamenti legati a tali esperienze, riprendono voce coloro che, rifiutando il termine "democratizzazione", tornano ai vecchi concetti della political accountability, come se l'Africa fosse ancora quella degli anni '80.

Il libro di Bratton e van de Walle, due fra i maggiori rappresentanti dell'africanistica americana, è un contributo importante, a lungo tempo annunciato, a una discussione che necessita di sintesi e di comparazione sistematica. Il testo punta a riavvicinare l'africanistica al mainstream della politica comparata e soprattutto alla crescente ricerca sulle transizioni democratiche, punto di forza degli area studies in America Latina e nell'Europa dell'Est.

Bratton e van de Walle partono dall'idea di regime transition, che si fonda sul cambiamento di sistema politico, e distingue in quattro tappe il processo di democratizzazione: protesta politica, liberalizzazione, transizione e consolidamento. Il confronto sistematico di quarantotto paesi africani permette di definire punti comuni e divergenze, queste ultime spiegate attraverso una serie di variabili (economiche, internazionali, contingenti). La tesi principale del libro si rispecchia nell'importanza attribuita al passato istituzionale dei paesi africani. Le differenze all'interno dei vari sistemi

autoritari e la partecipazione politica - unitamente alla competizione (limitata) - che questi sistemi concedevano alle popolazioni, condizionano in larga misura il tipo e la riuscita dei processi di transizione negli anni '90.

Con molto coraggio per le scelte metodologiche il libro riunisce la vasta ricerca su più di quaranta paesi africani, un'impresa ardua che questi due conoscitori dell'Africa anglofona (Bratton) e francofona (van de Walle) portano a compimento con successo. L'identificazione di variabili indipendenti (institutional path, fattori esterni, ecc.) rende il procedimento molto trasparente e permette di verificare i risultati della ricerca. Il libro va quindi ben oltre i vari saggi sugli sviluppi politici in Africa, fondati quasi sempre su concetti generici e arricchiti da riscontri fattuali raccolti sul campo dagli autori in modo casuale.

Il rigore metodologico rappresenta tuttavia anche il punto debole dell'opera. Pur non considerando gli eccessi di una definizione quasi matematica del peso dei vari fattori, manca alla ricerca il senso per l'ambiguità profonda delle riforme democratiche in Africa e per la possibilità che i democratic experiments si concludano con esiti diversi da quelli previsti. La teoria della transizione, infatti, lascia aperte due sole alternative: il lento ma irrefrenabile processo verso il consolidamento o il roll-back verso l'autoritarismo. L'operalizzazione dei concetti di transizione e consolidamento alla realtà africana si rivela un'impresa difficile che anche Bratton e van de Walle non sanno portare a termine in modo soddisfacente. La discussione sul consolidamento (233 ss.) dimostra nettamente queste difficoltà, laddove vengono presi in considerazione anche paesi come il Kenya o il Camerun che prima non avevano neanche passato l'esame della transizione (194 ss.) e che quindi potrebbero consolidare solo delle forme di blocked o flawed democracy. Anche se il progetto ambizioso di Bratton e van de Walle non mancherà di suscitare polemiche, il loro libro è di interesse per tutti coloro che non vogliono abbandonare le analisi delle elezioni e dei processi di democratizzazione per tornare alla solita politique par le bas.

Christof Hartmann

John R. Gee

Unequal Conflict. The Palestinians and Israel

Pluto Press, London 1998

La sede londinese della casa editrice Pluto Press, particolarmente sensibile alle prospettive chiarificatrici di situazioni complesse, ha pubblicato un'analisi storico-politica del conflitto fra palestinesi e israeliani, curata dal dirigente superiore dell'Informazione presso il Council for the Advancement of Arab-British Understanding (CAABU), John R. Gee. L'organismo stesso di cui Gee è parte si dedica soprattutto alla causa palestinese, a dispetto dell'obiettivo generale che sembra proporre la sua denominazione, e l'autore è stato il direttore della rivista Palestinian Solidarity.

In Unequal Conflict non mancano paragrafi dedicati a strategie ed obiettivi trasversali, pur nel rispetto del succedersi cronologico degli eventi, evidenziato dalla suddivisione nei quattro capitoli: (1) Indipendenza e catastrofe, (2) Un nuovo stato-nazione, (3) Rinnovamento e ritirata, (4) Una fase nuova?

Catalizzando intuizioni fondate sulle più recenti ipotesi formulate dalla storiografia israeliana e palestinese, Gee individua il "nucleo del male" attorno al quale il conflitto evolve in se stesso, in un rapporto di forze costantemente inadeguato, nei diversi stadi di una storia che l'autore riconosce iniziare a Basilea, col primo Congresso Sionista del 1897. Il nocciolo duro contro il quale cozza una volontà araba esistente, ma disorganizzata, eccessivamente facile a confondere strategie e fini - e, quindi, nel variare le prime, intaccando, se non stravolgendo i secondi -, è quello d'un sionismo colo-

nialista determinato, ma fondato su miti che nascondono divisioni intestine e che l'A., svelandoli sulla base delle scelte politiche formulate a fronte delle diverse crisi, invita a decostruire. Solo così sarà possibile ridurre dall'interno un confronto destinato a perdurare all'infinito se combattuto su posizioni cristallizzate, in quanto essenzialmente fondate su un ostinato rifiuto della conoscenza dell'altro, se non nei termini del riconoscimento del "nemico".

