Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE

Ciclo 35

Settore Concorsuale: 10/E1 - FILOLOGIE E LETTERATURE MEDIO-LATINA E ROMANZE

Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN/08 - LETTERATURA PORTOGHESE E BRASILIANA

APORIE DEL RITORNO: LA TRASMISSIONE INTERGENERAZIONALE DELLA MEMORIA TRAUMATICA NEL SUD GLOBALE DI LINGUA PORTOGHESE

Presentata da: Rebecca Bentes Saldanha Pereira

Coordinatore

Luca Jourdan

Supervisore

Roberto Vecchi

Esame finale anno 2023

Abstract

Questa tesi è un indagine sulla memoria del *retorno* a partire da una prospettiva critica che assume il "sud globale di lingua portoghese" come spazio storico e concettuale di riferimento. L'esplorazione tenta di rendere conto delle contraddizioni associate al movimento migratorio innescato dal processo violento di decolonizzazione dell'Africa portoghese, assumendo come problematico il tentativo di riconoscere una singolarità alla colonizzazione promossa dal Portogallo in Africa.

La struttura teorica si basa sull'interazione tra due direttive critiche, l'*Atlântico sul* — inteso sopratutto come spazio in cui si articola la "specificità" del colonialismo portoghese —, e la memoria del *retornado* in quanto soggetto indefinibile se non a partire da una serie di aporie che caratterizzano la sua memoria come contemporaneamente coloniale e post-coloniale. La valorizzazione dell'Atlantico di lingua portoghese in quanto spazio coloniale in cui l'egemonia è segnata da una componente meridionale tenta di configurarlo uno come spazio critico proprio. Mostra, da un lato, l'inadeguatezza dell'epistemologia coloniale nell'inquadrare le identità ricorrendo ad un sistema dicotomico, dall'altro, espone un problema. Il superamento del binomio che separa e contrappone soggetti e spazi legati da un rapporto conflittuale (il colonizzatore e il colonizzato; il nord e il sud; il centro e la periferia), erode anche la linea di confine che definisce la relazione coloniale. In particolare, il riconoscimento di una prossimità che avvicina il colonizzatore al suo colonizzato, nel caso portoghese, rischia di affermare implicitamente l'idea di assenza di asimmetrie nella società coloniale, distorcendo la memoria legata ad una realtà violenta e razzista a favore di un'immagine positiva sostenuta da una (persistente) ideologia luso-tropicale.

Le memorie dei *retornados*, oggetto della ricerca, si riferiscono ad un gruppo estremamente eterogeneo e la cui diversità compositiva è in realtà elusa dal termine improprio di "retorno". La loro elaborazione tiene conto non soltanto delle differenze interne al contingente che si è spostato dagli ex-territori coloniali verso il Portogallo, ma anche della natura conflittuale di una memoria contemporaneamente traumatica e nostalgica, che convoca spazi, tempi e prospettive di generazioni diverse. L'esperienza di fuga violenta dall'Africa vissuta dal *retornado*, soggetto in transito dal contesto africano in lotta per l'indipendenza a quello portoghese in fase di ridefinizione democratica e anti-coloniale, contravviene alla costruzione dell'immagine positiva della colonizzazione portoghese in quanto paradigma "examplar" dei rapporti coloniali. Al contempo, però, l'impossibilità di operare una sintesi delle componenti dialettiche alla base della sua identità coloniale e postcoloniale, di vittima della decolonizzazione e di beneficiario del sistema coloniale, associa il problema di definizione ad una questione etico-politica.

Nella cornice caotica determinata dalla decolonizzazione, l'emarginazione delle memorie del *retornado* e la sovrapposizione semplicistica della sua figura al ruolo del "colonizzatore" esclude la popolazione nera e africana in arrivo dalle ex-colonie, producendo una memoria pubblica non problematica sul passato coloniale. Negli anni successivi alla *Revolução dos cravos*, la narrativa ufficiale favorisce l'idea di "adaptação" e "integração" del migrante portoghese attingendo da un linguaggio mitologico e luso-tropicale. Il *Luso-tropicalismo*, premessa ideologica che legittima la presenza portoghese in Africa, costituisce pertanto un'eredità persistente nei discorsi

riferiti al passato, nella memoria familiare e nelle narrative contemporanee.

La precoce appropriazione del "multiculturalismo" da parte dell'ideologia coloniale dell'*Estado Novo* portoghese descrive una dinamica di potere propria che caratterizza la storia e la geopolitica dell'*Atlântico sul*. Questa consiste nella capacità del Portogallo, paese promotore di un "colonialismo subalterno" (Santos: 2006) di sfruttare il piano simbolico per compensare una modernità deficitaria e per giustificare il razzismo coloniale.

Il riscatto delle memorie associate al *retorno* consente di recuperare la violenza come componente costitutiva della realtà coloniale ma anche di rivelare le dinamiche che permettono il suo occultamento. La tesi assume il passato come oggetto di una negoziazione costante tra generazioni che interessa la dimensione pubblica e quella privata. L'esplorazione della "soffitta" — assunta come metafora della memoria familiare, latente, custodita nello spazio intimo, domestico (Assmann: 2002) — accompagna quella dell'archivio pubblico, inteso come dimensione processuale e di indagine etnografica (Stoler: 2009). L'analisi dell'archivio in quanto espressione della narrativa istituzionalizzata e della memoria associata alla dimensione domestica come manifestazione della mitologia familiare, riflette il tentativo di stabilire un dialogo tra storia e memoria superando la logica di antitesi che tradizionalmente le contrappone.

In particolare, il ricorso al concetto criticamente problematico di "postmemoria" (Hirsch: 1997) permette una riconfigurazione del rapporto con il passato in funzione di un'idea di "eredità come compito" assunto nel presente (Derrida: 1994) dalla generazione priva di esperienza diretta. La possibilità di "salvare" il passato dalla progressiva scomparsa dei testimoni, tuttavia, comporta anche un rischio di abuso ideologico connaturato al processo di interpretazione e alla trasmissione della memoria. Nel caso in esame, la traduzione delle memorie coloniali sul *retorno* dallo spazio intimo della soffitta alla dimensione del dibattito pubblico rivela l'occultamento del razzismo come parte della dimensione intima in cui il "colonizzato" e il "colonizzatore" interagiscono ma, al contempo, mostra l'integrazione tra la costruzione della mitologia familiare e l'adozione del discorso lusotropicale. La denuncia dei traumi familiari associati al *retorno*, insieme all'indecifrabilità del *retornado*, comportano il rischio di sanzionare la violenza coloniale negando la responsabilità collettiva riferita all'esperienza coloniale portoghese in Africa.

Questa tesi si struttura in quattro parti. Nel primo capitolo, dopo un breve esame sulla categoria "Atlantico", ci si sofferma sull'esperienza di colonizzazione portoghese nell'*Atlântico sul*. Quest'ultimo è assunto come categoria critica che consente di pluralizzare lo spazio atlantico e di interpretare il colonialismo portoghese alla luce della fragilità ontologica del Portogallo, considerando però le "perturbazioni" che essa comporta nel processo di inquadramento critico della relazione coloniale.

Il capitolo due si sviluppa attorno alla costruzione della narrativa "contro-egemonica" alla luce della relazione antinomica tra storia e memoria e tra spazio pubblico e privato. Adottando la categoria di *implicated subject* formulata da Michael Rothberg (2019) si tenta di articolare una critica dell'archivio coloniale a partire dall'analisi di una memoria privata. La riflessione, costruita attorno alla fotografia che ritrae mio padre durante le celebrazioni per il *Dia da Raça* a Lourenço Marques (capitale del Mozambico coloniale) è un tentativo di elaborare la mia post-memoria

esplicitando il coinvolgimento familiare nel sistema coloniale portoghese in Africa.

Il terzo capitolo ricostruisce da un punto di vista storico alla traiettoria migratoria dei portoghesi verso l'Africa e problematizza il *retornado* come termine improprio nel descrivere i percorsi plurali associati alla diaspora della decolonizzazione. La ricostruzione della spettrografia di (post)memoria sul *retorno*, partendo dall'analisi della produzione memorialista degli anni Settanta e Ottanta, rivela la problematica permanenza di spettri coloniali, configurando una memoria contemporaneamente coloniale e post-coloniale.

Nel quarto capitolo, la presentazione della metodologia adottata per il lavoro di campo svolto a Lisbona precede la rielaborazione delle testimonianze orali raccolte nel *Bairro Cor-de-rosa*, quartiere periferico che ha accolto parte della popolazione proveniente dagli antichi territori imperiali durante gli anni della decolonizzazione.

Si presenta, in sintesi, il tentativo di configurare i termini di una questione post-coloniale portoghese dai contorni opachi. Questa tesi approda ad una conclusione aperta, articolata sul rischio sempre presente di appropriazione delle categorie critiche post-coloniali da parte dell'ideologia egemonica. Dall'esplorazione del "sud globale di lingua portoghese" emerge non solo il carattere inter-dipendente dei concetti di "subalternità" e di "egemonia", ma il problema decorrente dalla coesistenza di elementi diversi nella stessa soggettività storica, che rende più complesso il tracciamento della violenza. Attraverso le (post)memorie (post)coloniali — oggetti controversi, traumatici, nostalgici e non circoscrivibili —, la denuncia del razzismo in quanto eredità permanente e la riconfigurazione dell'archivio coloniale costituiscono operazioni possibili, necessarie, ma non per questo scontate o prive di rischi.

INDICE

INTRODUZIONE……1

CAPITOLO 1

1.1 Uno spazio coloniale, storico e concettuale: alcune considerazioni preliminari sulla categoria "Atlantico"……..20

1.2 L'*Atlântico sul*: formazione storica e traiettorie mitologiche……..34

1.3 Una "eccentricità fragile". Il potere coloniale nel sud globale di lingua portoghese……..……49

1.4 L' "inter-identità" luso(a)tipica e l'ideologia lusotropicalista nell'impero portoghese in Africa……..……60

1.5 La fine dell'esperienza atlantica. La decolonizzazione, la *Revolução dos cravos* e l'emarginazione delle memorie coloniali …….……71

1.6 Nuovi spazi atlantici. la Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese e l'immaginario della *Lusofonia*……81

CAPITOLO 2

2.1 Oltre la dicotomia "lusotropicale". Il *retorno* e la rilettura dell'archivio coloniale portoghese……..89

2.2 La costruzione dell'archivio e il potere "archeontico"…….. 103

2.3 Lo spazio archivistico tra dimensione pubblica e privata……..111

2.4 Luoghi della memoria, luoghi del trauma. La "soffitta" come metafora della memoria familiare……124

2.5 La trasmissione intergenerazionale della memoria traumatica: le aporie della postmemoria……135

2.6 La postmemoria e la costruzione della testimonianza attraverso la fotografia. Alcune considerazioni critiche……..145

2.7 Re-immaginare l'archivio coloniale attraverso la fotografia privata. Un caso di *implication* e di postmemoria attorno al *Dia da Raça*……159

CAPITOLO 3

3.1 Le diaspore post-coloniali: aporie del *retorno* portoghese…….181

3.2 Flussi: la migrazione dei portoghesi in Africa e le relazioni inter-etniche nell'*Ultramar*……198

3.3 Reflussi: i *retornados* della decolonizzazione portoghese…….211

3.4 Né perpetratori, né vittime. Le memorie traumatiche dei *retornados* tra rivendicazione e nostalgia……221

3.5 Spettri del *retorno* e spettrografie di postmemoria. Il *Lusotropicalismo* come "ancestral subtext" e il tema della colpa coloniale……..236

CAPITOLO 4

4.1 Presentazione del lavoro di campo nel *Bairro Cor-de-Rosa*: contesto e metodologia…….248

4.2 Testimonianze: memorie e post-memorie del *retorno*……258

- Mateus. "Uma maneira de voltar"……258
- Maria. "O saber não ocupa lugar, com todo o saber ocupa-se o mundo" ……268
- Wanda. "Lembro-me que íamos apanhar flores"……..275
- José. "É um bocado complicado quando me perguntam: tu és de aonde?"……..282
- Paula. "Nunca tinha visto um negro!"……..290
- Tiago. "Então, o que é que sou eu? — Disse: 'luso-africano' , e soou-me tão bonito"……297
- Alice. "Em Moçambique ninguém me chamou de preta"…….303

• Luisa. “Para mim Moçambique foi mágico”…….310
• Luis Carlos Patraquim. “Há uma vida, uma gramática, de que as pessoas nem têm consciência mas que está ali”……315

CONCLUSIONI

4.3 Le (post)memorie del *retorno.* Una “contro-narrativa” controversa nel sud globale di lingua portoghese…….326

BIBLIOGRAFIA……..…346

Introduzione

Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata della loro origine, ma la discordia delle altre cose, il disparato.

Michel Foucault (1978: 32)

A vivere altrimenti, e meglio. Non meglio, più giustamente. Ma con loro. (...) E questo essere-con gli spettri sarebbe anche, non soltanto ma anche, una *politica* della memoria, dell'eredità e delle generazioni.

Jacques Derrida (1993: 4)

Questa ricerca si struttura a partire da due categorie analitiche principali inquadrate all'interno di una dinamica relazionale produttiva. La prima dorsale critica è rappresentata dall'*Atlântico sul* che, oltre a fornire coordinate spaziali e temporali multiple entro le quali si articola l'esperienza coloniale mediata dalla soggettività portoghese, contribuisce, nella sua valenza concettuale, all'analisi della celebrata e criticata "Lusofonia". Quest'ultima viene intesa come un universo di eredità simboliche e materiali legate al tempo coloniale, interrogate a partire da una (ri)elaborazione delle memorie (post)coloniali, plasmate dalla lingua portoghese e originate nel contesto di esercizio di un colonialismo che, con una definizione più figurale che storica, si potrebbe definire "eccentrico per difetto" (Naro et alii: 2007;Vecchi: 2008; Santos: 2006).

Tenendo conto delle conseguenze derivate da dinamiche storiche che hanno contribuito alle trasformazioni dello spazio transoceanico tra Portogallo, Africa e Brasile (Alencastro: 2000; Almeida: 2000; Da Costa e Silva: 2003), la prospettiva teorica incorpora, come secondo punto critico, la dimensione della memoria traumatica in quanto campo di interrogazione del passato comune, alla luce della "tensione dinamica" (Traverso: 2003) che il procedimento di ricostruzione storica instaura con i meccanismi soggettivi della rievocazione.

In particolare, il lavoro rivolge l'attenzione all'ultima fase dell'esperienza coloniale in Africa, oggetto tanto eterogeneo quanto lacunoso di un'indagine storiografica ad oggi incompleta e frammentata. Come cifre imprescindibili dello spazio atlantico di lingua portoghese, il colonialismo, la guerra coloniale e la tardiva, mai veramente conclusa, decolonizzazione**,** costituiscono fenomeni cruciali per la riflessione (Alexandre: 2017; Castelo et alii: 2012; Costa Pinto: 2001). Il riconoscimento dell'indipendenza delle colonie da parte del Portogallo sancisce su un piano formale la decolonizzazione come fenomeno storico associato alla fine di un tempo, il tempo coloniale. E tuttavia, specie alla luce delle permanenze legate al contesto coloniale — una fra tutte, il razzismo strutturale che investe le ex-metropoli e le ex-colonie —, la decolonizzazione è intesa molto più come un processo di dis-articolazione non conclusa delle pratiche materiali e simboliche che la associano non tanto (o non solo), alla fine del tempo, apocalittico ed escatologico, ma ad un tempo ancora aperto, prolungato e messianico, il tempo della fine (Vecchi: 2016).

La prospettiva si rivolge al contesto della ex-metropoli portoghese e a quello dei territori che questa ha colonizzato, provando a cogliere le dinamiche di contrappunto che hanno caratterizzato l'*Atlântico sul*, uno spazio problematicamente "meridionale", plasmato dalla lingua portoghese e

dalle pratiche coloniali promosse da un paese "periferico" in Europa come il Portogallo. L'Atlantico, in quanto dimensione storica, geopolitica ma anche concettuale, riflette una realtà disomogenea e non circoscrivibile che sfugge alla sua stessa normatività, suggerendo come l'analisi della modernità debba costruirsi a partire dalla relazione tra spazi oceanici che si definiscono in quanto paradigmi differenziati.

Oltre a favorire la dinamica di relativizzazione dell'Atlantico nero (Gilroy: 1993), la valorizzazione dell' *Atlântico sul* in quanto dimensione storicamente più marginale, permette di osservare le articolazioni plurali del razzismo. Quest'ultimo, nel contesto di colonizzazione portoghese, non è meno violento ma più informe e dipendente da una condizione di subalternità che, all'interno dell'asimmetria coloniale, accomuna problematicamente l'identità del colonizzatore a quella del colonizzato[1] (Santos: 2006).

Articolandosi su una linea critica post-coloniale che interroga i suoi stessi limiti concettuali (Hall: 1996; McClintock: 1995) questa riflessione tiene conto dei problemi derivati dalla persistenza di un sistema di produzione eurocentrico della conoscenza e interroga il potenziale di memorie marginali come testimonianza di visioni alternative e campo in cui è possibile riconfigurare i termini della resistenza epistemologica, quest'ultima pensata in funzione di una possibile pedagogia della memoria che ha per oggetto la trasmissione del passato traumatico a generazioni "in debito" di esperienza diretta.

Il dibattito pubblico sugli eventi che hanno segnato il recente passato africano e portoghese, indissociabile da una riflessione formulata dentro un orizzonte tanto critico quanto politico, risente di una storiografia che, ancora incapace di valorizzare prospettive legate a gruppi eterogenei, non sviluppa un linguaggio comune di discussione (Stern: 1992, 7) in grado di tradurre la pluralità di significati ascrivibili alla fine del colonialismo in quanto fenomeno dalle molteplici conseguenze.

D'altra parte, l'ipertrofia della memoria sulla guerra coloniale e sul *retorno* —, eventi la cui portata va molto aldilà della fine formale della presenza portoghese nell' *Ultramar* —, solleva interrogativi su questo contesto post-coloniale e sulle relazioni che lo attraversano. La traiettoria descritta dal *retorno* riafferma problematicamente una concezione eurocentrica della geografia globale, limitandosi a descrivere il movimento di quei portoghesi di prima generazione "di ritorno" in Portogallo a causa della decolonizzazione dei territori africani. Il termine esclude così i percorsi eterogenei di soggetti la cui identità è figlia di una densità di tempi e spazi non riducibili al contesto europeo o africano ma ad una dimensione geografica, storica e culturale problematicamente fratturata, mista, de-costruita e ri-costruita dalle dinamiche della guerra e dalle conseguenze della fine (ancora aperta) dell'esperienza coloniale.

La natura dei percorsi individuali e collettivi veicolati dalle memorie coloniali, si scontra

[1] Come chiarisce Boaventura de Sousa Santos riferendosi al caso portoghese, la prossimità tra il colonizzatore e il colonizzato complica la costruzione dell'Alterità: "o 'outro' colonizado pelo colonizador não é totalmente outro em relação ao 'outro' colonizado do colonizador. Ao contrário do pós-colonialismo anglo-saxónico, não há um outro. Há dois que nem se juntam nem se separam. (…) O outro-outro (o colonizado) e o outro-próprio (o colonizador enquanto ele próprio colonizado) disputam na identidade do colonizador a demarcação das margens da alteridades mas, por assim dizer, a alteridade está neste caso dos dois lados da margem (Santos: 2006, 228).

con l'utilizzo persistente di categorie legate ad una cartografia "abissale"[2] che approfondisce l'asimmetria epistemologica tra spazi e identità interconnessi (Boaventura: 2006), come nell'uso di binomi che oppongono nettamente la "metropoli" alle "colonie" e il "colonizzatore" al "colonizzato".

Al centro della riflessione si colloca l'eterogeneità di esperienze veicolate da una memoria plurale, concepita sia come terreno di disputa identitaria, sia come strumento di sovversione della visione eurocentrica — monolitica ed escludente — a cui si oppone una denuncia del potere coloniale esercitato nelle forme della violenza epistemica (Barghava: 2013; Mbembe: 2001; Meneses: 2018).

Il lavoro di recupero e di valorizzazione delle memorie si inquadra all'interno di una riflessione sul rapporto complesso, e per niente scontato, tra le categorie di storia e di memoria. Sebbene condividano il medesimo obiettivo, ovvero, l'elaborazione del passato, i presupposti, le modalità e, per certi versi, la vera e propria cifra stilistica della memoria e della storia, rispecchiano percorsi distinti ma tangenziali.

La costruzione della *coscienza storica,* intesa come il risultato di un movimento integrato tra il procedimento storico che impone il suo sguardo universale e razionale sul passato, e l'elaborazione qualitativamente soggettiva e introspettiva della memoria (Traverso: 2003), tenta di mantenere la pluralità delle prospettive, di sfruttare l'inconciliabilità di narrazioni che contribuiscono ad una visione sfaccettata e non gerarchica delle memorie, seguendo la linea irregolare e genealogica di ricostruzione del passato (Foucault: [1969] 1996).

L'obiettivo non è la costruzione di una sintesi, che tenderebbe ad omogeneizzare le esperienze in funzione di una visione che ingloba senza distinzioni, ma una dialettica di riformulazione del passato in de-costruzione, capace di individuare negli scarti differenziali originati dalla memoria eterogenea, un campo polarizzato in cui la coscienza storica può (ri)prodursi continuamente, e principalmente, come coscienza critica.

Sebbene la dimensione della memoria identifichi un "cantiere aperto" (Traverso: 2003, 18), investito da un ri-uso incessante che convoca sempre il rischio di abuso, essa rappresenta uno strumento e un oggetto irrinunciabile per l'indagine storiografica. Esiste una conoscenza affettiva del passato, qualitativamente molto diversa dalla ricostruzione originata dallo sguardo obiettivo dello storico. Essa interseca il piano del significato che il passato riveste per il presente, estendendo l'interrogazione alle modalità e al valore dei processi di preservazione dell'esperienza attraverso la testimonianza, considerando, in particolare, i risvolti legati alla frattura epistemologica originata dai traumi del XX secolo, che impediscono di interiorizzare linearmente il passato in epoca contemporanea e accentuano la crisi dell'interpretazione dell'esperienza (cfr Benjamin: 2018).

---

[2] Si tratta di una costruzione selettiva del sapere che esclude epistemologie non corrispondenti al pensiero occidentale e che produce "non-esistenze". Secondo Boaventura de Sousa Santos, tale produzione selettiva è alla base del pensiero occidentale moderno: "Modern Western Thinking is an abyssal thinking. It consists of a system of visible and invisible distinctions, the invisible ones being the foundation of the visible ones. The invisible distinctions are established through radical lines that divide social reality into two realms, the realm of "this side of the line" and the realm of "the other side of the line". (…) The divisions is such that "the other side of the line" vanishes as reality, becomes nonexistent and is indeed produced as nonexistent. Nonexistent means not existing in any relevant or comprehensible way of being. (…) What most fundamentally characterises abyssal thinking is thus the impossibility of co-presence of the two sides of the line (Santos: 2014, 188).

L'allargamento dell'orizzonte storico e critico sul passato coloniale attraverso la memoria va nella direzione di un recupero possibile di epistemologie non-eurocentriche e traduce l'urgenza di riconoscere e interrogare le eredità vive, quelle del nostro tempo, legate al colonialismo. Le memorie plurali veicolate da visioni periferiche, forniscono un contrappunto alle narrative ufficiali, rendendo visibile il passato come campo polarizzato e creando un terreno fertile su cui impiantare l'interrogazione delle premesse, spesso precarie, alla base di realtà che oggi si definiscono problematicamente come "post-coloniali".

Se, da una parte, la proliferazione delle memorie sulla guerra e sulla fase di decolonizzazione, sopratutto in ambito letterario e, più in generale, culturale, testimonia il coagularsi di una domanda sempre più esigente e vasta, da parte del presente, in direzione di un confronto con i silenzi legati al passato coloniale, dall'altra persiste la reticenza a smettere abiti retorici che impongono una neutralizzazione delle contraddizioni. L'occultamento o la semplificazione delle aporie promuove formule conciliatorie, a sostegno di narrative responsabili di veicolare acriticamente l'unione di realtà eterogenee, inquadrandole nel flusso di in una linearità storica positiva che annulla gli squilibri di potere, come nel caso della comunità della "Lusofonia" (Leandro: 2017; Lourenço: 1999; Vecchi: 2012).

Quest'ultima, è il prodotto più recente di una riconfigurazione dello spazio coloniale portoghese su un piano simbolico e culturale che promuove lo scambio tra realtà nazionali un tempo legate da un rapporto impari e offre un oggetto analitico di particolare interesse per il nostro tema. Alla valorizzazione della Lusofonia come spazio di solidarietà postuma (Lourenço: 1999) che lega i membri della Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese (CPLP) in virtù di un passato comune ma edulcorato dall'omissione della violenza, corrisponde un movimento di emarginazione degli aspetti più contraddittori dell' esperienza coloniale, in linea con l'agenda politica degli anni della *Revolução dos cravos* e della lotta anti-coloniale preoccupata, principalmente, della gestione degli stravolgimenti di ordine economico, sociale e politico che hanno caratterizzato il contesto della decolonizzazione.

La progressiva emarginazione dell'Africa e delle molteplici esperienze ad essa associate nel dibattito nazionale, è stata infatti favorita dalla coincidenza singolare tra il riconoscimento dell'indipendenza delle colonie e l'affermarsi del momento democratico nella metropoli. Anziché creare le condizioni per un' auto-riflessione in merito ad una storia di abusi perpetrati ai danni dell'altro coloniale, il momento di rottura politica incarnato dalla *Revolução dos cravos* (1974), ha soprattutto rappresentato l'occasione, per il nuovo governo portoghese, di recuperare il ritardo che aveva fino a quel momento allontanato il Portogallo dal tavolo delle nazioni post-coloniali in Europa, sancendo la conclusione di un'esperienza coloniale anomala come quella portoghese.

E tuttavia, la "fine dell'eccezione atlantica" (Ribeiro: 2014; Vecchi: 2010) non esaurisce la portata di un colonialismo "eccentrico", i cui effetti si ripercuotono nel contesto della decolonizzazione. In Portogallo, l'euforia legata alla liberazione dal giogo dittatoriale *e* coloniale trasforma in vittoria la sconfitta dell'esercito portoghese in Africa, investe l'indipendenza delle colonie di una connotazione generale positiva, epurata dalle contraddizioni derivanti dal destino drammatico di migliaia di individui, contribuendo a normalizzare l'occultamento del ricordo

traumatico della guerra. La narrazione associata alla *Revolução* del 25 di aprile del 1974 promuove l'idea di uno sviluppo economico e sociale impiantato su una ristrutturazione anti-coloniale della politica nazionale, che presenta la perdita dell'Africa come un fatto fisiologicamente necessario all'avvio del paese alla nuova vita democratica. La transizione alla democrazia inaugurata il 25 di aprile ha portato il paese a rompere con il longevo regime dittatoriale senza tuttavia fare i conti con la propria secolare storia coloniale, ormai giunta alla fine.