Pur nell'intento dell'A. di chiarire al possibile le corrispondenze fra obiettivi politici e strategici, gran parte delle incognite del conflitto restano tali. Molte fra le azioni "di lunga gittata" dell'intelligence israeliana e del Mossad, in particolare, risultano soltanto ipotizzabili, per quanto attiene alla maggior parte dei casi del passato, laddove le più recenti, quelle rivelate, ne testimoniano un innegabile declino. D'altro canto, le azioni terroristiche palestinesi non assumono mai questo nome nel corso della trattazione. Al più, la condanna di Gee si traduce in virgolette, ad indicare una lotta armata sui generis («This was an 'armed struggle' as a party trick», p. 108); ma ciò non va a detrimento del lodevole e coraggioso sforzo d'interpretazione dell'A. votato all'intento di garantire un equilibrio nella trattazione.

Il volume è senz'altro un prodotto divulgativo informato delle tendenze più recenti: forse delude l'economia del quarto capitolo in cui, a conclusione di tre pagine riassuntive, nell'ultimo paragrafo, Gee si limita a ribadire la filosofia cui s'ispira il testo, nell'ipotesi di una terza via che, dopo quella della liberazione della Palestina e quella di uno stato enucleato da Israele, induca i palestinesi a rielaborare nuovamente le loro strategie e ad unire le loro forze a quelle israeliane "illuminate".

A fronte delle prospettive offerte negli ultimi anni, la documentata semplicità (si badi, non semplificazione) su cui è costruito il testo, fanno di *Unequal Conflict* un volume che varrebbe uno sforzo di traduzione e distribuzione nel nostro paese. Il testo, infatti, mette a nudo la complessità e la consequenzialità di dinamiche interne spesso sottovalutate nell'affrontare separatamente il caso israeliano e quello palestinese con elaborazioni distribuite in Italia che, tendenzialmente, trattano della reazione palestinese favorendo un'immagine caotica che induce all'interesse sommario e ad un fiorire di pregiudizi o, per converso, concentrando sulla questione pale-

stinese, privilegiano un taglio biografico, vincolato alla figura di Arafat - si pensi a Yasser Arafat e la rivoluzione palestinese di A. Gowers e T. Walker (Gamberetti Editrice, 1994) -, col conseguente rischio di rendere soffusa la visione d'insieme e conferire un taglio personalistico alla sua evoluzione.

Cristiana Fiamingo

a cura di Anna Vanzan

Parole svelate. Racconti di donne persiane

Imprimatur Editrice,
Padova 1998, pp. 258

a cura di Maria Cristina Pudioli Donne dell'Islam, una ricerca bibliografica nelle biblioteche di Bologna

Il Nove, Bologna 1998

«Adamo ed Eva vengono separati. Adamo consuma un paio di scarpe, Eva sette paia, finché si riuniscono; quando si ritrovano Adamo dice: "Ho consumato un paio di scarpe per raggiungerci". Ed Eva: "Io sono sempre stata qui seduta" ». Dissimulare i propri sentimenti non è prerogativa solo femminile e tanto meno della vita sentimentale. Velare le proprie storie ambientandole in altri tempi, criticando un tempo i soprusi del regime Pahlavi e ora la teocrazia di Teheran, trasmettendo così al lettore un messaggio politico, è una delle tecniche preferite dalle scrittrici iraniane contemporanee. Il simbolismo non serve però sempre a salvare la pelle. Shahrnush Parsipur è stata per esempio ammonita più volte, i suoi libri sono stati censurati e negli anni ottanta ha scontato quattro anni di carcere. Un suo racconto è stato recentemente pubblicato in *Parole svelate*, quindici brani di scrittrici iraniane contemporanee tradotte da Anna Vanzan e

commentate da un saggio finale. Vi si leggono storie inedite e altre già date alle stampe, di autrici sconosciute e famose incontrate dall'autrice durante un soggiorno a Teheran.

In *Parole svelate* spicca *Una testa e un cuscino* di Simin Daneshvar, in cui una povera sarta osserva il matrimonio del figlio a cui non è però invitata. Da una terrazza ascolta i pettegolezzi della gente: «La madre dello sposo è morta, la vecchia col vestito orlato di rosa e col fazzoletto in testa è la moglie del padre dello sposo». Ma la protagonista ribatte: «No, la madre dello sposo non è morta, è viva e vegeta ed è presente». Marito e figlio le sono stati portati via con l'astuzia da una cugina e ora non può nemmeno partecipare alle nozze.

Daneshvar denuncia il colpevole silenzio e la sottomissione di molte donne che eternano tradizioni patriarcali e maschiliste. Ma prende di mira anche la mancanza di diritti per la donna e in particolare la legislazione sulla custodia dei figli in caso di divorzio: i maschietti stanno con la madre fino ai due anni, le bambine fino ai sette. Poi vanno a vivere col padre o con i suoi parenti, che spesso impediscono alla madre ogni tipo di contatto.

La vita matrimoniale, il divorzio e il pericolo incombente dell'arrivo di una seconda moglie costituiscono problemi quotidiani per le donne iraniane. Anche in *Savushun* (Mage Publishers, Washington D.C. 1990, pp. 320), il best-seller di Daneshvar tradotto in molteplici lingue ma non ancora in italiano. Pur vivendo un rapporto di coppia paritetico in una Shiraz degli anni quaranta occupata dagli Alleati, la protagonista trasuda comunque angoscia nel tentativo di bilanciare l'amore per il marito, idealista e incapace di cedere a compromessi, col desiderio di una propria identità. Di Daneshvar la casa editrice statunitense Mage aveva pubblicato *Daneshvar's Playhouse. A Collection of Stories* (1989, pp. 184), reperibile sul sito Internet <http://www.mage.com>

Come scovare ulteriori libri sulle donne musulmane? Maria Cristina Pudioli ha pubblicato per i tipi del Nove *Donne dell'Islam, una ricerca bibliografica* sui volumi ospitati nelle tre biblioteche bolognesi del Centro Amilcar Cabral, del Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali e del Centro di Documentazione delle Donne.

Seyyed Farian Sabahi

Tahar Djaout

L'invenzione del deserto

Traduzione di A. M. Mangia
Prefazione di Afifa Bererhi.

Argo, Lecce 1998

La pubblicazione si colloca nell'ammirevole progetto editoriale di diffusione delle letterature del sud del bacino del Mediterraneo grazie al quale possiamo leggere in italiano un grande scrittore contemporaneo algerino. Gli autori della costa bagnata dallo stesso mare, la grande regione nordafricana di Sant'Agostino e di Apuleio, restano per l'Italia un continente lontano con il quale non ci si può permettere azzardi editoriali. Così i protagonisti della letteratura magrebina restano inaccessibili al lettore italiano che pensa ad un nordafrica extracomunitario e integralista.

Tradurre Tahar Djaout è dunque un gesto significativo, non una concessione all'insegna di un falso buonismo missionario, ma l'aprirsi di una porta nella prospettiva di un nuovo rinascimento della circolazione delle idee. È il riconoscimento dell'irrinunciabilità al diritto di viaggiare al poeta del viaggio.

Gli eroi di Tahar Djaout, dopo la morte della storia e delle origini sepolte nella sabbia, sono gli uccelli migratori, divinità da adorare non nella rigidità geometrica della preghiera ma nelle curve sinuose della rêverie. «Gli uccelli sono i maestri del movimento, e il movimento regge il mondo». L'invenzione del deserto è proprio questo: un invito alla partenza nel territorio aereo che possiamo percorrere fecondamente con la fantasia.

La trama del romanzo è un intreccio di viaggi reali e fantastici che attraversano il deserto del sud del Maghreb, dell'Arabia e della fredda metropoli europea.

Il pretesto narrativo è quello di scrivere la storia degli Almoravidi, una dinastia nomade berbera islamizzata che in epoca medievale aveva sottomesso tutto il Maghreb. L'autore sceglie di farlo ripercorrendo la vita di Ibn Tourmet, l'esaltato capo degli Almohadi, fatta di viaggi e di lotte contro i mulini a vento del potere e del piacere. Scrivendo di Ibn Tourmet, Djaout scrive la sconfitta della storia gloriosa del Maghreb che naufraga nelle lotte fratricide, oggi come allora. L'ossuto predicatore è il testimone di un'irraggiungibile purezza e dell'affondamento della civiltà.

La storia si polverizza nelle sabbie del deserto, l'islam si calcina sotto il sole accecante d'Arabia, in fallimentari pellegrinaggi alla Mecca, gli uomini si dissecano nell'appiattimento del villaggio globale in cui domina sovrana la puzza della plastica bruciata.

Nell'impossibilità di scrivere la storia e di ritrovare le origini, di vivere un'esistenza liberata dalle prigionie domestiche, Djaout si inventa un deserto più umano di quello che punisce la debolezza dell'uomo, il deserto dell'immaginazione infantile in cui l'immensità non atterrisce ma è suolo morbido per l'ambio dei cammelli, l'oasi rigogliosa dell'infanzia, in cui ritrova la purezza dei sogni e delle rêverie di voli e di viaggi.

Tahar Djaout è autore di diverse raccolte poetiche e novelliere ma è alla forma romanzesca che deve la sua notorietà. Nel 1984 infatti riceve il premio della Fondazione del Duca per Les chercheurs d'os, cui seguiranno nel 1987 L'invention du désert e nel 1991 Les vigiles, editi in Francia da Seuil. Proprio quando lo scrittore sembrava destinato ad un sempre più brillante avvenire letterario, Tahar Djaout viene assassinato in un attentato in Algeria nel 1993.