L'oblio del passato coloniale traduce un'auto-censura che dissocia la questione coloniale dalla nuova immagine europeista della nazione e circoscrive il passato a coloro che dell'Africa hanno avuto esperienza diretta — soldati e *retornados.* Divenuti oggetto di una stigmatizzazione che ha contribuito a elidere visioni plurali e a emarginare progressivamente le esperienze di violenza, razzismo, perdita e rifiuto, a questi gruppi si associano memorie eterogenee sospese tra due mondi — africano e portoghese — che re-inscrivono il tempo coloniale nella metropoli post-coloniale.

L'attribuzione della condizione di "post-colonialità" al contesto contemporaneo si scontra di conseguenza con la portata di memorie che mettono in scena una negoziazione conflittuale delle identità, in grado di mostrare il divario profondo tra una dimensione cronologica che ha teoricamente sancito la fine dell'epoca coloniale, e un piano fattuale in cui la marginalizzazione sistematica di certi aspetti del passato persiste insieme alla rimodulazione di forme asimmetriche di potere. Come notoriamente ricorda Stuart Hall nel saggio seminale in cui il critico ridiscute i termini della categoria di "post-colonialismo", il collasso degli imperi coloniali ha introdotto una differenza difficile da teorizzare, caratterizzata da una proliferazione di tempi, geografie e processi di formazione identitaria che destabilizzano lo schema binario su cui si fonda il discorso coloniale. Non solo Hall segnala i limiti del concetto dovuti ad un utilizzo indiscriminato della categoria che rischia di non tener conto delle specificità contestuali dei singoli spazi "post- coloniali", ma sottolinea anche la natura illusoria del superamento dei problemi legati all'esperienza coloniale suggerita dal ricorso al prefisso "post". È una trappola seducente, avverte, credere che la de-costruzione teorica dell'essenzialismo traduca una ricollocazione politica della prospettiva sul passato coloniale e sul presente post-coloniale (Hall: 1996, 249).

Nel caso portoghese, uno dei problemi fondamentali corrisponde esattamente ad una difficoltà nello sradicare il paradigma imbevuto di retorica coloniale come principale filtro interpretativo che ha per oggetto il recente passato in Africa e, più in generale, l'esperienza coloniale portoghese. La memoria legata alla guerra, al fenomeno del *retorno* e alla *Revolução* — momenti fondamentali per una storia dello spazio lusofono — risente della mancanza di un investimento storiografico e critico capace di politicizzare lo spazio della commemorazione, rischiando di coagularsi attorno alle permanenze prodotte da un sistema rappresentativo che riattiva la forza fantasmagorica di una tradizione culturale legata alla celebrazione dell'epoca d'oro dei *Descobrimentos* (le Scoperte).

Il potenziale della memoria coloniale consiste nell'introdurre, all'interno del dibattito sul Portogallo e sui rapporti che la nazione intrattiene con quelle che un tempo considerava come le sue colonie, momenti profondamente disgiuntivi che minano alla presunta compattezza della comunità

di lingua portoghese attraverso il loro proporsi come oggetto di una possibile narrativa contro-egemonica.

Quest'ultima non si configura come un discorso sostitutivo a quelli già disponibili, ma contribuisce piuttosto alla pluralizzazione delle prospettive. Mostrando le insufficienze di una geografia identitaria inquadrata negli schemi imposti dal potere coloniale, le memorie escluse dal dibattito provincializzano la visione del centro (Chakrabarty: 2000), contribuendo a rendere visibile la sua immagine in quanto spazio eterogeneo e le cui rappresentazioni dipendono dalla periferia (Ribeiro: 2004).

Inquadrate all'interno dello spazio atlantico, formatosi a partire da storie di violenza, abuso resistenza e, in particolare, dal meccanismo moderno della schiavitù, l'analisi si costruisce non tanto come comparazione tra singole narrative quanto, piuttosto, come valorizzazione della produzione di memorie diverse a partire da una dinamica relazionale che espande la portata critica dei ricordi appartenenti a tradizioni differenziate. Le memorie, inquadrate fuori da una logica di competizione che concepisce lo spazio pubblico come una dimensione chiusa e preordinata, rivelano la capacità di citare prospettive, spazi e tempi differenziati e, così facendo, contribuiscono a rendere *multi-direzionale* il prisma attraverso cui guardare al passato (Rothberg: 2009).

Le memorie — estremamente eterogenee — di cui gli ex-combattenti e i *retornados* sono portatori, si legano ad identità costruite nel transito, verso un tempo e uno spazio post-coloniali di cui rivelano gli anacronismi coloniali, inscrivendo un'aporia nel contesto contemporaneo. Le traiettorie della popolazione luso-africana composta da *retornados* e militari, costituisce ciò che Frederick Cooper, — estendendo la considerazione ai contingenti provenienti da altre realtà coloniali, come nel caso dei franco-algerini o *pièdes noirs* diretti in Francia, — descrive come "the human dynamic of imperial process" (Cooper: 2003, 173).

La riflessione relativa al fenomeno di migrazione forzata[3] verso le ex-metropoli coloniali si sofferma sulla marginalità di esperienze legate a soggetti che riconfigurano la propria identità negli anni della decolonizzazione, alla luce di un contesto di accoglienza democratico e che tuttavia nega loro "il diritto di esistere"(2003, 169). Le esperienze di tali gruppi si riferiscono ad una storia europea vissuta fuori dai suoi confini (Ribeiro: 2014) e che ancora stenta a recuperare le visioni di

---

[3] Secondo quanto riportato dall'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Rifugiati o UNHCR al termine "migrazione" non corrisponde un concetto legale. L'espressione "migrazione forzata" è generica e non esiste una definizione universalmente riconosciuta. Viene utilizzata per riferirsi ad un'ampia gamma di fenomeni che possono provocare il movimento involontario di individui (carestie, conflitti, disastri ambientali). Al contrario del termine "migrante", la parola "rifugiato" traduce uno statuto ben preciso e ad esso corrispondono diritti, oltre che obblighi, da parte della comunità internazionale. Come recita l'articolo 1 della Convenzione di Ginevra sui rifugiati (1951), il termine può essere applicato a "chiunque nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dallo Stato di cui possiede la cittadinanza e non può, o per tale timore, non vuole domandare la protezione di detto Stato; oppure a chiunque, essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole tornarvi". I processi di decolonizzazione avviati a partire dal secondo dopoguerra causarono lo spostamento massiccio di individui provenienti dalle ex-colonie europee in Africa verso l'Europa. Dal momento che un rifugiato identifica colui o colei che è privato della protezione del suo paese di origine, la scelta dei governi metropolitani di definire legalmente questi individui come "rimpatriati" — in realtà originari di territori coloniali extra-europei — è stato un modo per mascherare una realtà molto più complessa e nascondere la storia di abusi perpetrati dall'Europa fuori dai propri confini territoriali (Smith: 2008, 18-20). Nel caso portoghese, riconoscere ai "retornados" lo statuto di rifugiati avrebbe implicato ammettere il carattere fittizio di un Portogallo che considerava l'Africa come parte integrante il proprio spazio, indistinta dal territorio nazionale. (https://www.unhcr.org/it/notizie-storie/notizie/rifugiati-e-migranti-faqs/).

chi ha sistematicamente escluso, a riconoscersi in un paradigma narrativo capace di dare conto della negoziazione delle identità nazionali come campo di forza affatto neutro, dove la memoria coloniale non può essere intesa soltanto come luso-africana ma ri-configurata anche come *afro*-lusitana.

Oltre a costituire delle preziose testimonianze sull'Africa portoghese come contesto di interazione razzista tra gruppi sociali diversi, le memorie coloniali riflettono le trasformazioni a cui le identità sono sottoposte in conseguenza di un movimento di traslazione, mostrando l'insufficienza di una concezione rigida dei rapporti di forza tra centro e periferia, tra colonizzatore e colonizzato. Ciò induce a riconsiderare le categorie di "nord" e di "sud" globale al di fuori delle classificazioni imposte dal paradigma coloniale ma riconoscendo, al contrario, l'inter-dipendenza che le riconfigura mutuamente complicando i processi della loro definizione in termini assoluti.

In tal senso, il "sud globale di lingua portoghese[4]" costituisce una dimensione concettuale interessante. Il carattere ontologico del Portogallo come metropoli periferica in Europa — dove si colloca culturalmente e politicamente — dà conto di uno spazio atlantico meridionale a cui si legano le caratteristiche e le modalità di un colonialismo apparentemente meno violento e definito come "subalterno" (Santos: 2006). L'esperienza coloniale mediata dalla semi-periferia lusitana traduce un'anomalia nel contesto dei colonialismi occidentali e si colloca all'origine dell'equivoco lusotropicalista (Andrade: 1955 Castelo: 1998, Cahen: 2018) costruito sulla presunta cordialità delle relazioni coloniali instaurate nell'*Atlântico sul* (Freyre: [1933] 2003) ma smentito da un razzismo radicato nelle attitudini nazionali e da una violenza non meno diffusa che in altri contesti.

L'*Atlântico sul* si configura come uno spazio transnazionale, meticcio e violento, storicamente e geograficamente frammentato, dove la costruzione stessa della modernità occidentale come modello universale è ridiscussa alla luce dei problemi di una negoziazione non trasparente delle identità. Il colonizzatore portoghese in Africa vive una condizione di subalternità in Europa, il ché gli consente di sfruttare, e non solo sul piano delle rappresentazioni discorsive, le pieghe della relazione instaurata tra centro e periferia del mondo come punti cechi in cui celare l'abuso coloniale.

Non solo, dunque, è necessario concepire le categorie di derivazione gramsciana di "subalternità" ed "egemonia" come profondamente eterogenee, dissociandole dalla rigidità di due blocchi contrapposti, ma considerarle alla luce di un'ambiguità ontologica che accompagna la cristallizzazione contingente e mutevole dei rapporti di forza. Talvolta, la costruzione inter-dipendente delle condizioni di subalternità e di egemonia si traduce in una loro coesistenza nella stessa soggettività storica. Nel Quaderno numero XXXV, lo stesso Gramsci, configurando i criteri metodologici per la scrittura della storia dei gruppi subalterni (Gramsci: [1934] 1975), riconosce la

[4] Il "sud globale di lingua portoghese" rappresenta uno spazio geografico difficilmente circoscrivibile. Da un punto di vista storico corrisponde alla realtà interattiva tra Lisbona, la costa occidentale dell'Africa e la colonia brasiliana in formazione. Una dimensione transnazionale e transculturale che emerge nella parte meridionale dell'oceano atlantico a partire dal XVI secolo come conseguenza dell'iniziativa coloniale promossa da un potere metropolitano precario. Concettualmente, identifica uno spazio meridionale che, — approfittando della prospettiva costruita da Antonio Gramsci sul "Meridione" italiano — , permette di leggere i processi di modernizzazione alla luce della fragilità della metropoli coloniale portoghese. L'iscrizione "meridionale" dell'atlantico considera le perturbazioni generate dall'elemento della frammentarietà e della disaggregazione sociale e politica nel funzionamento del dispositivo di potere.

possibilità che tra gli oppressi si manifesti l'iniziativa di prevaricazione da parte di uno sugli altri, benché tutti soggiogati dall'iniziativa dei gruppi dominanti:

Tra i gruppi subalterni uno tenderà ad esercitare una certa egemonia attraverso un partito e ciò occorre fissare studiando gli sviluppi anche di tutti gli altri partiti in quanto includono elementi del gruppo egemone o degli altri gruppi subalterni che subiscono tale egemonia.

(Gramsci: 1975, 2289)

Ciò implica che l'uso dei concetti di "nord" e di "sud" globale non può che essere necessariamente vincolato ad una riflessione puntuale sulle fluttuazioni che inquadrano le categorie di egemonia e di subalternità non come qualità permanenti, ma come condizioni mutevoli, influenzate da forze responsabili sia di mantenere lo stato di conflitto, ma anche di erodere la linea di confine tra identità antagoniste. Oltre a funzionare come metafora della condizione subalterna, il sud globale di lingua portoghese rappresenta, seguendo l'analisi di Boaventura de Sousa Santos, un problematico margine condiviso, palco di un gioco di specchi in cui l'immagine dell'oppresso si riflette in quella dell'oppressore (Santos: 2006, 228, 231).

L'esperienza portoghese esprime macroscopicamente la fluttuazione spesso caotica dei rapporti di forza nel contesto (post)coloniale rappresentando una sorta di eccezione tra i colonialismi europei che tuttavia conferma l'ambivalenza delle rappresentazioni e dei rapporti che attraversano gli spazi coloniali e le relazioni tra vittime e oppressori (Memmi: [1957] 2003). La distanza che il colonizzatore portoghese stabilisce rispetto al modello di colonizzazione europea, evidente nella debolezza di un potere statale inconsistente (Santos: 2006, 241), deriva da una scarsità cronica di risorse materiali su un piano tanto militare quanto economico. In senso contrario e speculare, la prossimità del colonizzatore subalterno alla condizione del colonizzato è alla base della creazione di un'immagine distorta di un colonialismo "innocente" e privo di preconcetti razziali o di violenza.

Il razzismo, lungi dall'essere assente, è celato dall'equivoco che scambia la collaborazione opportunista e l'unione sessuale tra il colonizzatore e il colonizzato nel contesto di lotta per la sopravvivenza, per una presunta benevolenza intrinseca dell'identità e dei costumi lusitani (Castelo: 1998).

Ri-attualizzando stereotipi ereditati dalla mitologia imperialista, il discorso neo-coloniale converte i presupposti violenti da cui nasce la relazione tra il Portogallo, l'Africa e il Brasile in una polarità positiva. Il portoghese, la lingua comune, rappresenta la dimensione simbolica dove è re-inscritta una visione tradizionalmente luso-centrica del passato, supportata dalla volontà di mantenere vivo il vincolo di unione tra realtà eterogenee a partire dall'esclusione dei suoi aspetti più violenti. I traumi del passato si inscrivono dunque come vuoti che alimentano una problematica amnesia collettiva (Margarido: 2000). Ciò impedisce di addomesticare la memoria della violenza e sottoporla a quel processo di oblio volontario che prelude ad un tempo autenticamente nuovo, originato da una consapevole *amnistia* (Assmann: 2002, 77).

Il legame coloniale è dunque anche mantenuto attraverso l'apologia della lingua, epurata

dalla funzione di principale strumento al servizio della violenza epistemica. Il portoghese, al pari dell'inglese, del francese o dello spagnolo, irrompe nel quotidiano della popolazione colonizzata dissociando la lingua nativa, espressione della cultura locale, dalla funzione educativa necessaria all'ascensione sociale, che passa ad essere identificata unicamente con l'idioma europeo (Thiong'o: 1981, 11).

Al contempo, la lingua del colonizzatore costituisce un'eredità simbolica fondamentale per la riuscita della lotta anti-coloniale. Il ri-uso della lingua dell'oppressore attraverso forme specifiche di appropriazione, consente al colonizzato di portare avanti una strategia di resistenza culturale (cfr. Cabral: 1976), che gli permette non solo di estendere la sua lotta ad un piano globale, ma anche di rinegoziare i confini delle identità nazionali, recuperando la sua soggettività differenziale nelle zone di contatto e riconfigurando lo spazio simbolico della lingua, rigidamente disposto e interamente occupato dalla ragione coloniale, come terreno di scontro plurale.

La lingua, inoltre, intesa come espressione di un "patrimonio di sofferenza" (Warburg apud Assmann: 2002, 411), costituisce un archivio immateriale di memorie conflittuali attraverso cui mappare la geografia non circoscrivibile dell'Atlantico meridionale in quanto realtà multipla, forgiata da storie di resistenze e immaginari differenziati, e il cui tratto fondamentale — la relazione coloniale — impedisce di riconciliare quelle identità nazionali che la Lusofonia oggi tenta di ricomporre nella dimensione culturale.

L'individuazione delle memorie come chiave di accesso e potenzialmente de-costruttiva del sud globale portoghese, tuttavia, non è certo scevra di criticità. Intesa come strumento di elaborazione dell'esperienza e prodotto di un lavoro, più o meno consapevole, da parte del soggetto, la memoria, nella sua natura mobile, fluida e polarizzata, induce ad una cautela critica. Lo sforzo di cogliere un passato elaborato dai percorsi individuali e collettivi della memoria è accompagnato da un necessario tentativo di distanziamento storico. L'integrazione dei due movimenti alimenta la discussione sul passato coloniale come terreno di disputa e come esperienza traumatica che ostacola l'idea stessa di testimonianza, ridiscute le forme della sua trasmissione, e interroga i processi selettivi di istituzionalizzazione della memoria.

Il dialogo tra storia e memoria è inoltre problematizzato alla luce di una progressiva proiezione sulla scena pubblica degli archivi coloniali e della loro interrogazione. Oltre che depositata negli archivi ufficiali, espressione di una produzione originata dal sistema burocratico statale, gran parte dell'esperienza in Africa è ancora custodita negli archivi familiari, situati in Portogallo e nelle sue ex-colonie. Veicolo di due dimensioni irriducibili, quella coloniale e quella privata, tali archivi presentano una morfologia legata indissolubilmente alla fluttuazione delle narrative personali, soggetti dunque alle inflessioni della memoria, il cui risvegliarsi e modificarsi, a sua volta, viene influenzato dal tipo di relazione che il testimone stabilisce con fotografie, diari e oggetti che rimandano all'universo coloniale.

Partendo dall'idea foucaultiana di archivio, inteso come un sistema di leggi che regola l'emersione di pratiche discorsive e che implica la presenza di criteri specifici per la loro enunciabilità (Foucault: [1961] 2013]), si riflette criticamente sulla memoria in quanto espressione di pratiche contrapposte alla concezione dell'archivio come dimensione omogenea. Se la memoria

potenzialmente perturba, nelle modalità e nei contenuti, le narrative ufficiali, gli archivi familiari costituiscono un oggetto eterogeneo problematico e al contempo seminale per la costruzione di contro-narrative.

Relegati agli ambienti perlopiù domestici e in larga parte inesplorati, gli archivi familiari contribuiscono ad erodere la prospettiva univoca sul passato nello spazio lusofono che, se non conflittuale, si dimostra quanto meno plurale. Non si tratta soltanto di portare in superficie i contenuti, spesso traumatici, di un'esperienza vissuta tra Africa e Portogallo, ma di riflettere sulle memorie che li attraversano come espressione di modalità e visioni che, configurate prevalentemente dai codici del linguaggio familiare e non sistematizzate, sfidano le pretese unitarie della ricostruzione storica basata sull'illusione di una linearità diacronica. La dimensione affettiva e quella del trauma configurano uno spazio di riflessione sui processi di archiviazione e sull'interpretazione che investe anche gli archivi privati e ufficiali. Le narrazioni soggettive legate al contesto coloniale africano vocalizzano un passato in cui la produzione della subalternità interseca l'esperienza di resistenza alla violenza, rispecchiando le forme ambigue che danno corpo ai processi di coagulazione (e di trasformazione) dei ricordi intimamente custoditi o negati. Fotografie, cartoline, lettere, oggetti, integrano il racconto testimoniale come frammenti di un mondo inscritto nello spazio della casa, occupato dal peso di memorie traumatiche la cui forza fantasmagorica tracima nel presente.

Le "memorie coloniali" sono anzitutto oggetti ambigui. Esse non esprimono soltanto una potenziale contro-narrativa, ma sono anche frutto di un'assimilazione dei linguaggi e dei paradigmi narrativi coloniali. Ciò pone i soggetti che ne sono portatori dentro una dimensione problematica dove il ricordo positivo legato all'esperienza africana — spesso associata al tempo spensierato della giovinezza per coloro che appartenevano alla classe dominante — è indissociabile da quello della violenza che plasma le relazioni sociali nel contesto coloniale. Esse veicolano pertanto la relazione tra due dimensioni spesso inconciliabili, quella della memoria intima — legata al mondo familiare dove il ricordo della vita in Africa risponde a criteri di legittimazione che ignorano la componente della violenza —, e un'esperienza di colonizzazione molto più ampia corrispondente alla vita pubblica e politica del Portogallo e delle sue ex-colonie in quanto soggetti storici legati da una relazione asimmetrica.

Al contempo, il carattere violento e traumatico delle esperienze legate alla guerra e alla decolonizzazione spesso impedisce alla memoria di tradursi esplicitamente sul piano linguistico-discorsivo, per investire il piano dei gesti, del corpo e delle attitudini. Questo pone un'ulteriore sfida all'elaborazione di una narrativa alternativa sul passato. Il non-detto che pur trapela nello spazio familiare in forme non linguistiche, ci interroga non solo sull'accessibilità della memoria in quanto testimonianza del passato notoriamente soggettiva e dunque "inaffidabile" ma, soprattutto, colloca un quesito relativamente al *come* approcciare quelle forme non-discorsive della testimonianza traumatica segnata da quella che Gabriel Gatti, in riferimento all'insostenibilità dell'esperienza traumatica per la parola, ha definito come la *catastrofe del linguaggio* (Gatti: 2010). In che modo, dunque, è possibile pensare un passato che non si presenta nella forma di semplici memorie ma, nelle parole di Eva Hoffmann, come "emanations" del trauma nel presente (Hoffmann: 2004, 19)

dotate di una morfologia frastagliata, caratterizzata da interruzioni, vuoti, irregolarità della parola e da un eccesso del corpo. Intese come ferite, le memorie coloniali esprimono una concezione discontinua del tempo e veicolano la compresenza di dimensioni spazio-temporali multiple riflesse nelle esperienze e nelle narrazioni dei soggetti diasporici segnati dal ricordo della violenza**.**

Alla luce dell'idea di inter-dipendenza tra il potere e la conoscenza formulata da Foucault (Foucault: [1975-1976] 2003), e delle forme di resistenza intese non come forze esterne, ma partecipi al legame conflittuale che contribuiscono a definire, la relazione coloniale si configura come un rapporto articolato su un piano storico, simbolico e discorsivo. L'interazione coloniale riflette un sistema gerarchico di potere e una scala verticale di produzione del sapere, entrambi elementi che continuano ad influire sui processi di costruzione delle identità.

Le memorie della decolonizzazione erodono le invisibili "linee abissali" (Santos: 2014) responsabili di ghettizzare forme di conoscenza alternative a quella occidentale, proponendosi come memorie "post-abissali" (Martins: 2015,120), funzionando come vettori di una violenza occultata. Sfuggendo ad un inquadramento delle identità e delle esperienze legato ai paradigmi che definiscono l'organizzazione del pensiero eurocentrico, esse perturbano il sistema di rappresentazioni disponibile producendo un disorientamento. Il processo di valorizzazione delle memorie escluse dalle narrative dominanti, tuttavia, non è esente da rischi.

Il recupero delle memorie, specie dinanzi alla prospettiva della fine dell'"era del testimone" (Wieviorka: 2006) risponde ad una "esigenza di redenzione" (Benjamin: 1997, 190) del passato, rispetto al quale, però, il presente innesca un processo di immedesimazione problematica poiché rischia di occludere il necessario scarto differenziale che intercorre tra visioni alternative.

L'elaborazione critica del passato si costruisce pertanto a partire da un atteggiamento vigile rispetto alle dinamiche di riappropriazione epistemologica attraverso cui il potere minaccia le memorie subalterne. Considerando il contesto di lingua portoghese, l'ambiguità dei rapporti coloniali è concepita inoltre come un'opportunità per intercettare e osservare l'occorrenza di tali meccanismi di svuotamento della portata critica ai danni delle memorie marginali, partendo da una prospettiva che individua nella storia un oggetto non lineare ma caotico, osservabile grazie ad un pensiero che si articola nella divergenza, affinché la narrazione degli eventi possa sfuggire ai rischi di appropriazione muovendosi sempre a "contro-pelo"(Benjamin: 1997, 78).

È necessario, dunque, seguendo l'indicazione metodologica benjaminiana, opporre un argine all'identificazione. Per Benjamin, l'immedesimazione dello storico è "catastrofica" poiché crea le condizioni affinché all'istituzionalizzazione della cultura corrisponda un'operazione di appropriazione della tradizione degli oppressi da parte della classe dominante (1997: 93). Una preoccupazione analoga è notoriamente espressa da Gramsci nella formulazione degli strumenti critici per l'elaborazione della storia dei gruppi sociali subalterni (Gramsci: [1934], 1975: 2277-2294).

Al fine di scongiurare il de-potenziamento della tradizione degli oppressi derivato dalla loro integrazione nella storia della classe dominante, non solo è fondamentale individuare ogni residuo, ogni frammento legato ad una memoria di resistenza al potere, ma altrettanto essenziale è riuscire a mantenerlo all'interno di un discorso storico che sia soprattutto critico, mostrando il passato nella

sua pluralità dissenziente e irriducibile, ossia, per usare una figura genealogica di Michel Foucault, "in dispersione" (Foucault: [1977], 1996). Ogni residuo è perciò valorizzato in quanto manifestazione delle fratture della visione della storia come un *continuum* responsabile di omogeneizzare il passato. Affinché il potenziale critico delle memorie conflittuali possa continuare a farsi motore di riflessione, è dunque cruciale creare le condizioni affinché le narrative veicolate siano non solo riconosciute come differenza, ma mantenute in una dimensione di frizione epistemologica (*epistemic friction*), in costante stato definito da Medina come "guerilla pluralism" (Medina: 2011, 25).

Nel caso della memoria coloniale ascrivibile al sud di lingua portoghese, la ricostruzione storica contro-egemonica sfrutta la disgregazione e la frammentarietà che caratterizzano lo spazio lusofono, ma pone attenzione anche alle dinamiche relazionali di prossimità tra gli attori che hanno contribuito alla formazione dell'*Atlântico sul* in quanto contesto non soltanto ibrido, ma come una dimensione in cui è ridiscussa la natura ambigua delle relazioni tra il centro e la periferia.

In questa direzione, è fondamentale intendere l'archivio come spazio processuale, aperto e indefinito, il cui valore etnografico può essere colto non a partire da processi estrattivi di un sapere già dato, ma grazie ad una ridiscussione continua degli oggetti che lo integrano senza completarlo definitivamente. Si tratta dunque, di considerare ciò che Ann Laura Stoler (2009) propone come uno *shift* metodologico che inquadra gli archivi coloniali non come oggetti immersi in una dimensione di immutabilità che attende di essere conosciuta, ma come luoghi che inscenano il processo di negoziazione dei valori, delle identità e delle prospettive, come specchio di un contesto coloniale che non è mai sempre uguale a se stesso ma in continuo mutamento. Gli archivi ufficiali riflettono gli sforzi di gestione e controllo sulle fluttuazioni di un mondo coloniale sfuggente da parte del potere statale. Essi sono intesi, infatti, nelle parole di Stoler:

> *not as repositories of state power but as unquiet movements in a field of force, as restless realignments and readjustments of people and the beliefs to which they were tethered, as spaces in which the senses and the affective course through the seeming abstractions of political rationalities.*
>
> (Stoler: 2009, 32-33)

Questa ricerca considera non soltanto le rappresentazioni che emergono dagli archivi coloniali, intesi come spazi pubblici dove è riflessa ciò che, rimanendo con Stoler, si definisce come "emotional economy" (Stoler: 2002, 93), espressione delle reazioni suscitate dalle aporie e dai paradossi all'interno di un sistema coloniale "disordinato"— nonostante gli sforzi di gestione —, ma rivolge lo sguardo anche verso luoghi meno accessibili e non propriamente definibili in quanto "archivi" per via della natura caotica e amorfa che li qualifica. Oggetto di indagine è anche ciò che non è ancora stato investito da un processo analitico di selezione e classificazione ma risulta caratterizzato da una cifra privata, intima, familiare, affettiva, domestica. Questo colloca una sfida metodologica alla ricerca volta a tracciare i percorsi della memoria coloniale per tradurli in una ricostruzione storiografica confrontata con i problemi etici legati all'intervento della mediazione soggettiva.