Mariangela Capossela

José Eduardo Agualusa

La congiura

Salvatore Pironti Editore,

Si deve a Livia Apa, curatrice e traduttrice del romanzo, e al piccolo editore napoletano, Salvatore Pironti, se il bel romanzo La congiura del giovane scrittore angolano Agualusa è finalmente pubblicato anche in Italia. Se si fa eccezione per Pepetela (del quale alcuni importanti lavori attendono ancora di essere tradotti), il panorama editoriale italiano è stato sinora piuttosto disattento alle nuove voci della letteratura angolana. La traduzione de La congiura giunge quindi benvenuta, nella speranza che solleciti la pubblicazione nella nostra lingua anche delle altre opere di Agualusa e di altri scrittori angolani della sua generazione. Il romanzo di Agualusa, nato nel 1960 a Huambo, la maggiore città dell'altopiano centrale angolano, e che oggi vive in Europa, si segnala per molti pregi letterari, non ultimo dei quali quello di proporre attraverso un'azione creativa una ri-costruzione del passato della nazione. La vicenda del romanzo si svolge nella capitale Luanda tra la fine dell'800 e il primo decennio del '900, riproponendo una storia delle aspirazioni all'indipendenza di quelle élite angolane, soprattutto creole e urbane, che in quegli anni vedono sgretolarsi la loro posizione e il loro potere a causa dei mutamenti della politica coloniale portoghese. Vittime della retrocessione sociale e di politiche sempre più razziali, quegli strati sociali si pongono alle origini della storia complessa e tormentata del nazionalismo angolano, le cui divisioni ancora oggi producono i loro effetti in una guerra che non riesce a trovare soluzioni politi-

che, che ha distrutto il paese e martoriato la sua popolazione civile.

Il romanzo di Agualusa torna quindi alle origini di questa storia, che l'A. continuerà a riproporre anche nei due lavori successivi, *A Estação das Chuvas* (1995) e *Nação Crioula*, riproponendo una lettura della identità nazionale o, se si vuole, della "angolanità" di grande interesse non solo per il suo valore letterario, ma anche per le sue risonanze storiche e politiche.

Non a caso Agualusa sceglie di ricostruire quelle vicende proponendo una forma letteraria "documentale" e biografica, mescolando figure e fatti storici ai personaggi e alle storie immaginarie. Ancora, l'A. è stato uno dei più attenti riscopritori e lettori della produzione giornalistica e pubblicistica del primo nazionalismo angolano di inizio '900, nonché degli scritti di Mário Pinto de Andrade recentemente pubblicati in Portogallo con il titolo *Origens do Nacionalismo Africano* (Edizioni Dom Quixote).

La produzione letteraria di Agualusa si propone dunque come uno scavo della formazione e costruzione della nazione e della sua identità, della tessitura dei suoi fili come dei suoi strappi e delle sue linee di frattura: le relazioni tra città e campagna, tra la capitale Luanda e le città dell'interno, tra grandi e piccoli centri urbani e le loro rispettive élite politiche e intellettuali, tra la creolizzazione e l'africanità, tra il meticciato e la riproposizione di identità razziali. Relazioni complesse, spesso divisive, che segnano non solo lo sviluppo della storia e della politica del nazionalismo angolano e delle sue diverse componenti, ma anche la scena attuale di un conflitto apparentemente senza fine.

M. C. E.

mostre

Napoli e l'immagine dell'Africa

Il fondo fotografico della Società Africana d'Italia 1880-1940 c.a.

a cura di Silvana Palma
Istituto Universitario Orientale,

Napoli

10-18 novembre 1998

Immagini dall'Africa. Riportano ineluttabilmente all'immaginario esotico della borghesia napoletana di fine '800. Una visione perlopiù costruita, che riflette le aspirazioni espansionistiche verso il continente africano da parte dei ceti intellettuali e imprenditoriali dell'epoca, ma con la quale quegli stessi ceti sono costretti a mediare e lasciarsi influenzare, se non altro, nei propri orientamenti estetici. Sono immagini che colgono in modo particolarmente significativo il contesto storico e culturale di una parte della società napoletana da sempre proiettata verso due universi culturali diversi e per certi versi antagonisti, l'Africa e l'Europa.

Le fotografie esposte nella mostra curata da Silvana Palma sono solo una minima ma rappresentativa parte delle immagini raccolte nell'archivio storico della Società Africana d'Italia (SAI), un sodalizio napoletano sorto inizialmente come "Club Africano" (1880-82), impegnato nella produzione di consenso intorno alle tematiche coloniali in un contesto politico, quello dell'Italia di fine secolo, ancora incerto e riluttante dinanzi all'ipotesi coloniale. Un sodalizio per certi versi eccentrico, scaturito dalle tensioni e aspirazioni dei ceti imprenditoriali e intellettuali napoletani, che assume un ruolo importante nella diffusione del pensiero coloniale, contribuendo fortemente a una prima e appassionata "rappresentazione" dell'Africa nella cultura e nella società italiana dell'epoca.