Osservato criticamente, nessun archivio è trasparente ma vincolato ad un criterio non sempre esplicito che stabilisce le modalità interpretative e i criteri della sua accessibilità. Nel caso degli archivi pubblici ci si interroga sulle premesse che, come ricorda ancora Foucault, stabiliscono l'emersione di alcune rappresentazioni a scapito di altre. Gli archivi privati, legati ad associazioni, enti e istituzioni non sono sempre accessibili ma possono diventarlo nel corso del tempo in virtù di cambiamenti di ordine contestuale e di natura culturale e politica. È questo il caso, ad esempio, della documentazione riferita ai beni che i *retornados* hanno lasciato in Africa. Le informazioni relative a tali proprietà, custodite presso l'Instituto Camões di Lisbona, — ente pubblico portoghese — non sono ad oggi consultabili. È plausibile ritenere che, tra le ragioni di tale riservatezza, ci sia l'interesse politico a scongiurare l'ipotesi di richieste di risarcimento da parte di chi fu costretto ad abbandonare le ex-colonie. Da un punto di vista simbolico, e non per questo meno importante, ciò aprirebbe un dibattito sulla legittimità di una "restituzione" o d'indennizzo di beni — che su un piano sia materiale che immateriale — rinviano ad un contesto di abuso coloniale, dove l'espropriazione delle terre ai danni della popolazione nera africana a favore dei coloni bianchi era pratica usuale.

Infine, gli archivi domestici. Questi ultimi si configurano come spazi non ordinati ma cumulativi, come depositi del passato conservato in linea con un istinto di auto-preservazione vincolato alla memoria individuale e familiare. In virtù di un'assenza di investimento critico orientato da principi di ordine, selezione e classificazione volti a consentire l'oggettivazione e, dunque, la fruizione di tali spazi, gli archivi domestici possono essere considerati molto più come "anti-archivi", come "non-archivi", il cui potenziale sovversivo di fonti per una rappresentazione contro-egemonica del passato è tanto inestimabile quanto problematica risulta la loro configurazione in termini critici.

Non si tratta di spazi neutri, ma di "soffitte" plasmate da un ordine affettivo, dunque più o meno amorfe dove i frammenti di vita personale — legati ad una dimensione fisica fatta di album fotografici, mobili, cartoline, diari, lettere, ritagli di giornale — riattivano testimonianze dirette, racconti raccolti nelle maglie della trasmissione inter-generazionale.

La consapevolezza dei rischi connessi al tentativo di maneggiare oggetti appartenenti ad un universo altamente soggettivo ed emotivo, accompagna un lavoro di riconfigurazione della "soffitta" partendo da una prospettiva che tenta di essere obiettiva e non distruttiva, capace cioè di rendere la memoria privata l'oggetto di un'indagine che la proietta fuori dallo spazio asfittico della casa senza snaturare i percorsi specifici e le verità particolari veicolate dalle testimonianze. In quest'ottica, l'individuazione dei "criteri di inventario", che identificano i parametri di "rilevazione, enumerazione e descrizione di oggetti, documenti e beni esistenti[5]" non può prescindere dalla loro esplicitazione da parte del ricercatore. Quest'ultimo assume infatti il ruolo di archivista, occupa quindi una posizione di potere che si traduce nella responsabilità di scelta, di selezione e di interpretazione. Il suo compito è affine a quello del traduttore, di colui il quale, cioè, si appropria di un testo rendendolo oggetto della grammatica di un altro idioma al fine di renderlo fruibile.

---

[5] Definizione di "inventario" tratta dal vocabolario italiano *Treccani* https://www.treccani.it/ vocabolario/inventario/ (ultima consultazione il 1/4/2021).

Nella soffitta, spazio anomico abitato dalla memoria coloniale e familiare, l'archivista maneggia l'originale trasformandolo nell'oggetto di una citazione, stabilendo le regole della sua (ri)produzione e trasmissibilità. Da ciò consegue una riflessione fondamentale sul problema di soggettività etica che investe il ricercatore come archivista, al pari del traduttore e del citazionista come figure che intercettano l'universo concettuale della categoria — ancora dibattuta e poco teorizzata— della "postmemoria".

Operando nell'orizzonte limitato del presente, la postmemoria si appropria della testimonianza di un'esperienza "non-provata", per citare Raffaella di Castro (2008) che a sua volta riprende questa bella immagine da Maurice Blanchot, scontrandosi con i rischi legati ad una autorità che le consente di maneggiare l'eredità familiare, citandola al tempo presente, e dunque potenzialmente ricollocando in un nuovo contesto il senso di un passato "tradotto", re-interpretato, re-citato, oggetto di una re-immaginazione che non nega l'originale ma che, come direbbe Benjamin, ne "ridesta l'eco" (Benjamin: [1921] (2014), 47).

Le memorie private che attraversano gli archivi domestici e che la postmemoria rende oggetto, sono a loro volta suscettibili alle perturbazioni del ricordo, rispecchiano sintomaticamente la dinamicità di una realtà quotidiana incompatibile con gli schemi del sistema coloniale e mostrano quanto la dimensione affettiva, nell'occultare o valorizzare determinati aspetti del passato, fornisca elementi importanti per l'inquadramento del contesto coloniale come realtà mobile. Gli archivi domestici e non ancora "addomesticati" storicamente, dunque, costituiscono luoghi potenziali della contro-narrativa, dove il passato è un oggetto esposto a processi continui di rimodulazione. Tuttavia, ritornando ancora a Stoler, la sfera affettiva ed emozionale non è affatto svincolata da un'interpretazione critica della società coloniale. Il processo di codificazione burocratica è infatti influenzato dalle ansie emotive del burocrate confrontato con una realtà sfuggente rendendo l'archivio anche una dimensione in cui i sentimenti sono "expressed and ascribed" , oltre che indice delle "relations of power and tracer[s] of them"(*ivi*). In altre parole, l'archivio è sede delle manifestazioni delle "epistemic anxieties" in seno al processo di controllo burocratico della società coloniale, realtà attraversata da oscillazioni e da eccentricità spesso non classificabili in schemi pre-costituiti.

Il lavoro di rielaborazione storica integrato in una spettrografia[6] delle memorie coloniali nel sud globale di lingua portoghese, si scontra con la difficoltà legata alla reperibilità delle testimonianze, dentro e fuori il contesto metropolitano, dovute non solo alla vasta quantità di documenti e memorie ma, talvolta, anche ai vincoli imposti alla loro accessibilità, specie nel caso della produzione archivistica nei territori delle ex-colonie. Dinanzi a tale scenario, è fondamentale, affinché la memoria possa emanciparsi dai rischi di censura derivati sia da una storia che si

[6] Il termine 'spettrografia', mutuato dalla fisica, è qui impiegato come metafora per un lavoro di indagine che si misura con i problemi legati alla tracciabilità e trasmissibilità di un passato coloniale le cui rappresentazioni sono ancora problematicamente influenzate da una visione idealizzata e mitologica. La "registrazione di spettri" traduce un tentativo di decolonizzazione della memoria dai fantasmi originati dalla prospettiva egemonica coloniale, ancora persistenti nelle dinamiche che alimentano l'immagine di un passato edulcorato dalla violenza. Ma per "spettri" della memoria si intende altresì la dimensione eterogenea e polisemica delle memorie coloniali e delle testimonianze, una pluralità che è necessario recuperare alla luce del rischio di atrofia del passato nella narrativa unica. Nell'immagine dello spettro, oltre ad essere associata a quella del "fantasma" coloniale che ritorna, vi è l'idea di una memoria costituita da gradazioni e sfumature che la rendono, in quanto rappresentazione del passato, un terreno tanto scivoloso quanto conflittuale.

costruisce a partire dall'esclusione, sia da quelle narrative che annullano la differenza includendola in una visione omogeneizzante, combinare tecniche interpretative diverse, come quelle che estendono la ricerca storica alla riflessione letteraria e culturale. L'investimento estetico coglie la memoria a rischio nelle sue forme più residuali, costruendo non un archivio ma un suo simulacro, dove la memoria trasferisce la sua funzione sociale (Assmann: 2002, 399).

I frammenti legati alla memoria familiare sollevano interrogativi sulla natura dei processi di oggettivazione dell'esperienza e sulle forme di trasmissione del trauma a coloro che non ne hanno fatto esperienza diretta. A fronte del vuoto storiografico sul passato coloniale, la trasmissione della memoria traduce una questione epistemologica fondamentale che interroga le dinamiche di istituzionalizzazione della memoria e il rapporto inter-generazionale sotteso alla dinamica di preservazione del passato e delle sue immagini.

La post-memoria — espressione che identifica la relazione intima che il presente instaura con il ricordo riferito ad un passato traumatico, spesso familiare, di cui non ha esperienza diretta — descrive problematicamente un processo di rievocazione costruito non attraverso il ricordo, ma a partire da un investimento immaginativo e creativo altamente mediato. Seguendo la descrizione del concetto teorizzato da Marianne Hirsch (1997, 2012), la post-memoria non rappresenta né un metodo, né un movimento, né un'idea, ma una *struttura* che dà conto delle conseguenze di esposizione ad un ricordo traumatico (Hirsch: 2012, 5). L'esperienza della seconda o terza generazione pone degli interrogativi rispetto alla validità di una cronologia sequenziale, perturbata dagli effetti di un trauma che confermano il costruirsi del contemporaneo come una dimensione di aporie e anacronismi, dove l'arcaico non è l'origine distante ed essenziale ma parte integrante di un divenire storico in cui il passato continua ad operare (Agamben: 2018, 21).

Pur rispondendo alle dinamiche che caratterizzano la trasmissione della memoria come frutto di mediazioni operate dai quadri sociali (Halbwachs: [1950] 1990), l'esperienza di contatto indiretto con il trauma altrui da parte di "those who come after" (Frosh: 2019), complica la riflessione sui limiti e sul ruolo della testimonianza (Levi: [1986] 2007, Agamben: 1998), sulla possibilità di ricostruzione dell'immagine del passato attraverso il ricorso ad una memoria frammentaria che rischia di perdere la sua forza citazionale, e sulla natura dei processi di condivisione del passato, inteso come un oggetto problematicamente non definibile che domanda forme combinate di interpretazione critica e di empatia.

La postmemoria, inquadrata a partire da una distanza prospettica, rivela i percorsi di una memoria che supera le mura domestiche e investe il piano orizzontale della trasmissione intergenerazionale, chiamando in causa non soltanto le relazioni familiari ma alimentando una risposta collettiva innescata da un processo di affiliazione (Hirsch: 2012 36). Tale dinamica trasla il dovere di memoria dal piano delle relazioni intime definite da Margalit come "thick relations" a quello dei rapporti con la collettività o "thin relations" (Margalit: 2002, 6). La trasmissione del passato trascende così il legame di sangue e mette in relazione gli individui a partire da un'etica della condivisione del ricordo scaturita da un senso di coinvolgimento che investe il campo della morale e dell'agire politico.

Il processo di scrittura della narrativa storica e di rappresentazione delle esperienze

traumatiche non può prescindere da un coinvolgimento della dimensione della memoria. Tuttavia, come avverte La Capra, è essenziale per lo storico riuscire a riconoscere il ruolo della memoria senza sovrapporla alla produzione storica, evitando dunque di incappare in quella tendenza che identifica la storia con il trauma o con la memoria. Piuttosto, si tratta di assumere criticamente: "the role of trauma and memory in history and historiography, including the way certain institutions and practices may counteract traumatisation or its aftereffects."(La Capra: 2014, xxi).

La considerazione metodologica di La Capra promuove una produzione storica che attribuisce alla memoria il compito di originare nell'ascoltatore un senso di perturbazione emotiva definita come "emphatic unsettlement" (La Capra: 2014: 32, 86, 141, 244). Insieme al tentativo di far riemergere e mantenere quella che Marianne Hirsch, riprendendo Eva Hoffmann, definisce come una "living connection" (Hoffmann: 2004, 13; Hirsch: 2012, 1) — ciò che si potrebbe anche intendere come la "frequenza emotiva" sulla quale viaggia la trasmissione dell'esperienza — è fondamentale altresì stabilire una distanza convocando un criterio di obiettività che previene la tendenza, spesso presente nella "terza generazione", a sovrapporre il proprio sguardo a quello del testimone (La Capra: 2014, 99).

Questo lavoro è in parte basato su una ricerca etnografica svolta in Portogallo dove alla consultazione degli archivi pubblici è stata affiancata una raccolta di memorie e post-memorie riferite al fenomeno del *retorno*. In particolare, il lavoro di campo ha coinvolto alcuni membri della comunità residente in un quartiere periferico di Lisbona, il *Bairro Cor-de-Rosa*, e che, a partire dagli anni successivi all'avvio del processo di decolonizzazione, ha ospitato parte della popolazione proveniente dalle antiche colonie portoghesi in Africa. Il campione di testimonianze raccolto secondo i principi metodologici della storia orale tracciati, fra gli altri, da Alessandro Portelli, mostra l'irriducibilità dell'esperienza di migrazione definita con il termine (spesso improprio) di *retorno* e la criticità di una figura associata al movimento migratorio, ossia, il *retornado.* Questi, coinvolto nelle maglie della migrazione post-coloniale, è protagonista di un'esperienza che rifugge dal tentativo di produrre una sintesi dialettica. L'impossibilità veicolata dalla memoria del *retornado* rinvia alla difficoltà di sciogliere il nodo contraddittorio che lo rende contemporaneamente un soggetto coloniale e post-coloniale, portatore della colpa coloniale ma anche vittima della violenza. L'esperienza del *retornado* viene letta attraverso la categoria dell'*implicated subject* fornita da Michael Rothberg (2019). La lente interpretativa è estremamente interessante ai fini della critica di esperienze e di soggetti segnati un'aporia come quella espressa dal *retornado*, proponendo un superamento della visione dicotomica che contrappone la vittima e l'oppressore, il colonizzatore e il colonizzato. Tuttavia essa è al contempo problematica, poiché può trasformarsi nella premessa per una condizione di anonimato che di fatto sanziona la violenza, originando un rischio di tipo etico.

I temi sollevati da questo lavoro di ricerca, infine, intercettano anche il vissuto della mia famiglia. Come figlia di un retornado portoghese nato in Mozambico negli anni Sessanta, inscrivo un'esperienza personale nella riflessione relativa al passato di una generazione plasmata dal movimento tra l'Africa e il Portogallo (post)coloniali. Il contatto con le memorie familiari hanno

rappresentato, per lungo tempo, l'unico vincolo con la realtà portoghese per me semi-sconosciuta[7]*. L'elaborazione del passato è concepita come un processo multi-sfaccettato, guidato dall'esigenza intellettuale di riconoscere e descrivere ciò che, con le doverose distinzioni del caso, Raffaella Di Castro, figlia di sopravvissuti alla Shoah, identifica come "lo strato preistorico" di ricordi, pensieri ed emozioni che alimentano la mitologia familiare e privata (Di Castro: 2008, 21) e dal quale è necessario stabilire un distanziamento finalizzato all'articolazione di un lavoro che prova a costruirsi criticamente.*

Il tentativo di interrogazione al centro di questo progetto risponde ad un doppio esercizio di auto-relativizzazione che fa da premessa all'epistemologia partecipante e si misura con i problemi di soggettivazione etica derivanti da una ricerca che riflette sui processi di recupero, archiviazione e fruizione della memoria coloniale e familiare. Da una parte, la riflessione sullo spazio coloniale portoghese prova a costruirsi a partire da memorie che decentrano la prospettiva occidentale canonica, quella che inequivocabilmente mi caratterizza in quanto europea. Dall'altra, si colloca un processo di auto-desogettivazione che mette a distanza la memoria familiare pur senza prescindere dall'esperienza costruita nel contatto con essa.

In entrambi i casi, si tratta di inquadrare, provando a tracciare la linea di equilibrio tra prospettive di distanziamento e di avvicinamento, i codici di un linguaggio culturale e familiare che inevitabilmente hanno orientato lo sguardo nel tempo. È forse utile ricordare le parole che Gramsci riporta nel Quaderno XXVI *facendo riferimento all'incidenza del fattore umano nel lavoro intellettuale. Pensando al calcolo dei movimenti stellari, Gramsci riconosce la presenza pervasiva di un'"equazione umana" che intercetta il lavoro scientifico (Gramsci: [1934]1975, 2297). Si tratta dunque di individuare il fattore umano come elemento in grado di perturbare la rielaborazione perturbazioni ma anche di stabilire quali strade percorribili apre.*

Assumo pertanto le memorie marginali — anche le mie — come una bussola funzionale al processo di "disorientamento" per la costruzione di divergenze che potenzialmente arricchiscono il processo di razionalizzazione storica e ricostruzione genealogica. Memorie che, nella realtà (post)coloniale portoghese, costituiscono l'oggetto di una possibile contro-memoria, veicolo di storie di violenza ed esclusione. Complicata dalla difficoltà legata ad un contesto di estremo ibridismo come quello dell'*Atlântico sul*, dove l'occultamento delle asimmetrie è favorito da un dispositivo di potere non auto-evidente, e dalla prossimità problematica della condizione del colonizzatore a quella del colonizzato, la narrativa contro-egemonica si costruisce sul terreno instabile delle rappresentazioni, richiedendo uno sforzo critico che, sebbene mai esaustivo, si sforza di essere quantomeno costante e strutturato.

---

[7] Le incursioni auto-biografiche verrano d'ora in avanti segnalate in corsivo. Il gesto intende circoscriverle all'interno del testo, costruito da un punto di vista che intende di essere anzitutto critico, senza però negare un certo grado di coinvolgimento dell'autrice rispetto alle tematiche qui trattate.

Capitolo 1

1.1 Uno spazio coloniale, storico e concettuale: alcune considerazioni preliminari sulla categoria "Atlantico"

La modernità è figlia di una geografia liquida che costantemente confonde ciò che il pensiero occidentale si sforza di pre-ordinare. L'Atlantico, concepito problematicamente come palcoscenico del progresso e della prima modernità, non dà soltanto luogo ad un'interazione che, rispetto alle varie sponde da cui la si osserva, assume significati molteplici e contrastanti, ma è parte della dinamica relazionale stessa, è lo spazio geografico e concettuale che apre e chiude, separa ed unisce mondi.

Il ricorso all'Atlantico come categoria storica riflette la necessità sempre più urgente e diffusa di andare oltre i limiti di una narrativa vincolata ai confini nazionali per, al contrario, costruire una storiografia basata sulla possibilità di "pensare transnazionalmente[8]" (McDonnell: 2003, 45) alla luce delle potenzialità che lo definiscono come uno spazio criticamente produttivo, concettuale e non solamente storico. Uno dei limiti costitutivi della categoria è legato al rischio di omogeneizzazione dei processi che hanno portato alla modernità, dovuta alla riproduzione di una prospettiva eurocentrica e, più specificatamente, anglo-centrica. Il tentativo di ampliare la visione storica al di fuori dei confini ristretti della nazione si scontra con una narrativa sviluppata essenzialmente attorno all'esperienza coloniale britannica nell'America del nord, poi assunta a paradigma del processo di "civilizzazione" occidentale.

Specchio di una visione prettamente statunitense, egemonica a partire dal secondo dopoguerra (Baylin**:** 2005), l'Oceano Atlantico si configura come "the Mediterranean of a Western civilisation" definito dalla visione euro-americana di stampo giudeo-cristiano (Armitage: 2001, 479). Tuttavia, come appare evidente nella ricostruzione proposta da David Armitage, l'urgenza di leggere il passato nei termini di una prospettiva sempre più globale, alla base di un processo di pluralizzazione, rende l' "Atlantico bianco" una dimensione multicolore, riflesso di una gamma di prospettive che interpretano tale spazio alla luce di esperienze diversificate come quelle legate alla diaspora nera (*Black Atlantic*), alle conseguenze derivanti dall'affermazione del modello coloniale e delle resistenze allo sfruttamento capitalista (*Red Atlantic*)[9]; fino ai movimenti della diaspora irlandese (*Green Atlantic*).

Nel lavoro seminale di Paul Gilroy (1993), l'Oceano Atlantico è concepito come un'unità sistemica, politica e culturale proteiforme che, segnata dalla violenza del traffico di africani trasformati in prodotti di scambio, impedisce la coagulazione fissa delle identità fagocitandole e traducendole fuori dai confini territoriali e simbolici che impongono letture rigide delle idee di nazione, nazionalità, etnia e autenticità. La nave negriera, metafora polisemica che evoca l'immagine del viaggio d'esplorazione e di migrazione forzata degli schiavi africani, così come del loro movimento a ritroso — già "altri" da sé verso un'origine dalla quale sono stati sradicati —, ripensa la modernità a partire da movimenti transoceanici che la disperdono insieme a uomini,

[8] Michael McDonnell usa l'espressione in lingua inglese "thinking transnationally".

[9] Si faccia riferimento al lavoro di Peter Linebaugh e Marcus Rediker (2000) *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic.* Boston: Beacon Press.

merci e significati. Nella riflessione di Édouard Glissant (1990), la nave è una "matrice" che tuttavia espelle l'individuo, trapiantato verso l'ignoto (Glissant: 2010, 5). Sempre seguendo tale interpretazione, la nave è concepita contemporaneamente come palcoscenico della disumanizzazione ma anche in quanto mezzo di traduzione, uno spazio aperto alla relazione tra margini distanti e resi invisibili dall'abisso oceanico:

The land-beyond turned into land-in-itself (...) the absolute unknown, projected by the abyss and bearing into eternity the womb abyss and the infinite abyss, in the end became knowledge. (...) Peoples do not live on exception. Relation is not made up of things that are foreign but of shared knowledge. This experience of the abyss can now be said to be the best element of exchange.

(Glissant: [1990], 2010: 7)

La nave è il nuovo *cronotopo* (Gilroy: 1993, 16) capace di situare i processi di modernizzazione all'interno di una cornice globale, ampliata dal movimento in quanto evento che irrimediabilmente trasforma lo spazio interno ed esterno alla soggettività che lo intraprende. Adottando la nave come unità mobile, Gilroy fornisce la strumentazione utile ad esplorare l'Atlantico in quanto dimensione storica, politica, culturale eterogenea e transnazionale, alla luce di una dinamica in cui pluralità ed essenza funzionano come elementi strutturanti le identità associate a realtà territoriali distanti ma connesse, frammentate e ricomposte dal movimento che articola relazioni inedite tra il globale ed il locale. Nell'analisi di Tomich (1996) riferita alla prospettiva costruita da Gilroy, pluralismo ed essenza sono soltanto apparentemente contrapposti, ma corrispondo piuttosto a "two sides of the same coin", entrambe coinvolte nel processo di negoziazione delle identità nazionali (1996, 231):

In order to go beyond the intellectual and political impasse created by these limited national and nationalistic perspectives, Gilroy rejects their shared conception of cultural communities as (actually or potentially) fully formed and integral units that are coextensive with the state. In his view, to treat ethnicity as though it were congruent with the borders of culturally coherent nation-states obscures diversity, complexity and creativity not only in the historical experience of black peoples, but in the development of modern society itself. Indeed, the force and originality of Gilroy's approach derive in large measure from his decisive and systematic break with the nation-state as the organising focus for understanding history, politics, and culture and nationality (...). Through the concept of diaspora he attempts to specify simultaneously identity and difference outside of the restrictive binary frameworks of essentialism and pluralism.

(Tomich**:** 1996, 231)

Le navi costituiscono il mezzo fondamentale per la penetrazione dello spazio da parte dell'Europa e per la realizzazione del progetto di colonizzazione. Esse sono altresì il luogo in cui la modernità, oltre esprimersi nella logica di un'economia competitiva, si rivela un momento di contestazione

politica e culturale. Gilroy descrive le navi come "living means by which the points within the Atlantic world were joined", riconoscendole, al contempo, come significanti della resistenza e in quanto "means to conduct political dissent and possibly a distinct mode of cultural production" (1993: 16), specie in riferimento alle lotte condotte dagli schiavi neri contro l'abuso coloniale.

Attraverso le coordinate mobili a partire dalle quali l'autore configura il *Black Atlantic* come spazio di conflitto tra soggettività storiche che si influenzano mutuamente, è possibile ragionare aldilà del manicheismo che banalizza le dinamiche di interazione, più o meno violenta, tra Vecchio e Nuovo mondo, metropoli e colonie, prevenendo il rischio di considerare non soltanto la geografia, ma anche il passato e la sua articolazione nel presente, come oggetti omogenei configurati a partire da una prospettiva singolare ed eurocentrica. In quanto dimensione multi-localizzata, la cornice atlantica problematizza le identità alla luce di connessioni inedite tra spazi umani e simbolici, costruiti nel movimento di contrappunto tra sponde distanti. Dal momento che lo sforzo di definizione implica sempre un rischio di circoscrizione e riduzione degli spazi, delle storie e dei soggetti che li attraversano, tuttavia, le modalità di produzione della narrativa storica possono sfociare talvolta in una prospettiva singolare, dunque limitata. Tale prospettiva, benché capace di cogliere la differenza, la esclude puntualmente, negandole il ruolo preponderante che essa riveste nel processo finalizzato alla definizione del sé.

Il movimento di integrazione tra realtà geograficamente e culturalmente distanti è conseguenza di un impulso espansionistico alla base dell'implementazione del progetto coloniale europeo che rende tanto problematica quanto importante la riflessione sull'idea di una storia dell'Atlantico come espressione di uno spazio di contaminazione e di un'eredità comune.

Secondo la ricostruzione proposta da Bernard Baylin, i contorni di una storia legata alla dimensione atlantica sono inizialmente definiti a partire da una visione economica, successivamente allargata agli studi demografici, fino all'introduzione di una particolare attenzione alle politiche che hanno investito (e in parte ancora investono) lo spazio atlantico, articolando un'analisi sulle istituzioni imperiali occidentali ma soprattutto valorizzando il contributo della componente umana, dunque del ruolo perturbatore rivestito dai singoli agenti coinvolti nelle dinamiche di potere.

Come riporta lo storico in *Atlantic History. Concepts and Contours* (2005), tra gli anni Sessanta e Settanta la ricerca storica sullo spazio atlantico riconosce l'urgenza "to go beyond institutions" per rivolgersi dunque "to the people who controlled these structures, who exploited them and made them work" (Baylin: 2005, 48). L'ampliamento dell'orizzonte alla componente soggettiva include nella riflessione "the users of power" (*ivi*), vincolando l'articolazione del potere nello spazio come un esercizio sotteso da una massa "of intricate connections (…) which had not been seen before" (Baylin: 2005, 51). L'attenzione ai canali ufficiali ed informali che codificano le relazioni economiche, culturali e politiche nell'Atlantico stabilite a partire dal XV secolo, assume l'instabilità e l'eterogeneità come due delle caratteristiche principali della sua storia, concepita aldilà della somma delle sue parti, molto più che risultato di un'addizione delle singole realtà nazionali chiamate in causa, ma come spazio che riflette una realtà fino a prima sconosciuta (Baylin: 2005, 60).

La magnitudine dell'Atlantico impone una prospettiva metodologica che tenga conto della

permeabilità delle categorie impiegate per l'analisi della natura processuale dei fenomeni che hanno contribuito alla sua formazione. Ciò implica un rifiuto della struttura monolitica e della linearità cronologica originate dalle narrative di fondazione legate alle singole realtà statali, volte a garantire legittimità all'idea occidentale di nazione e a garantire forza alla sua proiezione fuori dai ristretti confini territoriali. In tal senso, una prospettiva genealogica (Foucault**:** 1978) si presta al tracciamento della pluralità degli inizi, mostrando non solo la precarietà di un approccio che allinea ogni evento lungo un asse temporale continuo (Benjamin**:** 1997) ma fornendo sopratutto chiavi di accesso alternative alla storia atlantica sulla base dei diversi fenomeni che ne hanno influenzato il lungo processo formazione.

La corrispondenza dell'Atlantico con una dimensione storica, politica e culturale globale segnata dal conflitto tra l'egemonia occidentale e le resistenze subalterne alle sue mire imperialiste rischia di omogeneizzare spazi e tempi eterogenei che si sono modificati nel tempo, coinvolgendo territori e agenti multipli, diversamente implicati, parti attive nel processo di formazione di una società moderna inedita. Da ciò consegue come non solo sia necessario andare oltre un'analisi che concepisce le relazioni stabilite nell'Atlantico in quanto espressione di una mera opposizione tra "the West and the Rest[10]" (Ferguson: 2011) ma promuovere anche una narrativa storica plurale originata da uno spazio che, benché globale, è al tempo stesso vincolato ai contesti particolari in cui si articolano le dinamiche di forza.

A tal proposito, nel riaffermare la necessità di abbandonare le linee imposte da una prospettiva dicotomica, McDonnell (2005) sostiene la necessità di ricorrere a visioni combinate, non escludenti ma dialettiche, alla luce di una interazione che richiede la lettura mutua di movimenti specifici ma anche dell'ampia scala in cui questi trovano espressione. Per pensare globalmente, sottolinea McDonnell, è necessario rivolgersi al locale: "to think global we must to watch the local" (McDonnell: 2005, 56). Tale prospettiva beneficia dell'utilità di una "conoscenza situata" come suggerito da Donna Haraway (1988) nel famoso saggio *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in cui l'autrice, problematizzando l'universalismo sotteso alle semplificazioni derivate da un approccio relativista, propone un processo di costruzione del sapere a partire dalla valorizzazione di prospettive che, proprio in ragione di una riconosciuta parzialità, trasformano la fragilità derivante da una visione locale in una possibile chiave di relazione con un insieme più ampio[11]:

the only way to find a larger vision is to be somewhere in particular.

---

[10] Come sottolinea l'autore in *Civilization. The West and the Rest* (2001), il processo di conquista dell'egemonia da parte dell'occidente è dovuto ad una serie di fattori come l'implementazione di un sistema competitivo che ha decentralizzato la vita economica e politica; il vantaggio tecnico e scientifico dell'Europa; le migliori aspettative di vita degli occidentali dovute ai progressi nella medicina; l'imporsi delle abitudini di una società capitalista e consumistica oltre che la cornice etica derivata dalla morale cristiana, collante del tessuto sociale. E tuttavia, sottolinea l'autore, "it was not just Western superiority that led to the conquest and colonization of so much of the rest of the world; it was also the fortuitous weakness of the West's rivals." (80).

[11] A tal proposito vale la pena ricordare la posizione espressa dal sociologo Boaventura de Sousa Santos. In *A Gramática do Tempo*, l'autore sottolinea infatti come "O princípio da incompletude de todos os saberes é condição de possibilidade de diálogo e debate epistemológicos entre diferentes formas de conhecimento" (Santos: 2006, 99, nota 18)

(Haraway: 1988, 590)

Assumere l'Atlantico, e in particolare l'Atlantico nero, come modello descrittivo unico del processo di modernizzazione ripropone una visione limitata su dinamiche differenziate, escludendo le discrasie originate da realtà coloniali che sfuggono al suo farsi paradigma della relazione tra l'Occidente e le realtà che quest'ultimo ha dominato. Al contrario, una delle risorse più utili fornite dalla categoria atlantica consiste nell'assumere il carattere transitorio dei modelli storici e nel privilegiare le conseguenze di un'interazione globale tra realtà specifiche. Ciò che conta, nelle parole di S.D. Smith: "is not wether one model fits all cases but, rather, the extent to which the events in one region affected other regions. (Smith: 2006, 127).

Se, da una parte, l'Atlantico in quanto universo concettuale riflette lo sforzo di scongiurare la (ri)produzione di essenzialismi, dall'altra si confronta con la necessità di definire realtà particolari, incontrando puntualmente contesti di colonizzazione distinti, dove il ricorso a categorie come quelle di "centro" e "periferia", pur registrando una fondamentale asimmetria di potere, sollevano problemi specifici a seconda delle realtà prese in oggetto. Considerare l'insufficienza dei termini adottati per dar conto delle relazioni stabilite tra Europa, Africa e America, permette di riflettere sulla loro funzionalità nei diversi contesti di declinazione, dando conto della specificità attribuibile alle diverse esperienze di colonizzazione. Ciò non significa promuovere all'estremo forme di particolarismo storico ma considerare l'articolazione della relazione tra entità trans-storiche specifiche e non per questo isolate, concepite piuttosto come snodi di un'ampia rete di influenze (Naro, Sansi-Roca e Treece: 2007).

Il senso di una ricostruzione storica, politica e culturale dell'Atlantico passa attraverso la possibilità di prescindere da un'interpretazione dell'esperienza di contatto dentro una gerarchia che pone al vertice l'Occidente, esimendo così le metropoli europee dal controllo totale delle influenze esercitate dai molteplici agenti coinvolti nella dinamica scaturita dalla relazione coloniale.

Come è noto, il processo di colonizzazione ha investito parimenti la realtà del colonizzatore e quella del colonizzato, portando entrambi a dover fare i conti con le conseguenze di un incontro inedito da cui ha avuto origine un profondo mutamento che ha coinvolto il "centro" e la "periferia". Nonostante le pretese di omogeneità articolate in forme rigide di auto-rappresentazione nazionale e la tendenza costante ad occupare il ruolo di unico soggetto responsabile del cambiamento, infatti, l'Europa, nelle parole di Naro:

was not only an agent of transformation, but also a result of it: Europe was also changed by the new Atlantic World. Europe and Africa have always been creole as the Americas, in spite of the laborious task of historical erasure taken by nationalist narratives for centuries.

(Naro: 2007, 3)

Non solo su un piano concreto ma anche su quello concettuale, la costruzione e la diffusione — violenta — della civiltà occidentale fuori dal continente europeo non può essere letta se non alla luce del legame che vincola l'Europa all'Africa e alle Americhe, mostrando come "there would be

no concept of the West if this had not been built in opposition to something else" (Naro et alii: 2007, 6).

Le aporie e le contraddizioni rispecchiano il carattere mobile delle identità e delle posizioni occupate nella cornice atlantica traducendo sempre un legame, "a relationship that is constitutive of the related elements"(*ivi*), rendendo ambigua oltre che precaria, la dinamica di inter-dipendenza.

Quest'ultima non è solo ciò che origina un movimento di riconfigurazione costante dell'asimmetria soggiacente la natura fluida della realtà coloniale ma è anche ciò che descrive il passaggio dell'Oceano Atlantico da spazio amorfo a politicizzato, ultra, iper e transnazionale, marcato da un'esperienza di imperialismo occidentale, i cui effetti non si esauriscono nella realtà post-coloniale.

Il tentativo di ragionare sui limiti della 'post-colonialità' attribuita alla contemporaneità portato avanti da Stuart Hall nel saggio seminale *When was the post-colonial?*(1996) mette in luce il carattere permanente del passato sottolineando l'etero-temporalità costitutiva di relazioni riarticolate a seguito dei processi di colonizzazione e di decolonizzazione. Il prefisso "post", come viene notoriamente sottolineato dall'autore, non veicola affatto un superamento della condizione coloniale, ma gli effetti del rigurgito di una lunga storia di dominazione che naufraga nel presente. Nella contemporaneità post-coloniale viene inscritta una problematica differenza che rende visibile il limite di una visione in cui le ex-metropoli e le ex-colonie vengono concepite in quanto mondi separati, rappresentando in realtà oggetti da pensare in combinazione. Il senso di una lettura post-coloniale del contesto contemporaneo, certamente non limitata al suolo europeo, consiste nella possibilità di osservare geografie e tempi in relazione dentro un'attualità forgiata da un movimento che rompe il disegno fisso dello spazio geografico e simbolico, definendo la modernità in quanto fenomeno frammentato, descritto da coordinate globali e fluidificato da traiettorie multiple dei soggetti:

The term "post-colonial"is not merely descriptive of "this" society rather than "that", or "then" and "now". It re-reads colonisation as part of an essentially transnational and transcultural "global" process and it produces a decentered, diaspora or "global" rewriting of earlier, nation-centred imperial grand narratives. Its theoretical value therefore lies precisely in its refusal of "here" and "there", "then" and "now", "home" and "abroad" perspective.

(Hall: 1996, 247)

Significativamente, la condizione post-coloniale non indica il compimento di un senso universale dell'esperienza atlantica come momento storico omogeneizzante, ma riflette l'affermarsi della pluralità attraverso la proliferazione di esperienze diasporiche che, slegate da una geografia nazionale rigida, ri-orientano ed ampliano il senso di appartenenza individuale e collettiva descrivendo percorsi transnazionali e transculturali. Le traiettorie irregolari dei soggetti in movimento contribuiscono alla ridefinizione dei luoghi di enunciazione rimodellando costantemente il rapporto asimmetrico tra il centro e la periferia all'interno di una cornice globale:

"Global" here doesn't mean universal, but it is not nation — or society — specific either. It is about how the lateral and transverse cross-relations of what Gilroy calls the "diasporic" (Gilroy, 1994) supplement and simultaneously dis-place the centre-periphery and the global/local reciprocally re-organise and re-shape one another. (ivi)

Al contempo, l'attributo "atlantico", sforzandosi di coagulare la polifonia di voci ed esperienze disperse in una cornice concettuale unica, singolarizza la molteplicità di uno spazio difficilmente circoscrivibile, i cui percorsi si diversificano non in una singola realtà spazio-temporale, ma nella complessità di sistemi politico-culturali differenziati che portano a considerare l'esistenza non di un unico spazio atlantico dunque, ma di "Atlantici[12]", plurali ed eterogenei a seconda delle prospettive, in ragione delle diverse cornici linguistiche e culturali che li caratterizzano e che determinano l'attribuzione di significati multipli ai fenomeni che hanno dato forma a questo spazio globale come dimensione privilegiata a partire da cui analizzare la relazione coloniale.

La pluralizzazione degli "atlantici" può risultare problematica quando essa è configurata in quanto conseguenza del protagonismo dell'Occidente, riflesso nella pervicacia di classificazioni che traducono l'oceano come una dimensione multipla ma marcata da una radice culturale europea e nazionale che fagocita le differenze, "ispanofona", "anglofona" e "lusofona", termini che ancorano la visione della storia alla celebrazione acritica di una lingua e di una cultura "comuni" ma in realtà concepita come espressione della tradizione dei paesi colonizzatori.

Le dinamiche transculturali introducono un elemento di ambiguità nella ricostruzione del passato e della geografia atlantica — terreno di esperienze molteplici ed interconnesse sul piano economico, politico e culturale —, rendendo insufficiente il ricorso alla nomenclatura nazionale. Come ha sottolineato Enrique Salvador Rivera (2015), riprendendo lo studio di Filipa Ribeiro da Silva[13] sulla presenza olandese e portoghese nell'Africa occidentale tra il XVI e il XVII secolo, ad esempio, la rete di relazioni creata dal commercio atlantico costituisce una trama talmente fitta da rendere insufficiente il ricorso ad etichette che classificano la narrativa storica in termini nazionali. Quest'ultima infatti, sebbene per certi versi funzionale, rischia di rivelarsi alquanto riduttiva. L'intreccio di interessi nazionali, pubblici e privati che caratterizza le attività economiche, insieme alla promiscuità generata da legami di tipo culturale ed affettivo, mostrano i limiti di categorizzazioni che descrivono e suddividono lo spazio globale marittimo in funzione delle aree associate alla presenza occidentale:

a sub-system of classification of Atlantics, such as the "Dutch" Atlantic, is not applicabile to the Dutch and Portuguese experience in West Africa, because the business networks of insurers crossed familial, cultural, linguistic, and national lines.

(Rivera: 2015, 122)

---

[12] Ai già citati *Black Atlantic*, *Red Atlantic* e *Green Atlantic* è necessario aggiungere il *South Atlantic* o *Atlântico Sul*, spazio "lusofono" la cui formazione è mediata dall'esperienza storica e coloniale in lingua portoghese.

[13] Filipa Ribeiro da Silva (2011) *Dutch and Portuguese in Western Africa: Empire, Merchants and the Atlantic System, 1580-1674* citato in Enrique Salvador Rivera (2015) "Whitewashing the Dutch Atlantic" in *Social and Economic Studies*, Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of West Indies (pp 117-132)

L'Atlantico rivela dunque l'insufficienza di schemi identitari rigidi e suggerisce piuttosto il bisogno di leggere le identità alla luce dell'interazione culturale, delle ambiguità e degli opportunismi inerenti ai processi di negoziazione del potere a livello locale e su scala globale. La possibilità offerta da questa categoria rispetto alla valorizzazione di un'idea di multiculturalismo, tuttavia, non esula l'analisi critica dal porre attenzione al conflitto in quanto elemento strutturante fondamentale che attraversa la storia delle interazioni nell'Atlantico. La realtà atlantica non è infatti frutto di una contaminazione priva di attriti ma emerge come spazio in cui la definizione e la gestione (spesso violente) della differenza sono inseparabili dalle tensioni che intercorrono tra il potere coloniale e le sue resistenze subalterne. Benché la burocrazia statale occidentale si sia sforzata di produrre e di imporre una terminologia coloniale finalizzata al controllo di individui e di spazi, la realtà atlantica rispecchia un ventaglio di situazioni irriducibili, difficilmente inquadrabili dentro uno schema categorico fisso. Gli agenti che attraversano questa realtà inedita riflettono uno spettro ampio a cui corrispondono posizioni intermedie all'interno di un sistema interattivo mobile, culturalmente ed economicamente promiscuo ma politicamente e ideologicamente rigido. La porosità delle identità che attraversano la storia dell'Atlantico si articola parallelamente ad un'azione politica violenta e colonizzatrice da parte dell'Occidente, sostenuta da un'epistemologia esclusiva ed escludente che interpreta la realtà a partire da un binarismo riduttivo. Tale visione, che cala tempi, spazi e identità in una contrapposizione tra poli antitetici, è insufficiente in un contesto di post-modernità dove la condizione di post-colonialità — che non esaurisce affatto gli effetti del colonialismo ma li protrae nel tempo — convoca la compresenza di elementi diversi e contraddittori, frantumando le divisioni imposte dall'epistemologia occidentale. Il carattere disomogeneo degli spazi e l'eterogeneità dei soggetti coinvolti nella relazione di forza richiedono pertanto una riflessione non solo sul senso di una contrapposizione che investe superficialmente l'idea di un mondo diviso tra colonizzatori e colonizzati e tra centro e periferia, ma che interpreta anche la relazione (post)coloniale alla luce del conflitto ideale tra un "nord" nitidamente egemone e un "sud" subalterno ma in realtà opachi, perché entrambi segnati dall'elemento dell'eterogeneità. Da un punto di vista concettuale, la polarizzazione tra nord e sud globale trova senso dentro la cornice dei processi di modernizzazione ma la dicotomia risulta insufficiente quando pensata alla luce del legame che fonda effettivamente la realtà atlantica come spazio asimmetrico, poroso ed ambiguo, ovvero, la relazione coloniale.

Se la modernità è un processo di dispersione originato da dinamiche che la legano indissolubilmente ai processi di colonizzazione (Mignolo: 2000), il "nord" e il "sud" non possono funzionare squisitamente come termini di una disputa tra soggettività storiche costrette all'interno di macro-categorie, ma è fondamentale poterli assumere come elementi polifunzionali dentro la grammatica di un potere che si confronta con i meccanismi molteplici di una modernità capitalista ed escludente. Alla luce delle conseguenze derivate dai processi di dislocazione fisica e simbolica messi in atto dal commercio atlantico, quest'ultima riflette l'adozione di strategie di gestione della

differenza definita a partire dalla costruzione di confini. Il confine[14], tuttavia, non è solo uno strumento di definizione del proprio e dell'improprio, ma anche un punto di intersezione critica. Seguendo Mezzadra e Neilson (2013, xviii), il confine, può essere concepito come un "angolo epistemico", a partire da cui restituire una visione caleidoscopica della realtà, inglobando perlomeno due visioni:

Borders, (...) far from serving merely two block or obstruct global passages of people, money, or objects, have become central devices for their articulation. Borders play a key role in the production of the heterogeneous time and space of contemporary global postcolonial capitalism.

(Mezzadra e Neilson: 2013, ix)

Ciò risulta importante per riuscire a cogliere la diversificazione e l'evoluzione delle agentività coinvolte nella relazione coloniale, ossia la possibilità di collocare i concetti di nord e sud nei punti di tangenza e svincolare i concetti di "egemonia" e "subalternità" da un carattere definitivo, promuovendo un'analisi della loro costruzione in quanto significanti insufficienti (benché necessari), che acquisiscono senso dentro la relazione di forza. Tale relazione, a sua volta, non è intrinsecamente univoca né sempre identica a sé stessa ma si esprime nella negoziazione costante, rispecchiando cioè un processo di adattamento orientato da interessi e circostanze che danno origine a momenti di comprensione del nord nel sud e del sud nel nord.

Una visione che tiene conto della combinazione data dalla compresenza di elementi ambivalenti, costruita a partire dal confine, è in grado di de-costruire il paradigma gerarchico, escludente e riduttivo caratteristico di quell'epistemologia europea che, Boaventura de Sousa Santos (2006), definisce come *pensamento abissal.* Santos (2006) rintraccia nel pensiero occidentale la tendenza alla creazione di una trama complessa composta da linee visibili e invisibili attraverso cui alcuni corpi vengono esclusi dallo spazio pubblico e conseguentemente rese "estranee" le visioni alternative della realtà di cui essi sono portatori. Tali distinzioni operano per legittimare la valenza globale dell'Europa in quanto centro propulsore di un sapere universale benché paradossalmente esclusivo. Secondo il sociologo, il *pensamento abissal* è il prodotto di una ragione parziale, ossessionata dalle idee di totalità e ordine (*razão metonímica*) (266). La ragione metonimica non solo non riconosce legittimità a forme di pensiero diverse da quelle prodotte dall'Occidente ma non attribuisce loro alcuna autonomia. Ciò implica che il riconoscimento stesso della relazione tra

[14] In *Local Histories/Global Design* (2000), Walter Mignolo assume il confine come uno spazio privilegiato da cui portare avanti una decolonizzazione della conoscenza, ancorata ad un'idea distorta che assume la corrispondenza inequivocabile tra un modo occidentale di interpretare il mondo e il valore globale della lettura eurocentrica dell'esperienza umana. Muovendo dalle considerazioni di Anibal Quijano sulla colonialità del potere, Mignolo riconosce le potenzialità del 'pensée autre' di Kathibi da un punto di vista epistemologico ed etico, un pensiero basato sull'idea di frammentarietà e sulla "redestribution of the geopolitics of knowledge (…) a way of thinking that is not inspired in its own limitations and is not intended to dominate and to humiliate a way of thinking that is universally marginal, fragmentary and unachieved; and, as such, a way of thinking that, because universally marginal and fragmentary, is not ethnocidal (Kathibi, 1983, 19 cfr Mignolo, 67). Il *border thinking* si costruisce sulla dislocazione della prospettiva critica verso il margine, "to tell stories not only from inside the "modern" world but from its borders" (52). Significativamente, tali storie non si definiscono soltanto come contro-narrative, ma rappresentano delle "*forgotten* stories that bring forward, at the same time, a new epistemological dimension: an epistemology of and from the border of the modern/colonial world system"(*ivi*, corsivo mio).

conoscenze diverse non è esente dall'imposizione di una costruzione gerarchica del sapere, da cui consegue problematicamente che:

O Norte não é inteligível fora da relação com o Sul, tal como o conhecimento tradicional não é inteligível sem a relação com o conhecimento científico ou a mulher sem o homem. Assim, não é admissível que qualquer das partes tenha vida própria para além da que lhe é conferida pela relação dicotómica e muito menos que possa, para além de parte, ser outra totalidade. Por isso, a compreensão do mundo que a razão metonímica promove não é apenas parcial, é internamente muito selectiva. A modernidade ocidental, dominada pela razão metonímica, não só tem uma compreensão muito limitada do mundo, como tem uma compreensão limitada de si própria. (...) Isto significa que os termos de uma qualquer dicotomia têm potencialmente uma outra vida para além da vida dicotómica[15].

(Santos: 2006, 92-114)

La ragione occidentale si fonda su una sostanziale contraddizione poiché nega ad alcuni individui quegli stessi principi che rivendica come universali ma che in pratica applica selettivamente:

It appears that Western modernity can only spread globally to the extent it violates all the principles upon which it has historically grounded the legitimacy of the regulation/emancipation paradigm on this side of the line. Human rights are thus violated in order to be defended, democracy is destroyed to safeguard democracy, life is eliminated in order to preserve life.

(Santos: 2014, 199)

L'egemonia attribuita all'Occidente corrisponde soprattuto ad un potere di rappresentazione dentro una scala gerarchica in cui si pone al vertice. Mentre produce la propria narrativa, definendola come l'unica legittima per imporla in quanto universalmente valida, il pensiero abissale scarta altri modi possibili di leggere il reale producendo delle "non-esistenze" che la sociologia delle assenze (Santos: 2006, 87) intende recuperare attraverso un lavoro di traduzione[16] (113). Operare a partire dal una sociologia delle assenze significa opporsi ad una visione unica e poter considerare "alternativas às experiências hegemónicas" affinché la credibilità di esperienze di produzione della conoscenza diverse "possa ser discutida e argumentada e as suas relações com as experiências hegemônicas poderem ser objecto de disputa política" (Santos: 2006, 97).

Il recupero di storie marginali associate a soggetti in una condizione di subalternità,

---

[15] Se da una parte viene sottolineata l'importanza di riconoscere l'asimmetria costitutiva della relazione di potere, dall'altra è fondamentale poter pensare ai termini che interagiscono nel campo di forza come soggetti autonomi e non necessariamente definiti dall'entità al capo estremo della dicotomia e dunque "Pensar o Sul como se não houvesse Norte, pensar a mulher como se não houvesse o homem, pensar o escravo como se não houvesse senhor. O aprofundamento da compreensão das relações de poder e a radicalização da luta contra elas passa pela imaginação dos dominados como seres livres de dominação" (Santos: 2006, 94-95).

[16] "*A tradução entre saberes assume a forma de uma hermenêutica diatópica*. Consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas." (Santos: 2006, 115)

dovrebbe tradursi non solo nella valorizzazione contenutistica associata alla necessità di riconoscere forme diverse di elaborazione del passato, ma anche nella strutturazione di una prospettiva storica dalla frontiera come categoria analitica, ossia tenendo conto della compresenza problematica di elementi eterogenei e non necessariamente riconciliabili in una sintesi. Restituendo visibilità alle differenze, tale prospettiva mostra la conflittualità che lega spazi e tempi, e il carattere irriducibile e plurale di esperienze legate ad un passato coloniale violento, che si ripresenta oggi nelle forme della colonialità[17].

Il tentativo di problematizzare le caratteristiche inedite che hanno materialmente e simbolicamente investito lo spazio dell' Atlantico e che complicano i termini su cui è stata costruita la dicotomia tra il Vecchio e il Nuovo mondo, la metropoli e le colonie, passa anche attraverso il riconoscimento di un'inter-dipendenza conflittuale che lega le categorie ereditate dal pensiero gramsciano di "egemonia" e "subalternità", tradizionalmente sovrapposte agli spazi geografici e concettuali del "nord" e del "sud" globale.

A partire dalla critica alla visione elitista che ha orientato gran parte della storiografia indiana, il gruppo dei *Subaltern Studies* — ispirato all'impostazione metodologica indicata da Antonio Gramsci in relazione alla storia dei gruppi subalterni, — suggerisce un approccio che dia conto non soltanto della resistenza epistemologica promossa dalla massa amorfa e subalternizzata contro l'azione dei gruppi dominanti, valorizzando ciò che viene definito come "the politics of people" (Guha: 1982, 4), ma sottolinea altresì la necessità di pensare problematicamente alla coesistenza e all'inter-dipendenza politica tra le élite e la massa subalterna (5)[18]. Ciò significa poter tracciare la violenza e le sue resistenze in compresenza, valorizzando l'esistenza di posizioni ambigue e irriducibili, alla luce dell'esperienza di soggetti non riconducibili ad un'unica categoria, come, ad esempio, quella del "colonizzatore" e del "colonizzato", del "perpetratore" e della "vittima". L'obiettivo non è ridurre il potere ad una sostanza fluida che collocherebbe un problema di assenza di soggettivazione, affermando pericolosamente la violenza come un "macchinario di cui nessuno è titolare" (Foucault, l983, 19) ma tenere conto del conflitto e situare il discorso laddove il potere *transita* (13), concependo le identità all'interno di uno spettro. Tentare perciò di rilevare un "insieme di meccanismi e procedure il cui ruolo o funzione e tema sarebbe proprio garantire il potere, anche quando falliscono" (14) e dunque di pensare puntualmente alla posizione dei soggetti configurati dentro il rapporto di forza dal momento che il potere, benché autoreferenziale, ha

---

[17] Per Walter Mignolo e per altri esponenti della rete multidisciplinare creata dal gruppo di pensatori latino-americani conosciuto come *Grupo modernidad/colonialidad*, la modernità è indissociabile dalla colonialità, distinta dal colonialismo. Se quest'ultimo identifica un fenomeno storico conclusosi con l'indipendenza dei territori coloniali dalla metropoli europea, la colonialità rappresenta la permanenza del modello egemonico occidentale nello stabilire relazioni tra soggetti, nelle modalità di rappresentazione della realtà e nella produzione di conoscenza.