Nella diffusione delle proprie mire espansionistiche, il sodalizio napoletano trova un prezioso alleato, la fotografia. Rispetto alla parola scritta, il nuovo medium permette di stimolare l'immaginario di un pubblico infinitamente più vasto. Le immagini non solo riescono a documentare per la prima volta una realtà sconosciuta ai più ma, sostituendosi all'esperienza diretta delle cose e del mondo, mutano anche il modo di guardare a queste. Attraverso la messa a punto di un linguaggio visivo specifico ed esteticamente determinato dalla necessità di richiamare l'occhio e di comunicare con immediatezza un messaggio, la fotografia mette in luce una rappresentazione metaforica della realtà fotografata. La foto diventa portatrice di una realtà immaginaria, non necessariamente falsa, ma reale in quanto conosciuta, permettendo di rapportare e orientare le proprie attese verso l'alterità africana.

Ed è proprio questo percorso di lettura delle immagini che si è scelto di privilegiare nell'esposizione fotografica, che suggerisce di puntare sulla serialità delle rappresentazioni che, attingendo a repertori all'epoca ben consolidati, rafforzano e diffondono una precisa imagerie sull'Africa. Sono immagini spesso indifferenziate del continente e dei suoi abitanti, generalmente rappresentati per precise e ricorrenti tipologie: le acquaiole, le pettinatrici, i musicanti, i notabili. I pannelli riflettono sostanzialmente le proiezioni e gli stereotipi prevalenti in Africa, fotograficamente tradotti in stili che attingono per la gran parte a canoni già elaborati e sperimentati in occidente nella ritrattistica, e soprattutto nella foto di genere, che proprio a Napoli ha uno dei suoi centri di produzione più significativi.

Frutto di dieci anni di studio e sistemazione del fondo fotografico della SAI, l'esposizione mette in risalto un metodo storiografico che ha permesso di interpretare ed inserire la fotografia tra le fonti e le testimonianze storiche arricchendone la ricostruzione. Su questo aspetto si sono soffermati, nella presentazione della mostra, i professori Michel Perret, dell'INALCO di Parigi, Alessandro Triulzi, dell'IUO, Giovanni Muto, presidente della commissione Cultura del Comune di Napoli, Alessandra Antinori, del Museo Pigorini di Roma. La discussione ha offerto interessanti spunti di riflessione di natura storica e culturale. Innanzitutto, sulla reazione africana alla tecnologia europea, che mette in luce la

capacità africana di manipolare il pur ineguale rapporto di forze stabilito con la presenza coloniale. Sebbene tutte le fotografie rimandino a un particolare universo simbolico, quello napoletano dell'epoca, in tutte le immagini si può intravedere l'Africa degli africani. Come infatti è stato sottolineato durante la presentazione, la fotografia storica del continente africano va vista come una combinazione di immagine/rappresentazione sull'Africa ma anche dell'Africa. Malgrado la ricchezza di argomenti e di spunti critici e intellettuali stimolati dall'esposizione di una minima parte della documentazione che testimonia la vita e le caratteristiche originali del sodalizio napoletano, una attenta ricostruzione dell'esperienza e dell'opera della Società Africana d'Italia è tuttora mancante. È fuor di dubbio che una delle principali cause di questa lacuna storiografica sia da addebitarsi proprio alla prolungata inaccessibilità delle sue fonti d'archivio.

Marisa Candotti

Immagini e colonie

Bologna,
22 gennaio-13 marzo 1999

La mostra Immagini e colonie propone una lettura critica del nostro passato coloniale e di quanto esso sopravvive nella memoria collettiva attraverso una selezione di documenti e materiali vari: riviste, immagini pubblicitarie, fotografie, giochi, libri di testo, cartoline. Il percorso espositivo include due sezioni che presentano i risultati di una inedita ricerca storica dedicata alla didattica del colonialismo nelle scuole elementari dell'epoca e al rapporto fra Bologna e le colonie. È disponibile un catalogo della mostra.

La mostra è a cura di Regione Emilia-Romagna, Assessorato alla Cultura e Istituto Beni Culturali - Soprintendenza Beni Librari; Comune di Bologna, Centro Amilcar Cabral e Biblioteca dell'Archiginnasio; Centro di Documentazione Tamburo Parlante di Montone (PG)

convegni

Incontro dell'Africa con il Ventesimo Secolo

Una conferenza da sala da ballo
African Studies Association (ASA)

Chicago,
28 ottobre-1 novembre 1998

Il programma della conferenza dell'ASA del 1998 era un libretto di 32 pagine, 20 delle quali erano occupate da annunci pubblicitari e da una mappa della sede della conferenza sul verso di copertina. Giunto in un enorme albergo da 2000 stanze distribuite su quattro torri del centro di Chicago, comincio a leggere il programma dalla fine al principio, la mappa per prima: «East & West Tower Ballroom levels» si legge sul retro, seguito da diagrammi di piani con stanze e sale chiamate Hong Kong, San Francisco, Costa d'Oro, Donne, Uomini o Sala Colombo. Sale da ballo per una conferenza ed alcune altre per donne e uomini.

Sale da ballo: tento di non essere sorpreso e ricordo a me stesso della grande scala secondo cui tutto sembra dilatarsi negli Stati Uniti se sei un viaggiatore di primo pelo in questo paese, come io sono.

Sale da ballo, coperte da spessi tappeti da una parete all'altra. Nella hall all'ingresso un pianoforte automatico ed una fontana enorme. Non è certamente l'ambiente cui sono abituato per conferenze e quant'altro. La maggior parte degli altri partecipanti sembra essere a suo agio ed io incontro colleghi che mai prima avevo visto in abiti così eleganti, e mantengono questo abbigliamento da ballroom-business per tutta la durata della conferenza. Mi rammento di ciò che Jean Camroff disse una volta sui

contesti spaziali: «Questi sono di per sé i maggiori mezzi di comunicazione di massa per la socializzazione, che invisibilmente accordano menti e corpi di quanti li popolano secondo la loro logica intrinseca». Sale da ballo.

La mappa nel programma è seguita da un annuncio pubblicitario di "mappe etniche (tribali)" ed uno è intitolato "la vera Africa", basata sul "disegno originale di George Peter Murdock". E che sarebbe mai un disegno originale per la vera Africa?

Ce n'è un altro: «Try Africa» ("Prova l'Africa") che offre "le più basse tariffe aeree". Potrei tentare Windhoek per \$1190 e "provare" la mia "vera" famiglia africana. È evidente che ho a che fare con le realtà di Chicago.

Altri annunci: "Nike Centre for Art & Culture in Nigeria", "University of California Press", "The Journal of African History", "Cambridge Presents", "Zulu Woman" presto in arrivo, "Risparmia fino all'80% alla nostra bancarella", e così via. Affare e prestigio, attorno a questo business degli studi africani. Mellen Press chiede: «Lavori su un manoscritto che intendi pubblicare?» Mi chiedo se sono dei concorrenti della nostra Basel Namibia Studies Series di P. Schlettwein, appena lanciata e che i miei colleghi di Basilea ed io vogliamo pubblicizzare a Chicago.

Segue l'indice di 51 espositori e di circa 800 partecipanti: al mio istituto tocca la postazione 712-A, proprio vicino ai rappresentanti della Clarke's Bookshop di Città del Capo (eccellente, questo darà lustro al nostro stand), il mio nome è incluso ed è scritto correttamente. Ma dove sono i nomi dei Comaroff? Non sono forse loro di Chicago? Segue una lista dei patrocinatori: Ghana Studies Council, Mande Studies Association, The Women's Caucus, Electronic Technology Group, Gays & Lesbians in African Studies, ecc. E, finalmente, il programma.

Domenica, 2.00 (p.m) - 4.00 (p.m): Tavola rotonda sulle donne: Scrittura in Africa; Produzione e rappresentazione: teatro e cinema africano; Africa globale ed agende occidentali; Economie di guerra e strategie di ricostruzione in Africa australe; Rischiando la morte, questione di sopravvivenza: sesso, lavoro, religione e stato in Africa, ecc. Salto a pagina 6: «Come leggere il programma: temi e tavole rotonde per il programma di questo anno sono stati raggruppati in 20 sezioni». Seguono chiarimenti, elenchi e 177 sessioni fra temi e qualche tavola

rotonda, e ciascuna prevede una media di quattro contributi. Questo fa 700 interventi in quattro giorni. E questo è quello per cui sono venuto? E come puoi fare una rassegna per una conferenza di queste proporzioni? Come puoi individuare argomenti centrali, temi e problematiche relative? Come esaminare il tema della conferenza? Il suo presidente, lo scrittore e filosofo del Malawi Paul Tiyambe Zeleza, nel suo discorso di benvenuto stampato all'inizio del programma recita: «Il tema di questa conferenza (...) offre alla comunità degli africanisti l'opportunità di fare un'attenta valutazione intellettuale, un anno prima della chiusura di quello che è stato un secolo tumultuoso, dalle trasformazioni salienti che tanto l'Africa che lo studio dell'Africa hanno subito, e riflettere sulle prospettive del ventunesimo secolo». Parole coraggiose, di vero impatto. Non ho alcun interesse in tali costruzioni e tutti quelli coi quali ho parlato ne avevano quanto me. Perché un tema per qualcosa come 700 argomenti?

Voletè le mie impressioni? Quelle suscitate dalle sezioni alle quali ho partecipato? Qualcuno è interessato alle questioni namibiane? Sorprendentemente, la conferenza offre 11 interventi sulla Namibia, al che guardo come ad un altro segno del dinamismo dei recenti studi relativi alla Namibia. Di qui la *Basel Namibia Studies Series*.