[18] Tale interazione rende l'archivio coloniale uno spazio di asimmetrie ma anche una trama costruita dall'intreccio di diverse forme di conoscenza, un palinsesto di voci che denuncia il carattere non immediato del processo di decolonizzazione del sapere (Spivak: [1999], 2016 cfr. Rothberg**:** 2013, 369).

sempre necessità di una controparte, non si autogenera non è, cioè, autosussistente[19] (Foucault: 2017,14).

In *Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics* (1992) Steve J. Stern sottolinea l'importanza di un modello di ricerca storica capace di restituire multi-dimensionalità all'esperienza di contatto tra gli occidentali e i popoli delle Americhe. Evidenziando la tendenza storiografica a riconoscere un unico significato alla "conquista" del continente americano, ad esempio, denuncia la tendenza a ridurre il processo di formazione dell'Atlantico "to a story of villains and heroes"(23) a partire un discorso che non considera come, oltre ai tentativi europei di realizzazione del progetto coloniale, le popolazioni indigene e africane non si siano limitate alla contestazione di ciò che veniva loro imposto, ma abbiano svolto un ruolo attivo nel processo di costruzione della realtà atlantica *anche* in qualità di agenti della violenza coloniale, oltre che di vittime.

Non solo dunque, è necessario considerare le modalità della resistenza attraverso cui, nelle parole di Stern, "amerindians engaged, assisted, resisted, appropriated, subverted, redeployed — European colonial projects, utopias relationships" (26), ma anche il coinvolgimento delle popolazioni colonizzate nel progetto coloniale, alla luce di quella che viene definito come "the sense of fluidity and wonder, struggle and self-discovery, that demanded of everyone a reevaluation of world view and social ethos, cultural expectation and relations with the sacred." (Ivi).

Infine, con riferimento alla critica della categoria di Atlantico, Cañizares-Esguerra e Sidbury (2011) sottolineano come l'obiettivo non sia un'inversione di tendenza che si limita a subordinare il ruolo dell'Europa nei processi di formazione di questo spazio proteiforme, ma il ricorso ad una prospettiva che riconosce la presenza occidentale senza tuttavia conferirgli il ruolo di paradigma normativo per la scrittura di una storia comune, considerando l'apporto indispensabile dell'Africa e dell'America Latina (Cañizares-Esguerra e Sidbury: 2011, 208). Allo stesso tempo, continuano i due critici, la necessaria mappatura dei diversi contesti di colonizzazione non può che essere aperta alla possibilità di costruzione di analogie, prevenendo il rischio di cristallizzazione di esperienze che, per quanto specifiche, diventano oggetto di una strumentalizzazione finalizzata alla promozione di un'idea di presunta unicità o eccezionalissimo.

A tal proposito, l'esperienza di colonizzazione mediata dal Portogallo offre un contesto di analisi complesso e produttivo. L'abitudine di stabilire unioni inter-razziali nel contesto di dominazione portoghese, ad esempio, non è di fatto "originale" — come è stato per lungo tempo sostenuto — ma ricorrente anche nello spazio di dominazione inglese[20], notoriamente più rigido in fatto di prossimità tra razze. Nell'atlantico lusofono, la dinamica sociale descritta dalla *mestiçagem,*

---

[19] Albert Memmi ([1974],2003) capta chiaramente la costruzione del potere coloniale come um processo di negoziazione. Benché l'obiettivo del colonizzatore sia l'annullamento del soggetto colonizzato, privando la sua identità culturale del grado di pari legittimità, il sistema coloniale non può prescindere dalla presenza del subalterno dal momento che, in caso contrario, verrebbe meno la premessa che giustifica la sua presunta superiorità del gruppo egemone: "Extermination (…) actually contraddicts the colonial process. Colonization is above all, economic and political exploitation. If the colonised is eliminated, the colony becomes a country like any other, and who then will be exploited?" (Memmi: 2003: 193).

[20] Come sottolineano I due autori, "Mixed communities sprouted on the western and eastern seaboards of the Atlantic Ocean, from New England to Senegambia. Yet too much scholarship continues to suggest that the English resisted mixing with Indians and blacks." (Esguerra: 2011, 182)

originata dalla *miscigenação* — ossia dal fenomeno demografico legato all'unione interrazziale —, viene posta alla base del mito della colonizzazione "ibrida" e inserita all'interno di un'architettura simbolica sofisticata che compensa la scarsità cronica di risorse economiche e militari con un discorso che riconcilia parti diverse dentro un insieme armonioso. Il caso portoghese mostra cioè l'importanza di condurre un'analisi combinata della dimensione storica e del piano simbolico legato alla (ri)produzione delle mitologie nazionali che attraversano lo spazio atlantico in tutte le sue latitudini. Benché si tratti di una dimensione spesso sottovalutata in ambito critico, l'*Atlântico sul* riflette una realtà legata ad un sofisticato dispositivo di potere, bacino di forme di auto-rappresentazione in grado di dissimulare la violenza dietro idee precocemente moderne di multiculturalismo e di ibridismo, oggi elementi costitutivi e problematici del discorso neo-coloniale.

1.2 L'*Atlântico sul.* Formazione storica e traiettorie mitologiche.

La progressiva trasformazione dell'*Atlântico sul* in spazio di interazione fra tre realtà principali, il Portogallo, la costa occidentale africana (con una particolare rilevanza per il territorio angolano) e la colonia brasiliana, sembra presupporre un processo di internazionalizzazione ordinato ma che in realtà non è possibile ripartire equamente tra i tre contesti. La caratterizzazione dell'*Atlântico sul* considera piuttosto la negoziazione continua e asimmetrica tra identità in formazione e la natura violenta dei rapporti riflessa in uno spazio di contatto problematico, conflittuale, plasmato dagli interessi commerciali e da una politica di colonizzazione che ha origine nelle pratiche espansionistiche portoghesi. L'analisi di tali pratiche non solo mostra un legame storico e simbolico precoce che il Portogallo costruisce con la dimensione atlantica, ma rivela anche significativamente momenti di marginalizzazione della "metropoli" nella gestione del commercio transatlantico, un'attività che vede la colonia africana in Angola e quella brasiliana come partner privilegiati.

Per il Portogallo, stato-nazione più antico d'Europa[21], il mare ha sempre costituito una piattaforma di investimento simbolico oltre che economico. In quanto ristretta realtà territoriale situata ai margini occidentali del continente europeo, il *Reino Portucalense* ha assunto l'Atlantico come piattaforma esplorativa privilegiata che ha ricoperto un ruolo preponderante nel processo di formazione nazionale sin dal XIV secolo, funzionando come spazio di proiezione identitaria, benché in gran parte sconosciuta e temuta.

L'oceano è contemporaneamente il serbatoio delle auto-rappresentazioni nazionali, l'impalcatura acquatica che fa da cornice fisica e simbolica all'identità portoghese, ma è anche la dimensione in cui più si coagulano contraddizioni estreme legate ad un paese europeo con una antica e discontinua storia imperiale e marittima[22].

Isabel de Castro Henriques (2004) mette in evidenza la relazione precoce che la nazione stabilisce con le acque atlantiche. Si tratta infatti di un vincolo che evolve insieme al processo di legittimazione dei confini territoriali e alla necessità della loro difesa. In risposta alla minaccia costante proveniente dal vicino regno di Castiglia, la cui ombra si proietta sull'unità politica del territorio lusitano, la corona portoghese investe ingenti risorse nell'esplorazione dell'oceano sin dai

---

[21] Il Reino de Portugal nasce nel 1139 e la sua indipendenza rispetto agli altri territori che compongono la penisola iberica viene riconosciuta nel 1143. A seguito della *Reconquista* cristiana della penisola iberica nel 1249, il Portogallo e la vicina Castela stipulano la pace e definiscono la frontiera comune nel *Tratado de Alcanizes* del 1297. (Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Nuno Gonçalo Monteiro (coord.) *História de Portugal* (1992), Lisboa: Esfera dos Livros, p.177)

[22] Figure di storici come quella di Vitor Magalhães Godinho hanno contribuito alla riflessione storiografica sui *descobrimentos* portoghesi traslandola fuori dai confini nazionali, perseguendo una linea di indagine storica capace di valorizzare l'atlantico come palco dinamico che ha imposto un costante cambiamento e adattamento alle politiche economiche nazionali, dunque come un campo conflittuale e mobile che rivela discontinuità e cambi di posizione dei soggetti storici coinvolti dentro una dinamica globale. Come sottolineato da Tomich in riferimento al lavoro dello storico portoghese, "rather than regarding Portuguese history through the optic of linear national project of successful or failed modernisation, he interprets the successive alternations of Portuguese policy between commerce and manifacturing as responses to Portugal's changing position in the Atlantic and the world economy as a whole."(Tomich, 2005: 310)

primi vagiti nazionali[23].

Come per molte altre realtà nel corso del medioevo, la genealogia della coscienza nazionale portoghese vede nello scontro con l'alterità un momento di definizione fondamentale del sé. Un secolo dopo la rivoluzione contro i castigliani, gli "altri iberici", avvenuta tra il 1383 e il 1385, l'esperienza aldilà del mare contribuisce al consolidamento del senso di appartenenza ad un'unica identità culturale e religiosa che pur distinguendo tra "minhotos", "alentejanos" e "beirões", accomuna tutti in quanto vassalli di un unico re cristiano in lotta contro "os mouros", la cui minaccia proviene dai territori situati aldilà dell'oceano Atlantico (Mattoso: 2000, 16).

Il superamento dell' "impasse ibérico" del regno (Vasconcelos: 1992, 172) vede nel mare l'espediente privilegiato, una dimensione inizialmente oscura poi mappata, dunque progressivamente integrata nel circuito economico e nell'immaginario culturale nazionale ancora in formazione. La storiografia portoghese elegge l'oceano, spazio ultra e transnazionale, come dimensione in cui meglio articolare la dualità di un'identità nazionale europea e tropicale situata tra una geografia mediterranea ed una atlantica.

In una delle sue opere più note dal titolo *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico* (1945), il geografo portoghese Orlando Ribeiro dà conto della diversità del paesaggio nazionale derivante dagli influssi mediterranei ed oceanici, sottolineando il ruolo pionieristico del paese nell'apertura delle rotte atlantiche, costruendo un'immagine del Portogallo come avanguardia della modernità moderna e migliore espressione di un' identità europea trapiantata nei tropici:

Foi através do Atlântico que se estabeleceram (...) as relações mais distantes da terra e da gente. Desvendadas as rotas oceânicas, por elas se fez a expansão portuguesa: em ilhas atlânticas se realizaram os primeiros ensaios de colonização europeia; com base num litoral atlântico se construíu a maior Nação branca dos Trópicos (corsivo mio). Na posição do território está escondido um destino: isolado na periferia do mundo antigo, numa nesga de chão em grande parte bravio e ingrato, coube ao português o papel de pioneiro do mundo moderno. Não se limitou porém a indicar um caminho: afoitando-se por ele, aparece-nos hoje de pés fincados na terra de quatro continentes.

(Ribeiro: 1945, 239)

Storicamente, la conquista del porto marocchino di Ceuta nel 1415 è assunta come l'inizio del movimento di traslazione della nazione fuori dai suoi confini territoriali, mentre l'approdo agli arcipelaghi atlantici e il successivo popolamento delle isole di Madeira e Porto Santo da parte di Gonçalvez Zarco, Tristão Vaz Teixeira e Bartolomeu Perestrelo (Barata: 2000, 110), getta le basi per

[23] Per una ricostruzione critica sugli esordi della storia portoghese e sulla fondazione dell'identità nazionale moderna si veda Alexandre Herculano (2007), *História de Portugal. Desde o começo da Monarquia até ao fim do Reinado de Afonso III*. Il testo di Herculano mette in evidenza come il processo di fondazione dell'identità nazionale sia stato molto meno immediato di quanto i cronisti medievali abbiano in realtà descritto nello sforzo di alimentare l'idea di un passato glorioso, epurato degli elementi meno funzionali alla legittimazione del potere regio. Descrivendo la molteplicità di popoli che hanno abitato la penisola iberica nel corso dei secoli, lo storico rivela il carattere mitologico dell'idea riduttiva, diffusa nell'immaginario collettivo, secondo cui le radici del Portogallo risalgono unicamente alle tribù celtiche, in particolare a quella dei lusitani. I portoghesi sono in realtà il risultato di una mescolanza di popoli diversi: celti, fenici, arabi, goti, vandali e romani. (85,86)

l'epoca dell'espansionismo marittimo che condurrà i portoghesi, partiti dall'estrema periferia europea, fino alla costa occidentale dell'Africa inaugurando così l'epoca delle grandi scoperte o *Descobrimentos*[24].

Pionieri nella navigazione in mare aperto grazie alle avanzate conoscenze cartografiche e capacità tecniche, intenzionati a tracciare rotte alternative a quelle mediterranee al fine di ottenere il monopolio del commercio delle spezie, i portoghesi sono i principali responsabili della decodifica degli oceani che contribuiscono ad integrare nello spazio europeo a partire dal XV secolo. Nel 1488 la flotta di Bartolomeu Dias doppia il Capo di Buona Speranza aprendo così la prima rotta di collegamento tra Atlantico, Indiano e Pacifico; Vasco da Gama approda sulle spiagge di Calicut, in India, nel 1498 inaugurando un nuovo canale tra l'Asia e l'Europa e circa due anni più tardi, nel 1500, — per sapiente macchinazione o fortuito caso — le navi guidate da Pedro Álvares Cabral si inoltrano nel sud dell'Atlantico per sbarcare sulle coste della *Terra da Vera Cruz*, primo nome attribuito a ciò che più tardi diverrà il Brasile[25].

L'apertura di nuove rotte verso l'Asia e le terre aldilà dell'Atlantico meridionale situano il Portogallo tra una radice terrestre ed una acquatica, consolidando l'immagine dei portoghesi come "argonauti" che, dal punto più ad occidente del continente europeo, affacciati sull'ignoto, si collocano nell'intersezione tra il mondo conosciuto e quello sconosciuto fungendo da ponte tra culture (Godinho *apud* Tegarrinha: 2000, 319).

Alla luce di un precoce spostamento portoghese fuori dai propri confini territoriali, la mitologia nazionale si è progressivamente costruita così dentro uno spazio instabile, articolandosi anche oltre le frontiere della penisola iberica e contribuendo a consolidare l'immagine del portoghese come "mediatore" tra un' Europa ancora in formazione e i mondi ad essa sconosciuti, dove per primo esporta una cultura di stampo fortemente cristiano. Come ricorda Eduardo Lourenço (2012), ciò che àncora di fatto il Portogallo in Europa è il suo costituirsi in quanto nazione cattolica

---

[24] Charles Boxer (1969), *O império colonial português (1415-1825),* São Paulo: Edições 70

[25] Come riporta Maria do Rosário Themudo Barata (2000), l'*atlantisimo* e l'*europeismo* rappresentano aspetti non contraddittori della politica internazionale portoghese all'inizio dell' età moderna. L'interesse del Portogallo è rivolto contemporaneamente verso la frontiera europea e quella atlantica. Nel XV secolo, la costa africana è frequentata ed esplorata dalle navi portoghesi, permettendo a Bartolomeu Dias di doppiare il Capo di Buona Speranza nel 1488, l'approdo in India nel 1498 da parte di Vasco da Gama e, nel 1500, l'ufficializzazione dello sbarco della flotta di Pedro Álvares Cabral nelle Terras da Vera Cruz, in America Latina. Contestualmente, il Portogallo rafforza i propri legami economici e culturali con le Fiandre e l'Europa del nord, rinvigorendo la propria presenza nel Mediterraneo, navigato da mercanti aragonesi, catalani e italiani. Per un approfondimento sulle politiche internazionali portoghesi nell'età moderna, nell'ottica di un "sentido global da história portuguesa"(108) si veda: Barata, Maria do Rosário Themudo. "Portugal e a Europa na Época moderna" in Tegarrinha, José (org.) *História de Portugal* (2000), São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

votata all'evangelizzazione dei nuovi territori e delle popolazioni qui incontrate, dunque la sua identificazione con la fede cristiana e il relativo immaginario[26]:

A nossa história está inscrita desde o início num contexto cruzadístico, faz parte da cruzada genérica que é a Europa invadida pelos muçulmanos.

(Lourenço: 2012, 6)

La fede cattolica legittima le guerre di riconquista contro i musulmani nella penisola iberica, attribuisce all'esplorazione marittima delle nuove terre la legittimità derivante dalla missione crociata[27].

Nonostante l'inscrizione del Portogallo dentro una cornice culturale e simbolica dell'Europa, l'asimmetria lampante tra uno spazio peninsulare marginale dalle scarse risorse materiali e la vastità dei territori aldilà dell'oceano, come quello della colonia brasiliana nelle Americhe, sembra generare un'aporia nella narrazione che accompagna il processo di colonizzazione dell'Oltremare da parte di altre metropoli europee. A fronte delle onerose spese di navigazione e considerate le esiguità delle risorse umane e materiali del paese, i viaggi intrapresi possono essere considerati vere e proprie imprese con le quali i portoghesi hanno per certi versi ribaltato le aspettative: "ninguém na arena europeia tinha previsto que esse minúsculo país marginalizado daria um salto ambicioso para o leste, uniria os dois hemisférios e construiria o primeiro império de alcance global" (Crowley: 2016, 489). L'apparente cortocircuito genera un certo sbigottimento attorno al quale il Portogallo elabora un'immagine di sé come nazione votata all'esplorazione dei mari e al contatto con popoli diversi, conciliando la dimensione locale e quella globale.

La debolezza ontologica del Portogallo orienta un discorso che salda indissolubilmente la formazione identitaria portoghese all'idea di impero, alimentando una mitologia che immagina la nazione più grande della sua reale condizione politica ed economica e sostenendo nel tempo, seppur in maniera precaria, il progetto di colonizzazione dell'Oltremare.

Pur senza negare la concretezza di un'iniziativa che i portoghesi realizzano dapprima in India — con la fondazione di un impero basato sullo scambio commerciale assai più che sulla

---

[26] L'identità portoghese si è ritagliata un posto in Europa grazie alla combinazione dello spirito medievale della crociata e l'esplorazione dei mari sulla soglia dell'età moderna, costruendosi a partire dunque da ciò che essa giudicava di *non* essere, specie in opposizione agli "infedeli". La prosa degli storici medievali portoghesi Fernão Lopes (1385-1459), Gomes Eanes de Zurara (1410-1474), e João de Barros (1496-1570), autori delle cronache in cui si registrano i momenti fondativi del reino de Portugal e delle sue imprese marittime, frappone il filtro religioso ai grandi eventi della storia nazionale, influenzata dalla volontà divina di cui i portoghesi sarebbero vassalli e principali esecutori. La realizzazione delle grandi gesta — sia dentro che fuori i propri confini nazionali — è sempre legata alla lotta contro os *mouros*, i musulmani, gli infedeli: "Os milagres e os sucessos que, desse a fundação do reino, e até antes dela, deram a vitória às armas cristãs indicam inequivocamente a necessidade compulsiva da luta contra o Islão. A razão e a fé são, assim, imanentes ao discurso histórico e comandam a lógica narrativa" (Gil, Macedo: 1998, 179).

[27] Come ha sottolineato Helder Macedo (1991), la fede cattolica funge da fondamentale strumento prospettico che guida l'interpretazione dei nuovi contesti con cui i portoghesi e gli europei entrano in contatto, traducendo il mondo sconosciuto in metafore intrise di immaginario religioso, talvolta opacizzando i confini tra il fantastico e il reale: "Os pioneiros europeus levaram consigo a sua língua e, dentro dela, os seus conhecimentos, as suas metáforas, as suas crenças. Quando o que se lhes deparava excedia os limites dos conhecimentos, recorriam às metáforas; quando estas ameaçavam subverter a ordem da razão estabelecida, sempre havia a fé para bloquear os abismos ininteligível." (Macedo: 1991, 161).

effettiva occupazione territoriale —, e poi nella colonia di esplorazione brasiliana attraverso il lucrativo traffico di esseri umani che ha sostenuto prima l'economia di piantagione della canna da zucchero e poi quella basata sull'estrazione di materiali preziosi, è necessario considerare gli effetti di un'asimmetria evidente tra centro e periferia coloniale dentro una discontinuità storica che fa dell'impero coloniale portoghese non una realtà omogenea, ma una costellazione di territori estremamente diversi che modificano la loro natura lungo assi temporali discontinui.

A partire dal XV secolo, grazie al consolidamento degli avamposti commerciali sulle coste indiane, i portoghesi gettano le basi per la costruzione di quello che viene considerato il primo impero globale della storia. L'impero asiatico rispecchia tuttavia il carattere dispersivo e frammentato dell'impresa lusitana nell'Oceano Indiano. Benché mancassero le basi di una progettualità solida, come sottolinea ancora Lourenço, si tratta della "primeira expressão do tipo globalizante, como se diz mais tarde, planetária, que se conhece na história do Ocidente" (Lourenço: 2012, 8).

Investendo nella realizzazione di un impero *marittimo* i portoghesi danno origine ad una rete globale di scambi muovendosi dentro una geografia dispersa, "uma espécie de um arquipélago (...) de heterogeneidades que são outros espaços, outros povos" (*ivi*) sui quali la corona portoghese esercita un potere fragile basato essenzialmente sul controllo di avamposti costieri e *feitorias*[28].

Charles Boxer riferisce che il monopolio portoghese del commercio marittimo nelle acque dell'Oceano Indiano, nonostante la tenuta dei possedimenti della corona in Mozambico, Ormuz, Diu, Goa e Malacca per tutta la durata del XVI secolo, non sia stato specchio di un controllo "pienamente effettivo" (Boxer: 1969, 49). Il primo impero globale della storia, fondato sul monopolio commerciale di una nazione dai poteri esigui, riflette una realtà più marittima che territoriale, eterogenea e caratterizzata da un'estrema dispersione[29].

Nelle Indie l'obiettivo portoghese non era l'occupazione territoriale, ma il dominio del mercato, in particolare quello delle spezie, in mano ai veneziani e ai genovesi fino alla scoperta di una rotta alternativa a quella mediterranea da parte di Vasco da Gama. Benché lo *Estado da India* si estendesse da Capo di Buona Speranza alla Baia di Nanjing in Cina, infatti, esso non costituiva un territorio imperiale omogeneo e sotto il pieno controllo della corona, ma un'insieme di fortezze militari e porti per la compra-vendita e lo stoccaggio di merci (Jayasurihya: 2008). L'inefficienza del potere centrale limita infatti la giurisdizione del Portogallo, relegando il suo raggio d'azione alla costa, dove i portoghesi svolgono principalmente un ruolo di *middlemen*, ossia di intermediari tra India e Cina e tra Cina e Giappone, che aprono la strada alle altre potenze europee. Ciò suggerisce l'esistenza di diverse forme di negoziazione imposte da aree specifiche di interazione e di strategie

---

[28] Su un piano materiale, l'eredità che i portoghesi hanno disperso nel globo, seguendo Eduardo Lourenço, può essere riassunta in una lista breve di tre elementi: "fortalezas, igrejas e filhos"(Lourenço: 2012, 9).

[29] Come riporta Charles Boxer, la presenza portoghese in Asia alla metà del XVI secolo era segnalata concretamente sopratutto da una rete di "forts and factories" che si estendeva da Sofala a Ormuz, sul lato occidentale dell'Asia monsonica fino alle Molucche e a Macao sul Pacifico. Dall'altra parte del mondo, essa si prolungava fino a Ceuta, Tangier e Mazagão, e alle *feitorias* stabilite tra Capo Verde e Luanda sulla costa occidentale dell'Africa, comprese alcune isole del Golfo della Guinea e i primi insediamenti sul litorale brasiliano nel sud dell'Atlantico. Per una mappatura dettagliata dei possedimenti portoghesi si veda Charles Boxer, *The Portuguese Seaborn Empire (1415-1825)* p.51

conseguenti adottate dalle politiche nazionali, riflesso della necessità di adattamento della politica portoghese in ragione della scarsità cronica di risorse economiche e di una forza militare non efficace[30].

L'Oceano Indiano costituisce, lungo il XV secolo, un importante circuito lucrativo per il Portogallo fino al declino dello Stato portoghese delle Indie nel secolo successivo. Nel corso del XVI secolo il Portogallo è considerato, come riportato da Crowley, "prua dell'Europa" (Crowley: 2016, 12). Data la mancanza di risorse anche su un piano demografico in rapporto alla vastità degli spazi d'Oltremare, i portoghesi ricorrono all'incrocio tra etnie per consolidare la loro autorità nei territori di approdo. La creazione di legami di sangue ha rappresentato infatti un fattore strategico fondamentale per il consolidamento dell'autorità nell'impero asiatico[31], come avverrà successivamente anche in Africa e in Brasile. Tale strategia costituirà uno strumento funzionale e precipuo non soltanto da un punto di vista pratico per la costruzione e il consolidamento della relazione coloniale, ma utile anche con riferimento alla produzione retorica e simbolica dell'immagine del colonizzatore portoghese nello spazio atlantico in quanto figura che esprimerebbe un'eccezione positiva. Quest'ultima è giustificata dal primato dell'esplorazione atlantica a cui si affianca, successivamente, un'idea problematica di assenza di pregiudizio razziale nei confronti dei popoli colonizzati da parte dei portoghesi.

A partire dal XV secolo, si assiste alla progressiva trasformazione dell'Atlantico nel principale bacino delle interazioni tra Europa ed Africa, dando avvio ad un processo irreversibile di integrazione tra lo spazio europeo, africano e americano. Sebbene l'evoluzione delle conoscenze e delle tecniche nautiche abbia reso possibile l'approdo portoghese nei territori aldilà dell'Atlantico, rendendoli "i primi domatori" (Henriques: 2004, 103) di uno spazio ignoto all'Occidente, la trama che percorre l'oceano si è ben presto arricchita della presenza di altri paesi europei, tra cui spagnoli, inglesi, olandesi e francesi. L'esperienza storica nell'Atlantico è, infatti, estremamente plurale. Non solo i portoghesi esprimono dunque la parzialità di una prospettiva europea relegata ad un territorio periferico, ma la densità dell'esperienza storica può essere apprezzata soltanto se inserita all'interno di un'interazione che riconosce e differenzia il ruolo di tutti i soggetti coinvolti.

Isabel Castro Henriques (2004) denuncia la tendenza della storiografia nazionale a valorizzare il ruolo del Portogallo nell'interazione atlantica e coloniale, sottolineando come l'interpretazione della traiettoria storica della presenza europea, e in particolare portoghese nello spazio atlantico, non possa prescindere dal considerare il ruolo fondamentale delle popolazioni africane in quanto agenti primari del processo di globalizzazione. In modo problematico, la ricerca storiografica sul tema è spesso rimasta circoscritta quasi esclusivamente alla "História dos

---

[30] I territori asiatici costituiscono una struttura politica definita e agenti sociali che impediscono la penetrazione e occupazione portoghese dell'entroterra. Nei possedimenti cinesi, ad esempio, non solo "the Chinese did not allow the Portuguese onto Chinese soil" ma, dettando i termini dell'interazione, i commercianti asiatici pretendono di salire sulle navi portoghesi, trasformate in luogo della diplomazia, di contrattazione economica e di incontro culturale (Jayasuriya: 2008,179).

[31]Come sottolineato da Jayasuriya, in Asia: "children of mixed parentage were necessary for the development of a creole language, and in the case of some Luso-Asian tongues, were reinforced by them, throughout other European regimes. The *mestiços* and *mestiças* were the crucial agents of cultural transmission" (Jayasuriya: 2008,193)

Descobrimentos[32]", dando priorità alle idee di "achamento" e "ocupação de terras" (Pereira: 2005, 44). Tale prospettiva risulta riduttiva dal momento che marginalizza la contribuzione dell'Africa non solo nei processi di socializzazione e nell'integrazione delle economie europee ed africane, ma anche in relazione all'implementazione, in una fase successiva, del progetto stesso di colonizzazione[33]. Una storia dell'Atlantico che non tenga contro degli africani come agenti partecipi nelle dinamiche di incontro e/o scontro con l'Occidente non può che risultare limitata. Piuttosto che l'utilizzo della parola "scoperta", dunque, termine che singolarizza l'esperienza riducendo l'Atlantico a mero oggetto dello sguardo esplorativo occidentale, più adeguato sarebbe ricorrere alla parola "espansione", intesa come dilatazione degli orizzonti non soltanto geografici ma culturali.

Secondo António Borges Coelho, a differenza della parola "descobrimentos", il termine "expansão" svuota la ricostruzione della storia dell'Atlantico dal suo senso unicamente occidentale, funzionando come vocabolo più "operacional, (…) continente, vazio, utensílio que pode transportar sem afetar significativamente os diferentes conteúdos" (Coelho: 2000, 60). Non si tratta infatti di eliminare la storia della progressiva imposizione del potere da parte dell'Occidente nei territori d'Oltremare, ma creare un terreno comune di disputa e interazione che ricostruisce il ventaglio eterogeneo di agenti coinvolti nella dinamica atlantica. Come ha sottolineato la storica Anna Maria Gentili:

La penetrazione del modo di produzione capitalistico, la colonizzazione formale, i processi di liberazione la decolonizzazione, la formazione di coscienza e di organizzazioni nazionaliste, lo sviluppo produttivo ed economico non acquistano intelligibilità se messi in rapporto col divenire dei sistemi autoctoni nella loro specificità e dinamica.

(Gentili: 2019, 36)

La narrativa tradizionale sui *Descobrimentos* non tiene contro della complessità delle società pre-coloniali africane e tende ad attribuire ai portoghesi — e all'Europa per loro tramite — il ruolo di primo e unico interlocutore commerciale per le popolazioni del continente africano. Al contrario, prima dell'arrivo degli europei, le popolazioni dell'Africa non solo conoscevano molto bene il valore dell'uso e di scambio, ma controllavano perfettamente i meccanismi del commercio, un'attività che li coinvolgeva insieme a partner non-europei come i mercanti provenienti dalle

---

[32] Figure di storici come quella di Vitor Magalhães Godinho hanno contribuito alla riflessione storiografica sui *descobrimentos* portoghesi traslandola fuori dai confini nazionali, perseguendo una linea di indagine storica capace di valorizzare l'atlantico come palco dinamico che ha imposto un costante cambiamento e adattamento alle politiche economiche nazionali, dunque come un campo conflittuale e mobile che rivela discontinuità e cambi di posizione dei soggetti storici coinvolti dentro una dinamica globale. Come sottolineato da Tomich in riferimento al lavoro dello storico portoghese, "rather than regarding Portuguese history through the optic of linear national project of successful or failed modernisation, he interprets the successive alternations of Portuguese policy between commerce and manifacturing as responses to Portugal's changing position in the Atlantic and the world economy as a whole"(Tomich, 2005: 310).

[33] Nel 1972 Jean Devisse, constatava la difficoltà nello studio delle dinamiche commerciali interne al continente africano dovuta alla scarsità di traduzioni delle fonti arabe che, secondo lo storico francese, rispecchiava una prolungata mancanza di interesse per il punto di vista non-europeo. (Devisse: 1972, 44)

regioni orientali dell'Africa e frequentatori dell'oceano indiano[34] (2019: 110).

A seguito del viaggio intrapreso da Diogo Cão tra il 1482 e il 1484 in cui il navigatore si spinse verso il sud dell'Atlantico[35], i portoghesi approdano sul litorale occidentale dell'Africa, stabilendo i primi contatti con il regno congolese. Nel XVI secolo il regno del Congo, situato nell'Africa australe, comprendeva gli attuali territori dell'Angola settentrionale, la Repubblica del Congo e la parte occidentale della Repubblica Democratica del Congo, si caratterizzava per una organizzazione socio-economica imponente e per un sistema politico centralizzato dipendente dalla figura del *Ntotila*. L'assenza di regole di successione definite, tuttavia, rendeva il territorio instabile da un punto di vista politico-militare, permettendo ai portoghesi di minare all'integrità dello stato[36] (Ferronha: 1992, 12).

Sebbene in una fase iniziale, le relazioni tra il Portogallo e il regno del Congo furono caratterizzate da un atteggiamento diplomatico che garantì un periodo di relativa pace e la possibilità di intrattenere rapporti commerciali. In questo quadro, gli africani non furono mere pedine nelle mani della corona portoghese, ma interlocutori capaci di riconoscere e strategicamente gestire la presenza europea sia nei loro territori che fuori dai confini.

Quando i portoghesi implementano un sistema di produzione fondato sulla monocultura della canna da zucchero nelle isole atlantiche —, dapprima nell'isola di Madeira e poi in quelle di Cabo Verde e São Tomé —, gli africani, liberi e schiavi, vi prendono attivamente parte in funzione della realizzazione di un altro progetto, ossia, la trasformazione degli arcipelaghi in territori abitati prevalentemente da africani.

Nel ricostruire le dinamiche che hanno portato ad una progressiva *africanização* di quegli spazi Henriques (2004) sottolinea l'importanza del ruolo svolto dalle popolazioni africane nella creazione di ecosistemi naturali inediti. Come agenti sociali fondamentali, gli africani sono i principali vettori di specie vegetali assenti nel panorama originario delle isole e svolgono una parte essenziale della trasformazione del paesaggio umano, sociale e culturale dell' *Atlântico sul*, trasformato per la prima volta in uno spazio *mestiço* in virtù delle relazioni che dal piano economico si spostano anche su quello intimo e affettivo:

---

[34] In *Os Pilares da Diferenças. Relações Portugal-África (Séculos XV-XX),* Isabel Castro Henriques fornisce un quadro analitico delle relazioni stabilite tra portoghesi ed africani della costa occidentale del continente nero, valorizzando la partecipazione di entrambi nella strutturazione degli scambi commerciali.

[35] Come riporta António Borges Coelho (2000), la prima iniziativa portoghese verso la parte meridionale dell'atlantico risale al 1340, nel quadro di una spedizione portoghese, castigliana e italiana in direzione alle isole Canarie e di cui Boccaccio ha lasciato testimonianza. (Borges Coelho: 2000, 66)

[36] Una descrizione del regno del Congo viene dal noto resoconto di viaggio del mercante portoghese Duarte Lopes, raccolto dal dotto italiano Filippo Pigafetta (1533-1604) tra il 1588 e il 1589. La *Relação do Reino do Congo e das Terras Circumvizinhas*, pubblicata per la prima volta a Roma nel 1591, ha rappresentato una dei principali fonti riguardanti l'Africa centrale fino alla metà del XIX secolo. Come riportato nella testimonianza di Lopes, il regno del Congo era diviso in sei province denominate Bamba, Soio, Sunde, Pango, Bata e Pemba (Ferronha: 1989, 39), le quali costituivano una rete commerciale complessa dove i prodotti si concentravano nei punti con densità demografica maggiore, quali M'Banza, Mbata e Mpinda (Ferronha: 1992, 13). Nel capitolo VIII della sua relazione Lopes descrive la provincia di Bamba non solo come la più grande del regno ma è anche come la più ricca, dal momento che oltre all'importanza dell'estrazione dell'argento, è lì che avviene "o maior resgate dos escravos trazidos de Angola, na qual os Portugueses compram cada ano mais de 5000 cabeças de negros que depois levam a vender a diversas partes" (41). Si veda António Luis Ferronha (1989) *Relação do Reino do Congo e das Terras Circumvizinhas* Lisboa: Publicações Alfa.

Os africanos e os europeus teceram também relações de parentesco: os colonos europeus, solteiros e sem mulheres — ou após a morte da mulher branca — , não hesitaram em casar com mulheres negras, educadas respeitando tanto as escolhas europeias como os valores africanos, e treinadas a respeitar as regras do casamento africano. (...) estes valores (...) nos permitem salientar a criação de sociedades física e culturalmente mestiças, mas pertencendo apesar disso à civilização africana

(Henriques: 2004: 114)

La novità rappresentata da questa realtà crea una perturbazione nell'ordine sociale conosciuto dagli europei, costituendo un problema con cui i portoghesi si confrontano anche più tardi durante la fase di colonizzazione del territorio brasiliano:

Num lugar e numa situação em que os portugueses tinham pensado criar uma população mestiça capaz de apoiar os projectos e os interesses europeus, foram obrigados a dar-se conta de ter participado na criação de uma população africanizada que se opunha, recorrendo às armas, à sociedade branca dos pais, o que serviu também para pôr em evidência as capacidades de organização ele autonomia dos africanos.

(Henriques: 2004, 116)

Le isole atlantiche, primi "laboratori tropicali" (Alencastro: 2000), riflettono forme inedite di socializzazione che caratterizzeranno, sebbene con conseguenze specifiche, le dinamiche di convivenza nella colonia brasiliana a partire dall'implementazione su ampia scala del movimento di traduzione forzata di milioni africani che fonda lo spazio la modernità atlantica: il traffico di schiavi.

Nonostante la frequentazione della costa occidentale fosse cominciata nel XV secolo e i portoghesi fossero a conoscenza della presenza dei territori che costituiranno il Brasile già a partire dal 1500, è soltanto sul finire del XVI secolo che gli interessi della corona si spostano verso il territorio americano. Come sottolinea Schwartz (2007), verso la metà del Seicento il Brasile assume un ruolo di spicco nell'economia portoghese sia a causa dell'aumento dei livelli di produzione di zucchero nella colonia americana e sia per via delle incursioni olandesi che minacciavano l'autorità del Portogallo in Asia (Schwartz: 2007, 23).

L'intensificazione degli scambi commerciali con la colonia americana inaugura una dinamica fondamentale per la comprensione dello spazio sud dell'Atlantico. Al movimento di merci da e per le Americhe si aggiunge quello di deportazione di schiavi africani. L'impossibilità di sfruttamento della popolazione indigena delle Americhe per il lavoro nelle piantagioni — dovuta sia alla fragilità fisica della popolazione locale esposta alle malattie importate dagli invasori, ma anche anche alle resistenze alla schiavitù da parte degli *índios* — viene infatti compensata dal flusso costante di schiavi catturati nell'hinterland del continente nero e poi imbarcati nei porti della costa

occidentale africana. Il traffico di schiavi africani[37] è l'atto che fonda lo spazio atlantico in quanto realtà originale, né interamente europea, né essenzialmente africana.

Nell'opera intitolata *O Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul* (2000), testo essenziale per la comprensione delle dinamiche specifiche che hanno caratterizzato l'Atlantico nelle sue latitudini meridionali, lo storico brasiliano Luis Felipe de Alencastro mostra come la deportazione di schiavi verso le Americhe a partire dal 1580[38] si sia pian piano allineata con le dinamiche del sistema coloniale.

La schiavitù[39] non rappresenta uno strumento nuovo, essendo già diffusamente praticata nel mondo antico[40], ma gli interessi coloniali legati alla dislocazione di esseri umani nei tempi moderni trasforma radicalmente questa istituzione che passa dall'essere intesa come pratica di sottomissione di un soggetto trasformato in proprietà privata da parte di un produttore diretto, in schiavismo, ossia espressione di un sistema produttivo coloniale fondato sulla dominazione e integrato nel sistema dell'economia-mondo (Alencastro: 2000, 33-36). Il traffico di schiavi promosso dalle navi negriere europee — e portoghesi in primo luogo[41] — coniuga il produttivismo mercantile con il progetto di evangelizzazione, creando una rete di dinamiche che non si limitano al piano economico ma che stravolgono la dimensione politica, sociale e culturale di tutte le realtà coinvolte.

La "specificità" storica dello spazio atlantico nelle sue latitudini meridionali si deve ad una

---

[37] È stato stimato che a partire dal XVI secolo l'Africa sia stata drenata di una popolazione pari a 18 milioni di individui. Si tratta pur sempre di un calcolo approssimativo che aumenterebbe esponenzialmente se venissero considerate anche le numerose morti provocate da razzie, trasferimenti verso i porti di imbarco dall'entroterra africano, prigionie e trasporto oltremare sulle navi negriere, note per le durissime condizioni di vita in cui versavano gli schiavi. Tra i territori del continente che hanno fornito più schiavi vi sono quelli rivolti al versante occidentale, quindi Senegambia, Sudan occidentale, Liberia, Sierra Leone, Guinea e Guinea Bissau, Ghana, Niger, baia del Biafra, Congo (Gentili: 2019, 53)

[38] No último quartel do século XVI o Brasil desponta como um atraente mercado para os negreiros (…) desde 1580 o açúcar brasileiro assume o primeiro lugar no Império português (Alencastro: 2000, 33)

[39] La schiavitù è anzitutto uno categoria sociale che, di per sé, non indica un modo di produzione. Come la schiavitù domestica — una forma esclusiva praticata da varie popolazioni — la sua funzione è essenzialmente improduttiva. Tuttavia, dal momento in cui si manifesta come una tipologia fondamentale e stabile delle relazioni di produzione, la schiavitù origina due modi di produzione differenziati: lo schiavismo patriarcale, caratterizzato da un'economia essenzialmente naturale, e lo schiavismo coloniale, che si orienta verso la produzione di beni commerciabili. (Gorender: 1991, 60). Gorender, Jacob (1991). *O Escravismo colonial*. São Paulo: Ática.

[40] Mostrando l'integrazione iberica nel mondo mediterraneo, la storica Isabel Castro Henriques sottolinea come la concezione della "naturalità" della schiavitù "pertencia ao sistema de pensamento do Mediterrâneo, tendo sido integrado no discurso de Aristóteles, na medida em que esta ideologia não só era geral, mas permitia justificar a dominação do Outro. (…) Compreende-se assim que os ibéricos, entre os quais os portugueses, tenham sempre considerado a servidão, o cativeiro, a escravatura, como práticas sociais normais, servindo menos para humilhar e mais para exaltar o poder dos senhores ou até dos simples burgueses (Henriques: 2019, 129)

[41] Uno dei primi documenti ad attestare la presenza di schiavi africani in Europa viene dalla *Crónica dos feitos notáveis da Guinée* del cronista portoghese Eanes Gomes de Zurara. Nel capitolo XXV, intitolato "Como o autor razoa um pouco sobre a piedade que há naquelas gentes, e como foi feita a partilha" si descrive l'approdo di una "miserável companha" (43), un contingente composto da 250 schiavi sbarcati nella città di Lagos nel 1444. Si tratta di una preziosa testimonianza relativa agli interrogativi etici formulati attorno al tema della schiavitù. Il sentimento di *pietas* provato dall'autore nell'assistere alla separazione delle madri dai figli e alle violenze inflitte agli schiavi integra una logica giustificatoria che interpreta la schiavitù come strumento per la salvezza delle anime non cristiane. L'ambivalenza del cronista portoghese traduce un atteggiamento europeo contraddittorio nella gestione della differenza africana, tra il riconoscimento della sofferenza umana subita e la giustificazione dell'imposizione violenta del lavoro schiavo come strumento di redenzione delle anime infedeli. La prima deportazione di schiavi africani verso le Americhe di cui si ha notizia risale al 1525, mentre l'ultimo viaggio registrato è del 1868. (Fonte: slavevoyages.org).

serie di fattori di ordine geografico oltre che di tipo politico-economico. La ricostruzione operata da Alencastro mostra la combinazione peculiare di correnti che attraversano il sud dell'Atlantico, responsabili di favorire grandemente la comunicazione marittima tra la costa brasiliana e quella africana. L'anticiclone del Capricorno, dà infatti origine ad una "gigantesca rodana de altas pressões" che costituisce la principale "engranagem oculta da história do Atlântico sul" (2000: 61). A differenza del commercio triangolare che caratterizza il nord dell'Atlantico, i venti registrati alle latitudini subequatoriali aprono infatti ad un canale di collegamento privilegiato tra la costa angolana e quella brasiliana[42], creando così le condizioni per una tratta essenzialmente bipolare. Aldilà del dato geografico, tale dinamica permette di ripensare l'Atlantico non come un passaggio oceanico unidimensionale percorribile dall'Africa alle Americhe, dove il Brasile e l'Angola costituirebbero due luoghi geografici separati dal mare, ma come un cordone ombelicale che lega due realtà fondandone una del tutto nuova, "one social and cultural continuum connected by an ocean" (Ferreira: 2012, 245).

Benché il Portogallo sia stato il principale propulsore del traffico, è il tragitto che mette in comunicazione il Brasile con l'Angola quello che ha più contribuito, a partire dalla fine del Cinquecento, alla deportazione di schiavi neri dai porti africani di Luanda e Benguela alle città di Recife, Bahia e Rio de Janeiro nell'America portoghese:

De maneira equivocada, o trato negreiro envolvendo o Brasil, Angola e a Costa da Mina tem sido assimilado à navegação triangular praticada no quadro dos ventos e das correntes do Atlântico Norte, entre os portos europeus, a costa africana e as colónias antilhanas. (...) O tráfico de escravos para as Américas portuguesa decorre, na sua maior parte, de um comércio bilateral cujas consequências transformaram radicalmente a história colonial e nacional brasileira até 1850.

(Alencastro: 2000, 251-252)

L'intensità degli scambi tra le due coste modifica e integra profondamente le due realtà nella cornice atlantica a partire da un movimento di de-territorializzazione e ri-territorializzazione costante che si verifica nel corso di tre secoli, descrivendo una dinamica di trasposizione alla base della costruzione del Brasile in quanto nazione debitrice dell'Angola, e viceversa. Contemporaneamente, la circolazione di prodotti commerciali e di idee contribuisce ad inquadrare il Brasile e l'Europa in uno spazio culturale comune. Come evidenziato anche da Anastácio (2013):

(...) between the sixteenth century and the first decades of the nineteenth century, the ocean that separates Portugal from Brazil in fact connected people culturally and intellectually. The travels of people, texts, and ideas from Brazil to Europe and back again made possible the constitution of a common cultural space, contiguous to the rest of Europe, and in permanent dialogue with the Americas.

(Anastácio: 2013, 171)

[42] Alencastro riporta cinque principali rotte seguite dalle navi negriere che percorrono il sud dell'atlantico: " 1. Portugal - Angola - Brasil - Portugal; 2. Portugal - Brasil - Angola - Portugal; 3. Portugal - Brasil . Angola - Brasil - Portugal; 4. Portugal - Brasil - Angola - Prata - Portugal; 5. Brasil - Angola - Brasil". Solamente la prima rotta, da Lisbona verso Luanda corrisponde alla prima tappa del commercio triangolare (248).

Sottolineando la promiscuità geografica, economica, politica e culturale tra le due realtà, Alberto da Costa e Silva ricorre ad una metafora per configurare l'*Atlântico sul,* descritto non come un oceano ma come un "largo rio", i cui estremi realizzano un dialogo continuo che sfocia nella forte inter-dipendenza tra due mondi, quello brasiliano e quello africano:

As trocas deram-se nas duas direções, e a cada um dos lados do Atlântico não era de todo desconhecido e indiferente o que se passava no outro. A independência do Brasil por exemplo, não fica despercebida na África — e o prova o terem sido dois africanos os dois reis a reconhecê-la, o obá Osemwede, do Benim, e o ologun Ajau (ou obá Osilokun), de Eko Onim ou Lagos. Em Angola, os acontecimentos de 1822 tiveram enorme impacto, chegando a gerar uma corrente favorável à separação de Portugal e à união ao Brasil. (...) Escravos, libertos, emancipados livres, poucos estranhariam as paisagens brasileiras porque muitas vezes semelhantes às que tinham deixado na África e que se haviam tornado ainda parecidas, graças à crioulização entre o Índico e o Atlântico de numerosas espécies vegetais, como a mandioca, o milho, o inhame, o quiabo, o coco, o ananás, o tamarindo, o tabaco, a maconha, o caju, a jaca. (...) Por isso vir de África para o Brasil era como atravessar um largo rio. (...) Muito do que se passava na África repercutia no Brasil.

(Costa e Silva: 2011: 109-308)

L'inter-dipendenza costruita tra i due margini atlantici ha delle implicazioni importanti per la politica portoghese, inserita dentro il quadro geopolitico e militare europeo che ne minaccia spesso l'autorità. Ciò non soltanto perché la corsia preferenziale stabilita tra Africa e Brasile attribuisce maggiore prestigio e forza alle aristocrazie africane coinvolte nel traffico, aumentando l'offerta di schiavi nei porti, diminuendo i costi del trasporto e contribuendo a fissare capitali nel sud dell'Atlantico (Alencastro, 2000: 116), ma anche perché obbliga la corona portoghese a negoziare costantemente la sua presenza in quei territori, spazi dai quali in fin dei conti dipende[43]. Tale asimmetria è resa evidente particolarmente dai momenti di crisi. È noto il caso del 1808 quando, per sfuggire all'avanzamento delle truppe napoleoniche, la corte reale portoghese è trasferita da Lisbona a Rio de Janeiro, dando origine ad una traslazione dell'apparato imperiale verso il territorio colonizzato. Una scelta che non soltanto mette in luce la fragilità del Portogallo ma che, citando Roberto Vecchi, trasforma di fatto "a colónia na metrópole da sua metrópole" (Vecchi: 2008, 57).

Gli interessi portoghesi nell'*Atlântico sul* sono stati più volte osteggiati dalle potenze europee interessate ad appropriarsi del monopolio del traffico di schiavi. Nel corso del XVII secolo, in particolare durante i quaranta anni di annessione della corona portoghese a quella castigliana (1580-1640), i francesi occupano la regione del Maranhão in Brasile e vari punti della foresta amazzonica. La minaccia più consistente era però rappresentata dagli olandesi, le cui mire

[43] Come viene riportato dallo storico brasiliano, dopo la guerra contro gli olandesi, si diffonde lo slogan in cui è sintetizzata la relazione tra le tre realtà chiamate in causa: "Angola sustenta o Brasil, o qual sustenta Portugal" (Alencastro, 247). Risulta evidente il legame asimmetrico che pone la metropoli portoghese in una posizione di dipendenza dai territori che soggioga. Tale dipendenza non si limita all'ambito economico ma è talvolta problematicamente anche estesa alla sfera politica.

espansionistiche si estesero dall'Asia, all'Africa al Brasile[44]. La crisi provocata dai tentativi di occupazione dell'Olanda espone la dipendenza portoghese dalla colonia brasiliana ai fini del mantenimento della sua presa sull'Africa (i cui territori vengono effettivamente occupati dal Portogallo soltanto molto più tardi, nel XIX secolo), dal momento che è solo l'intervento militare delle truppe brasiliane del marchese Salvador de Sá, poi governatore dell'Angola, a determinare la ritirata dell'Olanda (Alencastro: 2000, 262).

Questi brevi esempi mostrano la stretta correlazione tra le colonie dell'*Atlântico sul,* dove il Portogallo promuove un processo di colonizzazione violenta, e il processo di preservazione dell'autorità metropolitana. Detto altrimenti, dal momento che le colonie funzionano come dimensione di legittimazione del potere coloniale, esse costituiscono un elemento fondamentale per l'esposizione della fragilità costitutiva della metropoli. Esse infatti contribuiscono a mostrare il funzionamento specifico del dispositivo di potere portoghese che cela il suo carattere deficitario e la condizione di dipendenza dal suo impero.

Come rivela l'acuta riflessione di Eduardo Lourenço, racchiusa nei testi fondamentali che compongono *Del colonialismo come nostro impensato* (2019)*,* il connubio tra la nazione e l'impero è il presupposto costitutivo di un'idea organica dove la dimensione metropolitana e quella oltremarina si sovrappongono strumentalmente, dilatando la geografia, territoriale ed umana, di un paese periferico in Europa. La spinta immaginativa (e ideologica) portoghese e, su un piano pratico, il progetto di colonizzazione, rispondono alla necessità di sfuggire alla propria marginalità. Nelle parole di Afonso de Albuquerque, "Portugal é muito pobre, e quando os pobres são cobiçosos, eles se tornam opressores" Albuquerque cfr. Crowley: 2016, 860). L'idea di impero funziona dunque come un luogo altro, quello che, ricorrendo a Foucault, si può definire come un' "eterotopia di compensazione" (Foucault: 2020: 315). Le eterotopie rappresentano un contro-spazio, delle specie di "utopie effettivamente realizzate in spazi reali" (310) che hanno la facoltà di creare un margine di rifiuto, una "contestazione, al tempo stesso mitica e reale" (*ivi*) dello spazio che si occupa.

In sintesi, l'impero o, sarebbe più opportuno dire, gli imperi, funzionano quindi sia come spazio di compensazione della fragilità lusitana, ma riflettono anche una dimensione concreta attraversata da contraddizioni oggettive registrate in parte dal discorso coloniale. Nelle declinazioni propagandistiche del XIX e del XX secolo, ad esempio, la retorica coloniale promuove una

---

[44] "Desde 1612, porém, a ofensiva holandesa regressou ao Atlântico e a África, estabelecendo-se na Costa do Ouro e procurando ocupar São Jorge da Mina, o que só seria conseguido muito mais tarde (1638), mas de forma irreversível. (…) Foi uma guerra planetária que durou setenta anos, pois pode considerar-se que principiou com o ataque holandês a São Tomé e Príncipe em 1598, e só terminou com a paz definitiva firmada em 1669. Mas se o palco inicial foi África, pode dizer-se que os avanços mais rápidos dos holandeses foram no Oriente, corporizados desde 1602 nesse instrumento de penetração bélica e mercantil que foi a VOC (Companhia das Índias Orientais). Rapidamente foram ocupando as posições comerciais antes controladas pelos portugueses, nestas se incluindo o comércio com o Japão. Em 1619 estabeleceram em Batávia (actual Jacarta, na Indonésia) o seu centro de operações. Apesar de diversas tentativas, nunca conquistaram Macau, atacada em 1622, nem Timor. (…) Pernambuco, ao tempo a principal zona de produção de açúcar, seria conquistado em 1630, sendo a contra-ofensiva naval portuguesa derrotada em 1631. Apesar da guerrilha portuguesa, de lá partiram os holandeses em 1637 para a conquista da Mina." Ramos, Rui (coord.) (2014) *História de Portugal*, Lisboa: Esfera dos Livros.(pp. 458, 459, 460)

geografia delirante per la quale "Portugal não é um país pequeno[45]". Come chiarito da Lourenço (2019), l'eccesso mitologico nella coscienza nazionale portoghese è dovuto all'instabilità ontologica su cui poggia la sovranità nazionale:

A nossa capacidade de desdramatizar o destino colectivo — na medida em que o temos — só encontra paralelo na não menor aptidão para converter a vida corrente em drama imaginário.