Qualcuno è interessato alla concettualizzazione dello spazio? Circa 10 sessioni indagano sul problema ed io rapidamente mi rendo conto che questi avrebbero potuto essere coordinati in modo tale da permettere una certa coerenza e, di fatto, quell'«attenta valutazione» di cui sopra. Per fortuna le discussioni sollecitate dal mio intervento sulla costruzione di spazio e potere nella Namibia pre-coloniale, e la discussione sugli altri due contributi della sessione ci offrono almeno quello: una discussione eccellente. Ma sono davvero venuto a Chicago per quest'incontro?

Lasciatemi dire in tutta franchezza che la conferenza mi è piaciuta per ciò che era: un'adunata di amici e colleghi, molti dei quali non vedevo da tempo, ed alcuni che, pur visti di recente, mi fa sempre piacere incontrare. Mi ha divertito poter parlare a colleghi che non ho mai incontrato prima, ma che conoscevo da anni, e quelli dei quali non ho mai sentito o letto nulla. È stato piacevole muoversi da una sezione per scivolare nella successiva e mi sono divertito con tutte quelle discussioni picciole che sono poi l'es-

senza di queste conferenze e per le quali le sale da ballo sono fatte appositamente. E poi mi sono divertito tremendamente anche solo ad osservare ciò di cui la gente ha parlato e come, quel parlare in un'arena che ci ha resi tutti pubblicamente persone-fonti. Le sale da ballo sono fatte per inscenare illusioni.

In realtà sono rimasto impressionato proprio da quello cui la maggior parte di miei colleghi non ha pensato affatto, incontrare quelle persone dalle quali la nostra ricerca dipende davvero: i bibliotecari di cose africane. Le loro riunioni, ospitate in un edificio diverso e che si supponeva sarebbero stati incontri di valenza squisitamente interna, hanno trattato problematiche vitali come la realizzazione di microfilm, la conservazione, l'organizzazione di indici ed abstract, parole chiave di ricerca multilingue, composizione ed aggiornamento di opere di riferimento generale, ecc. Le loro riunioni erano vere e propri laboratori e le tematiche trattate, la loro determinazione ed entusiasmo hanno dato quello di cui le sale da ballo mancavano. Sono stato irritato dalla cattiva presentazione della maggior parte dei contributi che ho ascoltato, la mancanza di materiali figurativi durante le presentazioni, la noncuranza cronologica e, soprattutto, l'audacia di non pochi fra i ricercatori nel parlare semplicemente in monologhi non strutturati e, con ciò, arrogandosi il diritto di stroncare sul nascere ogni discussione. La loro arroganza era un'ovvia conseguenza della trovata delle sale da ballo.

Va da sé che studenti e quanti avrebbero potuto controllare un tale comportamento erano assenti dalla scena. Ho pensato a ciò che sarebbe potuto accadere se fossero intervenuti quegli studenti dell'Università di Berkeley che avevo visitato prima di arrivare a Chicago e che avevano inscenato una dimostrazione d'affirmative action. Io, per parte mia, mi sarei aspettato almeno uno spiraglio su tali problemi, sull'affirmative action negli Stati Uniti o nelle università sudafricane, o sugli scambi di programmi tra le istituzioni del nord e del sud. Non c'è stata occasione né formale né informale di discutere di questi problemi vitali. Sì. Una conferenza da sala da ballo.

Dag Henrichsen.

Il sentiero di Sigma

Il sentiero di Sigma: conoscenza e segreto nel culto delle maschere del Ghana è il tema della conferenza che Cesare Poppi ha sviluppato giovedì 19 novembre presso il Centro Amilcar Cabral di Bologna e, pochi giorni prima, presso l'IsIAO a Roma.

Il professor Poppi, docente di arte africana presso il Sainsbury Centre for Visual Arts di Norwich (University of East Anglia, UK) ha condotto approfondite ricerche sul campo sui culti d'iniziazione di alcune popolazioni della zona voltaica (etnie del gruppo burunsi, tra cui i waga-la) e sul significato delle maschere Sigma. Maschere e riti che vengono tramandati di generazione in generazione, in quanto espressione necessaria a rendere manifesto quanto altrimenti sarebbe difficile esprimere: gli spiriti della foresta, una categoria ben nota e pressoché onnipresente in molte zone dell'Africa.

Sigma è l'entità che viene dagli spiriti della foresta e i cui segreti sono noti solamente agli anziani di villaggio e, in vari gradi, agli iniziati ai culti delle relative maschere. Le maschere Sigma, come riporta la tradizione, "conoscono tutto": passato, presente e futuro; possono vedere qualsiasi cosa e intervengono tra i vivi per sanzionare i comportamenti. Ma quali aspetti peculiari del sociale evidenzia un'analisi dei culti mascherati in relazione all'aura di segretezza che circonda la conoscenza iniziatica?

Lungi dal presentare un tema complesso come semplice curiosità etnografica, l'interessante chiave di lettura fornita dal professor Poppi mette in luce il nesso tra conoscenza, segretezza e ritualità in quanto espressione di una particolare strategia di comunicazione. Strategia che rivela degli aspetti fondamentali dell'ordine politico e sociale: il sentiero di Sigma, infatti, è un potente mezzo che ordina i rapporti di forza all'interno del villaggio e dunque configura e consolida la stessa gerarchia sociale. Conoscenza e segretezza, in una parola, sono elementi che non solo vivificano e rinnovano continuamente la "tradizione" ma, prima ancora, categorie strategiche e strumenti efficaci che, col tramite dei riti di passaggio e di spaventevoli mascherate notturne, perpetuano il legittimo fondamento dell'autorità.