(Lourenço: 1984, 26)

La sproporzione mascherata dal discorso ideologico, tra il periferico Portogallo e le vaste terre sulle quali quest'ultimo esercita un dominio precario, non è sinonimo di un potere meno violento ma rivela piuttosto le modalità specifiche dell'esercizio di una violenza coloniale che plasma l'impero marittimo portoghese nell'Oceano Indiano e che, successivamente, segna il rapporto intimo e conflittuale intrattenuto dal Portogallo con i territori situati sulla costa occidentale dell'Africa e con quelli in America Latina, contribuendo alla formazione dell'*Atlântico sul* in quanto spazio coloniale specifico, conflittuale e problematicamente ambiguo.

[45] "Portugal não é um país pequeno"(1934) è uno degli slogan propagandistici con cui il governo salazarista promuove l'immagine di un Portogallo più grande dei suoi confini europei. Si tratta di uno dei motivi principali che accompagnano l'*Exposição Colonial* — prima esposizione coloniale portoghese — tenutasi nel Palácio de Cristal della città di Porto. Lo slogan descrive una mappa, realizzata da Henrique Galvão. L'immagine sovrappone i territori africani di Angola e Mozambico occupati dai portoghesi sul continente europeo, dando origine ad una geografia delirante che attesterebbe l'estensione del Portogallo, margine dell'Europa, più grande delle superfici combinate di Spagna, Inghilterra, Francia, Italia e Germania. La mappa proposta da Galvão è in linea con le rivendicazioni promosse anni prima attraverso la realizzazione della *mapa-cor-de-rosa* (1885), a seguito della Conferenza di Berlino (1884-1885). In quest'ultima mappa è esposto il progetto portoghese (bocciato dalle altre potenze europee) di unire i territori africani tra il Cairo e la città di Capo in Sud Africa. I territori colorati di rosa descrivono una striscia uniforme che lega le due coste africane, passando per il centro. "Portugal não é um país pequeno", Cornell University Library, Digital Collections. (https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:3293851) ultimo accesso: 1/7/21). Per approfondimenti sul tema della cartografia coloniale portoghese si veda: Charles, Arlindo José e Lucilene Antunes Correia Marques de Sá (2011). "Cartografia Histórica de África - Mapa cor de rosa". *Primeiro Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica. Passado e presente nos velhos mapas: conhecimento e poder.* Paraty, 10 a 13 de maio 2011.

1.3 Un' "eccentricità fragile". Il potere coloniale nel sud globale di lingua portoghese.

La tradizione degli studi atlantici ha attribuito all'Atlantico anglofono il valore di paradigma emarginando altre realtà come, ad esempio, quella dell'Atlantico lusofono (Naro et alii., 2007). Il senso della riflessione focalizzata sull'esperienza veicolata in lingua portoghese non intende muovere una critica al *Black Atlantic* in virtù di ciò che esso esclude, ma piuttosto provare a complicare il modello, ampliando, nelle parole di Gikandi, "the range of reference and rethink the project of cultural flows and counterculter of modernity outside the Atlantic narrow axis" (Gikandi: 2014, 243).

Il sezionamento dell'oceano in parti che individuano un settentrione prevalentemente anglofono e un Atlantico meridionale di lingua portoghese rappresenta, da una parte, la conseguenza di un processo storico di dominazione coloniale ma è anche, dall'altra, una semplificazione finalizzata al riconoscimento di una realtà e di un'esperienza singolari. Contrariamente al rischio ideologico derivante dall'idea di "specificità portoghese", come il pericolo di atomizzarla, ingabbiandola in attributi che sanzionerebbero il carattere positivo della colonizzazione promossa dal Portogallo, ci si propone di verificare in che modo la possibilità di pensarla criticamente consenta di aprire un dialogo tra elementi eterogenei che hanno contribuito alla formazione dell'*Atlântico sul* come spazio inedito e violento.

Il modo in cui il dispositivo del potere investe la dimensione meridionale dell'Atlantico, oggetto di questa ricerca, introduce una specificità problematica. La formazione dell'Atlantico sud è segnata infatti dall'iniziativa di una metropoli ontologicamente fragile che compensa l'insufficienza di risorse materiali e di conoscenze con una produzione mitologica sofisticata[46]. La relazione che il Portogallo stabilisce con le popolazioni africane prima e con quelle della colonia brasiliana poi, si basa su un'epistemologia e una pratica coloniale che subordina l'Altro e riflette la necessità della metropoli di negoziare la propria presenza nelle colonie, legate a loro volta da dinamiche economiche, politiche e culturali che orientano il processo di formazione dell'*Atlântico sul*. L'Atlantico sud emerge a partire dall'iniziativa coloniale promossa da una nazione non-egemonica, ossia subordinata al potere di altre nazioni in seno all' Europa. Ciò si riflette, ad esempio, nelle modalità specifiche che investono l'attività fondante lo spazio atlantico, ovvero, il commercio degli schiavi. Come ha dimostrato Luis Felipe de Alencastro (2000) nella sua opera seminale, le traiettorie percorse dalle navi negriere nello spazio di lingua portoghese rispondono ad una traiettoria che è assai più bipolare — tracciata tra l'Angola e il Brasile — che triangolare, come avviene invece nel caso dell'Atlantico nord. Il coordinamento del traffico di schiavi da parte di Lisbona affianca cioè una relazione privilegiata intrattenuta tra i porti di Luanda, Benguela, Rio de Janeiro e Salvador de Bahia, che contribuisce a "provincializzare" il paradigma dello spazio oceanico configurato a partire dal *black channel* nell'Atlantico settentrionale.

Oltre ad introdurre una prospettiva storica inedita rispetto alle interazioni caratterizzanti uno

---

[46] Come verrà approfondito nel paragrafo successivo, la mitologia nazionale portoghese ha promosso nel tempo un ideale di stampo "lusotropicalista" riferita alla colonizzazione, dotando la realtà particolare investita dal colonialismo portoghese di un'aura di eccezionalismo e di esemplarità. L'eterogeneità della dimensione "multi-razziale" che caratterizza l'ex-colonia brasiliana, ad esempio, è assunta come prova di una colonizzazione portoghese positiva.

spazio coloniale tradizionalmente inquadrato nei limiti della "metropoli" e delle "colonie", ciò risulta interessante anche da un punto di vista dell'analisi simbolica. Il Portogallo approfitta delle conseguenze originate da una condizione di marginalità parziale e ambigua rispetto alle sue colonie, alimentando un'idea di eccezione del colonialismo portoghese tra le colonizzazioni europee che favorisce l'occultamento della violenza esercitata sui territori colonizzati. La fragilità ontologica del paese iberico contribuisce a riconfigurare la dimensione atlantica come uno spazio caratterizzato da un decentramento del potere coloniale. Il sud dell'Atlantico inscrive cioè una differenza rispetto al modello che attribuisce preminenza alla metropoli registrando momenti di marginalizzazione di Lisbona nella dinamica di interazione con i territori oltremarini, riflesso di una fragilità ontologica che emerge in vari momenti della storia coloniale del Portogallo.

Come ha ricordato Helder Macedo (2010), a titolo dimostrativo, non solo per diverso tempo l'India ha rivestito il ruolo di capitale informale dell'impero (fino al 1572 il Mozambico dipendeva direttamente da Goa), ma i possedimenti della corona lusitana in Africa orientale erano "portoghesi di nome ma brasiliani di fatto[47]". Un altro esempio, relativamente più recente, è dato dalla modalità precipua con cui vennero negoziati i termini dell'indipendenza brasiliana nel 1822 e dall'ambiguità rispetto all'Angola. Nel XIX secolo l' aristocrazia portoghese si divideva infatti tra coloro che rivendicavano i territori africani per il Brasile e chi per il Portogallo. Come sottolinea ancora Macedo, "andava stabilito se dovesse continuare ad essere colonia brasiliana, come di fatto era, o portoghese" (*ivi*).

La genealogia dell'*Atlântico sul* in quanto dimensione coloniale si lega pertanto alle modalità di funzionamento di centro in realtà opaco e caratterizzato da contraddizioni che lo rendono eterogeneo, promotore di una subordinazione coloniale dipendente dalle sue aporie. L' asimmetria coloniale delle relazioni che compongono la trama del sud dell'Atlantico rispecchia un campo di forze difficilmente inquadrabile dentro categorie rigide ma interpretabile tenendo conto di una compresenza di elementi frammentati che, seguendo l'analisi di Paiva (2008) è possibile pensare a partire dal concetto di "transito" (Paiva: 2008). La categoria consente di problematizzare il funzionamento di un mondo che, orientato da politiche violente di gerarchizzazione coloniale e da un'epistemologia basata sulla discriminazione razziale, si configura anche alla luce di un'articolazione di elementi che non producono una sintesi conciliatoria ma, al contrario, collocano una sfida alla visione preordinata dei soggetti, delle relazioni e delle culture:

A ideia de trânsito, além de tudo, é mais adequada a uma história que não intenta restringir as fronteiras locais, regionais ou nacionais, mas, ao contrário, que se entende resultado de intercessões, e também de dimensões entre partes, tradições, práticas e concepções muito distintas.

(Paiva: 2008, 482)

Contrariamente ad un'idea di singole parti del tutto omogenee a partire da cui si riaffermerebbe la visione di culture "pure", Paiva inquadra il mondo ibero-luso-africano come una realtà di

[47] Macedo, Helder (2010) "Nazione versus Impero" in I*l Portogallo è grande*, *LIMES* - rivista di studi geopolitici, n°5 del 22/11/2010 (https://www.limesonline.com/cartaceo/nazione-versus-impero)

coesistenza dialettica che resiste ai tentativi di sintesi ma richiede un'analisi puntuale delle interazioni. Non si tratta, afferma il critico, di una "convivência entre distintos", ma piuttosto di una "existência deles, às vezes ocupando e produzindo o mesmo espaço sem, necessariamente, mesclarem-se ou confundirem-se, mesmo que isso possa ocorrer ainda que parcialmente ao longo do tempo"(*ivi*).

Le relazioni tra portoghesi, brasiliani e africani si sono differenziate nei diversi contesti di convivenza configurando la genealogia del mondo atlantico come geograficamente multipla, temporalmente eterogenea, e da cui consegue una diversificazione del risultato degli incontri e dei conflitti. A Lisbona, capitale negriera d'Occidente (Alencastro: 2000), e prima realtà europea ad accogliere schiavi importati dall'Africa (1444), gli africani subiscono un processo di progressiva integrazione nel tessuto socio-economico. A differenza che per altri gruppi, come i musulmani (*mouros*) e gli ebrei (*judeus*) rispettivamente collocati in quartieri specifici (*mourarias* e *judarias*), la popolazione africana non è ghettizzata nello spazio cittadino ma entra a far parte dell'ambiente domestico e familiare (Henriques: 2019, 130, 131) — dato che crea un problema di ambiguità conflittuale nell'analisi del rapporto, contemporaneamente intimo e violento, di inter-dipendenza tra padroni e schiavi. La configurazione dell'*Atlântico sul* in quanto realtà plurale, "multi-razziale" e inter-dipendente, tuttavia, è immancabilmente segnata dall'iniziativa coloniale. Come sottolinea Henriques, "não são os africanos que africanizam a sociedade portuguesa, são os europeus que *impõem* a europeização aos africanos" (*ivi,* corsivo mio).

L'interazione tra elementi diversi produce una situazione specifica nelle isole atlantiche, come quella di São Tomé, dove la presenza di africani nelle piantagioni di canna da zucchero a partire dal XV secolo e la creazione da parte di schiavi ribelli di insediamenti da cui organizzano la resistenza contro i portoghesi (*quilombos e mocambos*), porta ad una progressiva "africanização da sociedade" (135). Il caso della colonia brasiliana nel periodo di formazione dell'Atlantico sud è altrettanto singolare. Mentre nelle isole di São Tomé e Cabo Verde si sviluppa un "anti-mulatismo" dovuto alla presenza di famiglie di origine mista che guadagnano preminenza nel panorama economico — dunque divenendo invise alla corona portoghese — in Brasile la politica di favoreggiamento della popolazione meticcia si instaura molto presto. È ancora una volta Alencastro a chiarire la dinamica a partire dall'importanza assunta in America dal traffico di schiavi e sottolineando come, al contrario di quanto accade nell'America del nord e dell'Angola:

a extensão do escravismo na América tropical aumentava a insegurança dos proprietários e restringia a oferta de mão de obra qualificada exigida pelos desdobramento setoriais da economia da América portuguesa. Tais embaraços levaram os senhores a conceder melhor tratamento aos mestiços em geral e aos mulatos em particular.

(Alencastro: 2000, 347)

La dinamica, comune in realtà anche ad altri contesti di colonizzazione, di unione interrazziale o *miscigenação* acquisisce in Brasile un valore sociale grazie al canale preferenziale riconosciuto agli individui di origine mista rispetto agli schiavi africani e ai liberti (*alforriados*). La *mestiçagem* non ha però la stessa presa in Angola, dove la fragilità militare portoghese impedisce che il fenomeno

demografico si tramuti in un processo sociale complesso, permettendo invece un "riassorbimento" della popolazione mulatta da parte delle comunità indigene.

Tali dinamiche riflettono un processo violento legato ad un sistema schiavista che discrimina gruppi condizionandone la socialità, ponendo in relazione i soggetti ma al contempo originando dinamiche specifiche di interazione che differenziano il contesto africano da quello brasiliano[48]. Nelle parole di Alencastro, "há mulatos no Brasil e não há mulatos em Angola porque aqui havia a opressão sistemâtica do escravismo, e lá não" (Alencastro: 2000: 351).

Da un punto di vista simbolico, l'idea di "multi-razzialità" attribuita alla società brasiliana alimenta l'immagine fuorviante intorno al colonialismo portoghese come un colonialismo *sui generis* o d'eccezione quando confrontato con altre esperienze di colonizzazione, specialmente quella britannica, notoriamente più rigida — almeno su un piano formale e ufficiale —, in fatto di unioni inter-razziali. Ciò ha rappresentato un alibi poderoso utilizzato per sanzionare la realtà coloniale e mitigare le responsabilità del Portogallo lungo il corso di una storia imperiale assai frammentata. La specificità portoghese evoca il rischio di ratificare l'idea di una eccezionalità positiva che non solo legittima le dinamiche di abuso ma crea anche le premesse per la riproduzione della violenza nel tempo. Di conseguenza, il tentativo di de-costruzione critica delle relazioni stabilite tra il portoghese e i suoi colonizzati —, in seguito celebrate strumentalmente dal discorso politico ufficiale perché originate da un colonialismo apparentemente "cordiale" (Freyre, 1933) interpreta i fenomeni che hanno determinato la formazione del sud dell'Atlantico — la schiavitù e il traffico di schiavi — tenendo conto delle profonde contraddizioni di un'esperienza portoghese di colonizzazione portoghese "subalterna" ma non meno violenta.

Seguendo la chiave di lettura proposta da Roberto Vecchi (2008), l'analisi di questa aporia costitutiva che attraversa la storia del sud dell'Atlantico richiede un'attenzione non solo al piano fattuale, ma che si rivolge anche alla dimensione di produzione simbolica del potere, capace di compensare le inefficienze e le mancanze di una metropoli marginale. Ciò che caratterizza l'*Atlântico sul* è una frattura tra il piano della rappresentazione simbolica e quello storico, mostrando un "doppio regime" (Vecchi: 2008, 59) delle dinamiche di esercizio del potere. Nel sud globale di lingua portoghese il dispositivo coloniale si basa cioè su una separazione tra la dimensione concreta e quella discorsiva da cui consegue una configurazione complessa del rapporto tra il piano storico, normativo e simbolico. Questa scissione, recuperando la lettura psicoanalitica del rapporto che il Portogallo intrattiene con il proprio passato coloniale ed elaborata da Eduardo Lourenço, è in realtà caratteristica della costruzione identitaria nazionale. Secondo la nota interpretazione di Lourenço, le rappresentazioni del passato prodotte dalla coscienza storica portoghese restituiscono un colonialismo senza colonizzazione, epurato della responsabilità, costituendo cioè un "impensado" (2019). La separazione si articola, ricorrendo alle parole di Vecchi:

---

[48] Secondo quanto riporta Anna Maria Gentili, inoltre, "i dati demografici, le fonti sull'organizzazione produttiva e la produttività degli schiavi, impiegati da diversi sistemi più o meno centralizzati, sottolineano come la schiavitù — nella produzione agricola, mineraria, infrastrutturale, nei trasporti via terra e fluviali, nella caccia, nella raccolta e nella guerra — non abbia mai raggiunto in Africa le dimensioni, né mai elaborato l'organizzazione, di strutture totalmente separate dal resto del tessuto sociale che hanno caratterizzato i sistemi schiavisti delle Americhe. (Gentili: 2019, 65).

entre a realidade e a representação, entre o contexto histórico, no qual o jogo duplo entre estruturas coloniais e idealismo professado também no plano normativo desempenha um papel essencial, de autêntica — moderna, se diria — tecnologia simbólica, empenhada em ocultar uma realidade dominada por projectos menos nobres.

(Vecchi: 2008, 59)

Uno dei momenti in cui il funzionamento di tale dispositivo emerge con forza è rappresentato dalla riformulazione e poi abolizione dello statuto legale che regola l'istituzione fondante l'Atlantico meridionale, ovvero, la schiavitù. Come è noto, la spinta abolizionista proveniente dall'Inghilterra — promossa, oltre che dalla morale umanitaria, anche dalla volontà di sfruttare il vantaggio economico dato dal raggiungimento del progresso tecnologico che consentiva al governo inglese una certa autosufficienza e superiorità rispetto alle altre potenze europee (Thomas: 1997), — ebbe un notevole effetto anche sulle politiche economiche portoghesi.

La dinamica graduale ha comportato prima l'abolizione del traffico per via marittima (ma non per via terrestre) con la promulgazione delle leggi (1836) del ministro portoghese Sá da Bandeira in epoca di riformismo *setembrista*, sulla scia delle istanze espresse dallo *slavery abolition act* inglese (1833). Prima dell'abolizione definitiva della schiavitù dentro i confini nazionali portoghesi (1869) e brasiliani (1888), gli anni del commercio illegale testimoniano la creazione di nuove forme di esclusione sociale dell'ex-schiavo dallo spazio pubblico del Brasile, indipendente dal 1822. In particolare, nel 1850, attraverso l'applicazione della *Lei de Terras*[49], che garantiva l'attribuzione delle terre ai latifondisti, gli unici dotati delle adeguate risorse per comprarle, e la *Lei Eusébio de Queiróz*[50], dello stesso anno, con cui è sancita la fine del traffico ma non della schiavitù interna, il cambiamento che investe soprattutto il piano formale riproduce in realtà in termini diversi quella medesima dinamica di esclusione del soggetto africano dallo spazio pubblico nazionale.

La schiavitù viene cioè ri-semantizzata a partire da una nuova grammatica di potere che crea le condizioni per la configurazione di un sistema in cui l'ex-schiavo è costretto a confrontarsi con un mercato del lavoro con cui non è in grado di competere, vittima di totale abbandono da parte dello stato brasiliano. L' emarginazione dello schiavo liberto secondo Jesse Souza (2017), "singulariza e explica a situação social, política e económica do Brasil como nenhuma outra questão"(Souza: 2017,18). A differenza del sistema schiavista che caratterizza l'Atlantico nord, dove è il fenotipo ad esplicitare ed orientare la posizione dell'individuo nella gerarchia sociale, nel

---

[49] L'articolo 1 della legge recita: "Ficam prohibidas as acquisições de terras devolutas por outro titulo que não seja o de compra." (Lei de Terras, Art. 1º , 1850). Gli ex-schiavi, privi di qualsiasi risorsa finanziaria, venivano automaticamente esclusi dalla possibilità di acquisire terra come proprietà privata. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm ultima consultazione: 21/08/21)

[50] *Lei Eusébio de Queiróz*, decreto-lei n°581 de 4 de setembro de 1850 (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM581.htm, ultima consultazione: 21/8/21). Alla *Lei da Terra* e alla *Lei Eusébio de Queiróz* seguono altre misure volte ad un'estinzione graduale della schiavitù in Brasile. Tra le principali vi è la *Lei do Ventre Livre* (anche detta *Lei Rio Branco*) del 1871, che concedeva la libertà ai figli nati da madri schiave e successivamente la *Lei Áurea* del 1888, anno in cui il Brasile, ultimo tra i paesi della sfera occidentale, abolisce definitivamente la schiavitù.

caso brasiliano “a produção da desigualdade na nova ordem é opaca e não transparente aos indivíduos que atuam nela”(22). L’esempio del Brasile, una realtà che proprio nei momenti di maggiore spinta riformatrice crea ciò che viene definita da Souza come “l’ elite do atraso”(Souza: 2017) — mostra l’aporia dell’Atlantico meridionale, rappresentata da un piano fattuale sempre deficitario di risorse e da una tecnologia simbolica capace non solo di produrre idealizzazioni, ma anche di sfruttare la condizione di precarietà politica attraverso un processo di adeguamento del piano discorsivo alla realtà storica.

Tale dinamica rispecchia appunto una caratteristica costitutiva dello spazio di colonizzazione portoghese, originato da una metropoli territorialmente esigua ma che si è immaginata al centro di vasti imperi (Ribeiro: 2004). Come evidenzia ancora Vecchi (2008), le profonde contraddizioni che hanno caratterizzato l’impero portoghese — specie la mancata coincidenza tra spazio e potere, compensata da sofisticate costruzioni mitologiche — fondano l’*Atlântico sul* come uno dimensione altamente frammentata, dispersa ed eterogenea. La scissione opportunistica tra il piano ideologico e quello concreto, anziché costituire il presupposto per la denuncia della mancata corrispondenza tra le iniziative propagandate dal discorso simbolico e gli anacronismi registrati sul piano storico, converte la distanza in uno strumento di “adattamento” del centro alla periferia e della periferia al centro.

In altre parole, la forza del dispositivo di potere coloniale nell’*Atlântico sul* risiederebbe così nella sua debolezza, ossia nella capacità di sfruttare l’elasticità data dalla distanza in uno strumento di adattamento del potere coloniale che sopravvive al cambiamento. È anche in questo senso che l’*Atlântico sul* si costituisce come un sistema di margini configurati a partire da un centro instabile, opaco o, ricorrendo alla metafora di Vecchi, come un

sistema de periferias sem centro onde as periferias se hierarquizam e se articulam em uma gradação variada da dimensão periférica.

(Vecchi: 2008, 68)

Le periferie prive di centro denunciano evidentemente anche una condizione speculare, ossia quella di un centro privo di periferie perché dotato di scarsa forza centripeta. Alla luce di queste considerazioni, l’*Atlântico sul* rispecchia pertanto una dimensione “disaggregata”. L’elemento della disaggregazione fornisce una chiave di accesso possibile alla trama irregolare di forze che attraversa questo spazio coloniale. Non solo a causa della diversificazione estrema dei contesti, ma anche in ragione di questa inter-dipendenza che contribuisce a confondere il confine tra la metropoli e le colonie, tra il colonizzato e il colonizzatore, l’impossibilità di stabilire linee di divisione nette suggerisce l'esistenza non di un solo Atlantico ma piuttosto di "Atlantici" in lingua portoghese (*ivi*).

Convocando insieme un’eterogeneità irriducibile, la disaggregazione del potere e il carattere di dispersione sociale e culturale, l’*Atlântico sul* può essere accostato alla sfera concettuale che descrive il Mezzogiorno italiano come una dimensione in cui la relazione di potere è strettamente legata ad un problema di rappresentazione delle esperienze dei gruppi subalterni. La disseminazione

storica della "policroma eredità geoculturale del primo e ultimo impero marittimo d'Occidente[51]" e l'eterogeneità delle epoche e dei contesti in cui si è articolata l'esperienza coloniale in lingua portoghese sono caratteristiche che rendono il sud globale lusofono uno spazio in cui articolare:

o resgate das contra-histórias da escravidão que se tornam deste modo narráveis, o que pode efectivamente consentir de preencher os vazios de representação da subalternidade africana do tráfico de escravos para o Brasil. (...) Considerando o Atlântico sul como um agregado de poder com as características de desagregação social, dentro de uma soberania imperial como aquela produzida pela condição ultramarina portuguesa, é possível pensar de modo mais claro, no núcleo das forças em parte distintas até mesmo da hegemonia metropolitana que caracteriza, em sentido próprio este espaço inter-colonial.

(Vecchi: 2008, 69)

Il sistema di inter-dipendenze costruito tra la metropoli e le sue colonie è complicato dall'intercambiabilità dei ruoli ricoperti dagli agenti che hanno attraversato un territorio fluido, dove la conflittualità non è soltanto marca distintiva della dinamica relazionale ma l'elemento che destabilizza sin dalla sua formazione il confine tra lo spazio del colonizzatore e quello del colonizzato. Alla luce delle tangenze che accomunano il colonizzatore portoghese e i suoi colonizzati, e pur essendo la violenza un tratto imprescindibile della sua storia, il grado di ambiguità che caratterizza l'Atlantico meridionale introduce nella lettura contrappuntistica della storia coloniale la difficoltà di attribuire ai diversi soggetti coinvolti ciò che Gramsci, riferendosi alla storia dei gruppi subalterni, definisce come "spirito di scissione" (Gramsci**:** [1934] 1975: 2288). Il movimento di inscrizione della violenza sul piano delle relazioni e l'impossibilità di operare cesure rigorose nel sistema di rappresentazioni riflettono la condizione ambigua del colonizzatore portoghese come quella di una figura intermedia inquadrata in un regime di inter-identità (Santos: 2006).

Il tentativo di superamento di una prospettiva che si limita ad opporre acriticamente il nord al sud, il centro alla periferia, trova cioè nell'Atlantico meridionale un campo concettuale fertile e complesso. Le caratteristiche dell'*Atlântico sul* confermano e al contempo sfidano la concezione (post)coloniale descritta da Hall come il risultato di un dislocamento dell'asse narrativo sulla storia della modernità capitalista dal centro europeo verso le sue "global peripheries" (Hall, 1996: 250) in virtù delle modalità precipue attraverso cui nel contesto di colonizzazione portoghese viene articolata la violenza e gestita la differenza.