Eriberto Eulisse

AEGIS. Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies.

Istituto Universitario Orientale
Napoli, 9-10 ottobre 1998

Si è svolto a Napoli un incontro del gruppo di studi interdisciplinari Africa-Europa (AEGIS), il network in scienze sociali e umane che unisce i Centri di studi africani di Barcellona, Bayreuth, Bordeaux, Bruxelles, Copenaghen, Leida, Lisbona, Londra, Napoli e Uppsala.

Nel corso dell'incontro si è discusso di come sviluppare nel futuro le attività del network, ponendo in primo piano alcuni aspetti ritenuti prioritari. Fra questi in primo luogo la necessità di rafforzare la collaborazione fra i diversi istituti aderenti al network e di realizzare momenti di studio e incontro a cui possano partecipare studiosi e studenti europei e africani (summer school e corsi intensivi di studio).

Inoltre il network intende promuovere scambi di pubblicazioni e informazioni sia al proprio interno sia verso l'esterno. Da questo punto di vista si procederà alla pubblicazione di materiale informativo del network e alla realizzazione di un sito web che potrà consentire di diffondere le iniziative di AEGIS e di incrementare rapporti e scambi con altri centri di studio, documentazione e ricerca. Si è infatti ribadita l'importanza di definire strumenti idonei a garantire e valorizzare una stretta e costante cooperazione con altri istituti europei e soprattutto africani, con anche lo scopo di favorire l'interscambio di idee e la conoscenza delle iniziative di studio e ricerca del settore africanistico.

Afriche e Orienti intende creare un archivio e fornire informazioni su tesi di dottorato e di laurea vertenti su temi di interesse della rivista inerenti all'Africa e al Vicino Oriente, che risultino presentate o discusse a partire dall'anno accademico 1997/98. Si invitano i lettori e le Facoltà interessati a darne notizia seguendo lo schema della segnalazione che segue. Delle tesi pervenute verrà pubblicata una scheda riassuntiva.

Elena Noacco, La lotta anti-apartheid e i movimenti studenteschi in Sudafrica (1972-1976),

Tesi di Laurea in Storia e Istituzioni dell'Africa, Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Scienze Politiche.

Relatore: Prof. A. Caioli.

A. A. 1997-98, pp. 159

L'elaborato si compone di otto capitoli e di un'ampia bibliografia (pp. 150-159).

Indice:

Introduzione; (cap. 1) Apartheid: teoria e pratica di un progetto d'organizzazione sociale; (cap. 2) Il fronte d'opposizione africano: formazione delle principali organizzazioni politiche e sindacali; (cap. 3) L'educational Planning del National Party; (cap. 4) I movimenti studenteschi; (cap. 5) Il movimento della Black Consciousness; (cap. 6) Azione e repressione: le organizzazioni studentesche nelle scuole superiori; (cap. 7) Il "Regime Vorster" e le proteste di massa: studenti e lavoratori; (cap. 8) La rivolta di Soweto: i fattori della rivolta; Conclusioni.

Fonti:

I testi e le pubblicazioni periodiche e di propaganda sono stati consultati per la maggior parte a Londra presso la British Library, la biblioteca della School of Oriental and African Studies e l'Institute of Commonwealth Studies, mentre, in Italia, sono state visitate le biblioteche del Centro Amílcar Cabral di Bologna, dell'Ipalmio, dell'IslAO e della Fondazione Lelio Basso di Roma. Poche informazioni verificate sono state desunte da alcuni

Associazione Bambaràn

L'Associazione Bambaràn (dal nome della stoffa che le madri africane usano per portare i loro bimbi sulla schiena) è nata a Bologna nel 1994, dall'incontro di un gruppo di famiglie italo-africane. È di quello stesso anno la pubblicazione del volume *Lui, lei, noi* (ed. EMI) che raccoglie testimonianze ed immagini relative all'esperienza di alcune famiglie italo-africane. Con la creazione di un Centro interculturale per bambini e le loro famiglie, nel 1995, si è inteso allargare l'ambito essenzialmente biculturale dell'Associazione, non soltanto per contribuire ad affrontare i disagi che la lontananza dal proprio paese spesso implica, ma anche e soprattutto per favorire un incontro interculturale ed intergenerazionale al contempo, impostando assieme un discorso d'educazione alla mondialità. L'ambiente caldo ed accogliente del centro, dotato di uno spazio-gioco, di una biblioteca, fornita di numerosi testi in lingue straniere o bilingui, nonché le numerose iniziative anche miranti alla formazione di mediatori culturali e di altri operatori nel settore, grazie alla collaborazione con le realtà istituzionali locali, favorisce l'interazione con la città e la regione