La configurazione dello spazio di lingua portoghese in quanto sospetta "eccezione atlantica" (Vecchi: 2010) rispetto ad un atlantico anglofono assunto a modello dei processi di modernizzazione e di colonizzazione se, per un verso, funziona come elemento perturbatore del paradigma stesso —, mettendo in discussione l'immagine fuorviante di un'Europa monolitica

[51] "Dalla Torre di Belém", Editoriale *LIMES*, Rivista di geopolitica *Il Portogallo è grande*, n°10, 5 ottobre 2010 (https://www.limesonline.com/cartaceo/dalla-torre-di-belem)

contrapposta alle sue colonie —, per l'altro rischia di asserire una specificità portoghese dando corpo all'idea problematica di esemplarità caratteristica di una visione marcata dal *Lusotropicalismo*, ancora oggi persistente soprattutto nelle rappresentazioni della fine dell'esperienza storica portoghese in Africa:

O epílogo do colonialismo sui generis, nesta óptica, não poderia ter deixado de ser excepcional, ex-cêntrico, ex-traordinário também. As engrenagens sa máquina luso-tropcalista - mas propriamente um dispositivo, no sentido de Foucault, pelas conexões com o poder (cfr. Agamben, 2006:18-19) — não são de maniera nenhuma rudes ou toscas mas apoiam numa tecnologia simbólica subtil e engenhosa, que mostra como a lição do barroco, a sua permanência no espaço da cultura nacional, não passou de modo nenhum em vão.(....) É assim que se assiste, quando um discurso crítico se aproxima de categorias como modernidade, singularidade, especificidade, da experiência colonial portuguesa e da articulação portanto de um pós-colonialismo — na verdade, ainda em discussão — ao mesmo tempo dentro e fora da reflexão crítica sobre os pós-colonialismos (no plural), a uma ambiguidade, uma suspeita, uma suspensão, sobre o posicionamento do intérprete em relação a uma visão disfórica ou eufórica, negativa ou positiva do que foi o império. O fantasma do luso-tropicalismo, em suma, reaflora sempre no momento em que se separa o caso português dos outros casos coloniais (...) a singularidade se torna logo e de modo arriscado exemplaridade.

(Vecchi: 2010, 182-183)

L'*Atlântico sul* è marcato dalle modalità di un'esperienza di colonizzazione iberica che non corrisponde esattamente al paradigma normativo occidentale, ma è segnata dalla relazione di dipendenza subalterna del colonizzatore portoghese rispetto al contesto egemonico europeo. Ciò complica il rapporto tra colonizzatore e colonizzato, contribuendo a mettere in discussione i termini binari della relazione coloniale e mostrando l'Atlantico come dimensione instabile. Dal momento che la necessaria delimitazione del campo di riflessione non intende articolarsi come esaltazione del carattere "eccezionale" rispetto al modello rischiando di imporne un altro, benché alternativo, si ritiene fondamentale, come ricorda Rui Miranda (2014), ragionare sull'esperienza storica specifica del sud dell'Atlantico proprio alla luce delle aporie che la caratterizzano:

If one wants to consider a South Atlantic paradigm as an alternative to current cultural and political headings (globalization, lusofonia, neocolonialism), there is no alternative than to address the tensions of the construction of the South Atlantic so as to not to be condemned to repeat the gesture and frame the Atlantic as a blank space where the advances of ipesity are projected.

(Miranda: 2014, 236)

La riflessione sulla realtà lusitana e in particolare sull'esperienza coloniale e atlantica mediata dalla lingua portoghese, non è tanto importante ai fini del riconoscimento della sua 'unicità' — dietro la quale l'idea di "specificità" e di "esemplarità" tendono problematicamente a sovrapporsi — ma è interessante piuttosto perché essa anticipa ed amplifica dinamiche presenti anche in altri contesti investiti dai processi di modernizzazione. Ad esempio, la precocità lusitana nei contatti con l'oceano e con le popolazioni aldilà dell'Atlantico orienta l'interpretazione dell'identità nazionale in funzione dell'idea di impero —, una caratteristica attribuibile all'identità europea nel suo insieme — che si auto-rappresenta come centro propulsore della civilizzazione a partire dall'imposizione di una narrativa di stampo cattolico e patriarcale ma che al contempo risente della natura ambivalente del Portogallo, nazione in equilibrio precario tra una condizione di subalternità e di egemonia.

La de-costruzione critica dell'essenza discorsiva e simbolica dell'esperienza di colonizzazione lusitana è ciò che permette, da un lato, di denunciare la violenza, declinata in un "racismo de tipo diferente" (Santos**:** 227) — quindi non assente —, dall'altro di ricondurre la traiettoria del Portogallo dentro il paradigma europeo di colonizzazione, di cui condivide la matrice simbolica:

The propelled "specificity" of a Portuguese colonial enterprise is a product of a discourse and, as such, part of a larger European narrative that has always narrated the colonial process a posteriori, inscribing it into a logical and teleological line. This line features Europe not only as a point of departure and a point of arrival, but also as a cap of insemination. The Portuguese "specific" space in between Europe and its others and their supposed unique ability of adapting to and penetrating into the tropics is not only part of Portuguese Atlantic exceptionalism; it also obeys a "phallogocentric" discourse that structures the narratives of European "advancement" of the "self".

(Miranda: 2014, 241-242)

Seguendo la critica antropologica di Miguel Vale de Almeida, l'analisi della specificità consente di problematizzare la dialettica che ha investito l'Atlantico portoghese, caratterizzandolo, a differenza dello spazio politico-culturale e di socializzazione definito da Paul Gilroy come *Black Atlantic*, come un Altantico *pardo,* ossia meticcio e privo di un centro stabile. Ciò "não significa necessariamente a aceitação da excepcionalidade" (Almeida: 2002, 29) ma riconoscere come le caratteristiche peculiari legate ad un piano politico-economico non siano sinonimo di un eccezionalissimo morale e culturale in quanto conseguenze di un processo di mistura che ha investito il sud dell'atlantico.

L'individuazione di una specificità all'interno del contesto di lingua portoghese non può articolarsi come esaltazione di una singolarità legata all'incontro tra culture, ma deve configurarsi come il punto di partenza della de-costruzione di un idealismo che occulta il momento di scontro e non-riconoscimento. Una riflessione capace di recuperare la dimensione politica nell'idea di "ibridismo", mostrando le asimmetrie neutralizzate dalla sinonimia errata tra contaminazione e parità, veicolata da un uso acritico del termine che sovrappone l'idea di convivenza con quella di uguaglianza, appianando i differenti livelli di potere contrattuale all'interno dei processi di

definizione identitaria. La comprensione anti-mitologica dell'ibridismo portoghese, detto altrimenti, può avvenire solo ponendo una riflessione relativa al discorso univoco tramite la dislocazione della prospettiva in contesti diversi, per mezzo della "comparação entre diferentes tempos e lugares da experiência colonial portuguesa" (Almeida: 2000, 2).

L'indipendenza del Brasile (1822), ad esempio, determina una riconfigurazione della politica coloniale portoghese che torna ad orientare il suo sguardo verso i territori africani (Alexandre: 2006). Il progetto di occupazione dell'Africa da parte del Portogallo si inserisce inoltre in un contesto di lotta europea per il predominio nel continente nero, oggetto di negoziazione delle potenze occidentali lungo il corso del XIX secolo. Segnate dalla crisi del liberalismo e guidate dall'affermarsi dei nazionalismi, la spartizione dei territori africani da parte dei paesi europei viene notoriamente sancita dalla Conferenza tenutasi a Berlino nel 1884 (Gentili: 2019,141). Dentro la cornice in cui l'Europa afferma la sua politica imperialista in Africa — ridimensionando le pretese portoghesi sul continente — la rinnovata attenzione del Portogallo per i territori africani può essere interpretata come un tentativo di compensare la perdita della colonia americana. Si delineano in questa fase due dei miti che, come sottolinea Valentim Alexandre, strutturano il progetto politico del Portogallo in Africa durante il XIX e il XX secolo. Il primo, il "mito dell'eldorado" si impone subito dopo l' "amputazione" brasiliana rendendo l'Africa lo spazio in grado di rigenerare la nazione. Il secondo interpreta l'*Ultramar* africano come una "herança sagrada" nei confronti della quale il Portogallo assume una responsabilità inderogabile derivante da una secolare storia comune (Alexandre: 1995, 40) da cui si omette la violenza. L'importanza di queste mitologie è attestata non solo dal fatto che esse contribuiscono grandemente a sostenere le campagne di conquista dei territori di Angola e Mozambico, (conosciute in contesto portoghese come campagne di "pacificação") conclusesi nel 1924 (Gentili**:** 2019), ma anche dal ruolo che queste svolgono nella creazione della "mística imperial" caratterizzante gli anni del regime dittatoriale salazarista, durante i quali l'impero africano è considerato come una "necessidade vital" per il Portogallo (Léonard: 1998, 536). Dietro la produzione mitologica che caratterizza il colonialismo portoghese si cela una realtà atlantica non meno violenta di altri contesti di dominazione e che, insieme alla produzione degli immaginari politici e culturali legati all'impresa coloniale, è necessario rendere oggetto di critica. È soprattutto nel secondo dopoguerra che la realtà coloniale africana sotto il controllo portoghese (dominio che verrà destabilizzato irrimediabilmente dallo scoppio della guerra coloniale a partire dagli anni '60) e quella brasiliana, già post-coloniale, vengono integrate in un discorso che celebra la natura "lusotropicalista" del colonizzatore portoghese, alimentando la possibilità di riprodurre e mantenere il potere coloniale alla luce dell'idea problematica di "specificità lusitana" il cui fantasma attraversa ancora il discorso contemporaneo.

-

1.4 L' "inter-identità" luso(a)tipica e l'ideologia lusotropicalista nell'impero portoghese in Africa

All'imposizione del paradigma europeo nel contesto di colonizzazione portoghese si associa un cortocircuito basato sull'impossibilità, da parte del Portogallo, di soddisfare pienamente i requisiti attribuiti all' Europa come potenza colonizzatrice. L'oscillazione identitaria del Portogallo contribuisce a rendere visibile la prossimità del colonizzatore ai soggetti che colonizza, non come prova di assenza di ostilità, ma come condizione necessaria alla costruzione dell'identità egemone. Nelle parole di Gayatri Spivak, "il colonizzatore costruisce se stesso nel momento in cui costruisce la colonia. La relazione è intima, un segreto risaputo che non può far parte del sapere ufficiale." (Spivak: 2016, 218).

La narrativa (post)coloniale riferita all'esperienza storica nell'Atlantico è viziata da una condizione coloniale ambigua, colta alla luce di un'approccio che considera l'utilità di situare la riflessione in un contesto di colonizzazione specifico. Il riconoscimento della "specificità lusitana" costituisce al contempo una trappola che ripercorre le dinamiche di auto-rappresentazione di stampo lusotropicalista. Il *Lusotropicalismo* corrisponde ad una serie di pseudo-teorie scientifiche formulate dal sociologo brasiliano Gilberto Freyre a partire dagli anni '30 del XX secolo. Tra queste, l'idea fondamentale che considera il colonialismo portoghese come un'esperienza *sui generis* alla luce di una (presunta) non violenza originata da una (apparente) capacità del colonizzatore lusitano di adattarsi più facilmente all'ambiente tropicale e di stabilire rapporti non solo di tipo economico ma anche affettivo ed intimo con le popolazioni colonizzate. Appropriandosi delle idee freyriane, il regime dittatoriale salazarista valorizza strumentalmente l'immagine di un progetto coloniale divergente rispetto all'operato europeo, celebrandone il pacifismo e l'assenza di razzismo. Traendo vantaggio dalla sua posizione semi-periferica nel quadro geopolitico globale, il dispositivo di potere coloniale originato da Lisbona sfrutta l'ambiguità originata dalla debolezza ontologica di una metropoli iberica che in parte condivide la condizione di subalternità della sua periferia perché soggetta all'azione delle altre metropoli europee.

Tale premessa, ripresa criticamente dal sociologo portoghese Boaventura de Sousa Santos nel saggio seminale *Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e interidentidade,* aggiunge una complessità interessante e problematica alla relazione coloniale, configurando una piega ulteriore nel gioco di specchi che lega il colonizzatore e il colonizzato in quanto identità irriducibili.

Inquadrato a partire dal paradigma storico-sociologico del sistema-mondo[52] di Immanuel Wallerstein, il Portogallo sarebbe espressione della semi-periferia. Sulla base di parametri che tengono conto della complessità delle istituzioni economiche, del sistema di controllo e divisione del lavoro e delle ripercussioni che i modi di produzione esercitano sulla politica — in particolare sulla forza dell'apparato statale —, il Portogallo occupa dal XVI secolo "a midway point on a continuum running from the core to the periphery" (Wallerstein: 2011, 102).

La condizione di semiperiferia non è affatto residuale ma esercita un importante ruolo di mediazione che parzialmente flette "the political pressures which groups primarly located in peripheral areas might otherwise direct against core-states and the groups which operate within and through their state machineries (2011, 350). D'altra parte, sempre seguendo Wallerstein, gli interessi politici della semi-periferia non corrispondono a quelli degli stati centrali, e ciò ostacola la configurazione di coalizioni che potrebbero eventualmente favorire l'ingresso dello stato semi-periferico in un'arena politica comune (*ivi*).

La prima ipotesi di Boaventura de Sousa Santos riflette sull'idea del Portogallo come stato moderno deficitario, al contempo 'produto e produtor desta posição intermédia" (2006: 211), incapace di realizzare pienamente i processi di maturazione dello stato liberale. La seconda ipotesi, a sua volta ramificata in ulteriori asserzioni, è che tali caratteristiche si ripercuotono sulle modalità della colonizzazione, dando origine ad un colonialismo di tipo diverso (217). In virtù di un potere statale debole, molto più virtuale che fattuale, il colonialismo portoghese esprime contemporaneamente un deficit e un eccesso, originando una doppia piega nel gioco di dipendenze stabilite nella relazione con l'Europa e con i propri territori colonizzati.

Lo status di paese subalterno rispetto al modello di colonizzazione egemonica dei paesi centrali, con particolare riferimento all'Inghilterra — di cui il Portogallo sarebbe 'colonia informale' sin dal XVIII secolo (214), si ripercuote sui territori colonizzati nella forma di una violenza non mitigata, ma doppia — frutto cioè di un'azione diretta del Portogallo, aggravata dalla colonizzazione indiretta che i portoghesi subiscono in Europa. Il sistema di dominazione e sfruttamento esercitato dal portoghese in quanto "Próspero calibanizado", non origina affatto un contesto coloniale più solidale o cordiale, ma crea le condizioni affinché la violenza trovi nelle dinamiche relazionali di tipo sociale e culturale, già problematiche — come mostra la cornice teorica postcoloniale —, un nascondiglio politico dove occultare l'abuso e la produzione della differenza sulla base di criteri essenzialmente razzisti. Dalla fragilità della corona portoghese nei

---

[52] Il modello proposto da Wallerstein descrive in prospettiva globale i fenomeni che hanno portato all'imposizione dell'economia capitalista occidentale a partire dal XV secolo. Riflettendo un sistema polarizzato di parti interconnesse, la teoria del sistema-mondo si basa su due istituzioni-chiave corrispondenti alla divisione globale del lavoro (*'world'-wide division of labor*) e alla burocrazia statale (*bureaucratic state machineries*). Secondo il sociologo americano, ciascuna area geografica si è configurata nel tempo sulla base di una diversa modalità di controllo del lavoro in virtù di uno specifico modo di produzione, dando origine alla distinzione tra centro, periferia e semi-periferia. Tale distinzione non è affatto fissa ma il risultato di un processo, frutto di sviluppi non accidentali ma strutturalmente determinati dentro un ventaglio possibile di variazioni (63, 162). Per Wallerstein: "each mode of labor control is best suited for particular types of production (87) (…) The *periphery* (eastern Europe and Hispanic America) used forced-labor (slavery and coerced cash-crop labor). The *core*, increasingly, used free labor. The *semiperiphery* (former core areas turning in the direction of peripheral structures) developed an in-between form, sharecropping, as a widespread alternative" (102). Immanuel Wallerstein [1974] (2011), *The Modern World System I - Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Berkley: University of California Press.

territori africani durante il XV secolo derivano situazioni di compromesso che vengono interpretate strumentalmente come un segno della "benevolenza" portoghese nei riguardi delle popolazioni incontrate. La capacità dei portoghesi di adattarsi alle circostanze avverse rinvia in realtà ad un limite pratico da cui consegue un cambiamento delle politiche adottate nei confronti delle popolazioni indigene e una risoluzione di tipo pragmatico ai problemi[53].

Come in altri contesti di colonizzazione, anche il colonizzatore portoghese si muove all'interno di una necessaria negoziazione. Questi è spesso obbligato dalla scarsità o mancanza di risorse che lo induce ad optare per soluzioni di accomodamento. La condizione di precarietà del potere portoghese sta all'origine di fraintendimenti e di letture distorte sullo spazio atlantico meridionale, descritto nei termini di "eccezionalità".

La retorica portoghese ha beneficiato dello statuto ambiguo della sua colonizzazione, sostenendo le linee di un regime discorsivo che evidenzia una discrepanza tra il piano fattuale e quello simbolico, portando l'uno o l'altro in primo piano a seconda delle esigenze. A partire dagli anni Cinquanta il regime salazarista, per esempio, pur sostenendo nei fatti le politiche di apartheid in Sudafrica, celebra la "democrazia razziale" instaurata nella realtà "mestiça" del Brasile post-coloniale, assumendola come principale evidenza dell'influenza positiva esercitata dal Portogallo nell'America Latina, uno scenario che legittima la permanenza portoghese in Angola e Mozambico dinanzi alla comunità internazionale.

La dinamica discriminatoria promossa dal Portogallo nei confronti dei territori colonizzati complica il carattere ambiguo della gestione della differenza da parte del potere coloniale e descritto notoriamente da Homi Bhabha (1984). Riferita al contesto di colonizzazione inglese, la *mimicry* instaura una dinamica di definizione del proprio attraverso l'improprio, ovvero escludendo il colonizzato dallo spazio comunitario, non riconoscendogli le capacità di soddisfare quegli stessi parametri che gli impone di osservare (padroneggiare la lingua della colonizzazione, adottare il modo di vestire, le abitudini e i gusti del colonizzatore). La *mimicry* si basa su un processo imitativo che crea l'effetto di riprodurre una "copia difettosa" del colonizzatore da parte del colonizzato senza poter mai sovrapporre completamente le due immagini. La *mimicry,* nelle parole di Bhabha, "emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal" (Bhabha: 1984, 126). Dal momento però che l'imposizione del paradigma coloniale non sortisce il risultato promesso — ovvero l'eliminazione della differenza con il conseguente ingresso del colonizzato-assimilato nello spazio riservato al colonizzatore, la *mimicry* possiede essa stessa l'elemento contraddittorio in grado di disinnescare le forme di auto-rappresentazione coloniale, producendo un cortocircuito nella dinamica di potere. L'imposizione del paradigma culturale europeo si scontra infatti con la necessità di mantenere costante lo iato che impedisce al colonizzato di soddisfarne pienamente i requisiti. Per il colonizzato "to be Anglicized", sostiene Bhabha, "is empathically not

---

[53] Sebbene si proponessero come difensori della cristianità e vassalli della fede nei territori d'oltremare, a differenza degli spagnoli, i portoghesi rivelano una maggiore agilità nel rapportarsi con le istanze provenienti dalla popolazione di espressione musulmana con cui entrano in contatto. Così, ad esempio, se il fallimento economico spagnolo è attribuito da Chaunu (*Annales,* 455 cfr Wallerstein 339) alla priorità data da Castiglia al blocco della diffusione della fede musulmana nelle Filippine, viene contrapposto da Wallerstein all'agilità portoghese nell'abbandonare l'idea di evangelizzare l'intero regno del Congo e il piano di creare un'economia agricola per puntare invece sul commercio di avorio e schiavi (339). (Chaunu *Annales,* 455 cfr Wallerstein 339)

to be English"(128), dunque il destino del colonizzato è quello di essere mantenuto dentro uno scarto dove è inscritto come differenza inadeguata.

Uno dei problemi che emergono nel contesto di colonizzazione in lingua portoghese, è che il margine non rappresenta un luogo riservato al colonizzato ma è in parte condiviso dal suo colonizzatore, dando origine ad una dinamica quantomeno doppia nella relazione coloniale e che si traduce come una capacità portoghese di mantenere il potere attraverso un alto grado di sofisticazione simbolica, protratta nel tempo, ri-codificata in base alle esigenze del momento. Non solo la *mimicry* fa parte del discorso nazionalista in quanto strategia di assimilazione del diverso, ma la narrativa portoghese ne inverte strumentalmente la polarità al fine di creare un'immagine di sé come colonizzatore d'eccezione, capace cioè non solo di riconoscere la differenza ma di adattarsi ad essa in un movimento di approssimazione all'Altro coloniale.

In questo "gioco di specchi" descritto da Boaventura de Sousa Santos, i riflessi restituiti non sono che le immagini distorte di un Portogallo come "Calibano subalternizzato" in relazione all'Europa e un Prospero mediocre rispetto ai territori colonizzati. Negli interstizi di questa doppia inscrizione si crea lo spazio per una negoziazione costante dove la violenza esercitata e subita è alternativamente svelata e occultata. La "specificità" del colonialismo portoghese è frutto di una rielaborazione continua della propria posizione nei territori coloniali sui quali non solo è esercitato un abuso ma una violenza doppia perché derivata da un colonizzatore che è a sua volta colonizzato dalle altre potenze presenti nel panorama europeo o "Super-Prósperos" (Santos: 2006). Il regime inter-identitario del colonizzatore portoghese descritto da Santos mostra la porosità delle auto-rappresentazioni, svelando la sterilità di un approccio critico che interpreta la relazione coloniale dentro una dicotomia.

Il "deficit" del Portogallo è affiancato da una fitta rete di costruzioni simboliche attraverso cui la realtà fattuale viene rimodellata a favore degli interessi coloniali legati ad una precisa contingenza storica. Il dispositivo di potere elabora immagini conciliatorie del colonialismo portoghese convertendo le sue insufficienze in strumenti che smussano la violenza delle relazioni coloniali, a sostegno dell' "eccezionalità" dell'esperienza del Portogallo nell'Oltremare. Come sottolineato da Boaventura de Sousa Santos infatti, "a negatividade relativa do colonialismo português foi sempre o subtexto da sua positividade relativa e vice versa" (Santos: 2006, 216).

Ciò è dimostrato non solo dal discorso che accompagna la "miscigenação" — che nel contesto brasiliano si trasforma in "mestiçagem", entrambi presupposti fondamentali alla "democrazia razziale"—, ma anche dalla valorizzazione simbolica di un processo complementare che descrive l'adozione del portoghese degli usi e dei costumi africani, cominciata al tempo dei primi contatti con le popolazioni del continente nero o altresì detta "cafrealização". Il ricorso alla "prática cafreal", sostiene ancora Santos:

constituiu na interação prolongada dos portugueses com as culturas e os poderes locais, uma interacção em que os interesses do comércio não podiam ser respaldados por qualquer poder imperial digno do nome e que, por isso, tendia a ser caracterizada pela reciprocidade e pela horizontalidade, quando não mesmo pela subordinação e prestação de vassalagem aos reis e

autoridades locais. A reiteração dessas interações levou a que elas extratassem a actividade comercial para esferas de relacionamento mais profundo que envolvia frequentemente a constituição de família, a aprendizagem das línguas e dos costumes locais.

(Santos: 2006, 238)

Le dinamiche interattive nell'*Atlântico sul* rispecchiano piuttosto la compartecipazione di diversi agenti nella sua formazione. L'esempio dei "lançados" (letteralmente "lanciati", "gettati") aiuta ad inquadrare l'esperienza dei primi portoghesi approdati sulla costa occidentale dell'Africa come il risultato di un compromesso i cui termini sono dettati dagli africani. Alla luce del rifiuto africano di lasciare che le navi utilizzassero le baie della costa per le operazioni di sbarco, i marinai portoghesi (bianchi, mulatti e africani), raggiungono le spiagge a nuoto e si uniscono alle popolazioni locali di cui apprendono le lingue e le usanze (Henriques: 2019,120). Quello dei *lançados* è un esempio non solo di come la presenza europea nel continente nero non sia stata passivamente accettata dalle popolazioni africane, ma anche di come il processo di "africanização" abbia investito l'Europa sin dagli albori dei contatti tra le due realtà.

Stabilire una differenza legata ad una specificità non significa tuttavia poter affermare un'eccezionalità, per di più positiva, del colonialismo portoghese. Innanzitutto, come ricorda Ania Loomba, l'analisi della storia coloniale, anche quella riferita ad un contesto di colonizzazione iberica apparentemente più incline alla "mistura" rispetto ad altre realtà, deve poter codificare i linguaggi del potere anche quando questo sembra aderire epidermicamente ad una modalità di dialogo non conflittuale, celando in realtà "the constant manufacture of the *philosophies of differences"* (Loomba: 2015, 130 mia enfasi):

Individual choices do not betoken the lack of systemic racial ideologies, but invite us to scrutinise how such ideologies work. An appropriation of native food and clothes is also an expression of power — when Isabella and Ferdinando entered the Alhambra to take the keys of the palace from Boabdil, the last Moorish king, they were dressed in Moorish clothes. Their triumphant identities could only be fashioned by impersonating their 'others'.

(Loomba: 2015, 118)

Il Portogallo, "Próspero cafrealizado" o "canibalizado" (Santos: 2006, 240) è stato obbligato a negoziare i presupposti della sua presenza in funzione della propria sopravvivenza nei nuovi territori e a sfruttare il piano della rappresentazione per mantenere la presa sulle colonie anche in tempi relativamente più recenti.

Come è noto, la riconfigurazione della politica internazionale dopo la Seconda guerra mondiale, caratterizzata dalla diffusione della morale anti-coloniale e da un progressivo consolidamento dei principi di autodeterminazione dei popoli, stabiliti, in particolare, dalla

Conferenza di Bandung[54], pone l'accento sull'urgenza di un radicale cambiamento di rotta da parte delle potenze europee durante tutto il corso degli anni '50 e '60. In questo periodo di profondo stravolgimento degli equilibri mondiali il Portogallo assume una posizione antitetica rispetto agli orientamenti presenti nel resto d'Europa, ponendosi alla ricerca di nuove formule per mantenere salda la presa sui possedimenti africani. Sin dal XIX secolo questi ultimi risultano minacciati dagli interessi delle altre potenze colonizzatrici europee agli occhi delle quali Lisbona era da sempre espressione di disorganizzazione, incompetenza e instabilità (Alexandre: 2017, 21). Le pressioni esterne provenienti dalla comunità internazionale sfavorevole ad una politica coloniale ancorata a vecchi precetti, tuttavia, obbligano il Portogallo ad adattarsi allo spirito del tempo pur preservando una visione essenzialmente conservatrice dei suoi rapporti con l'*Ultramar*.

Attraverso la revisione costituzionale degli anni cinquanta del XX secolo, la dittatura salazarista pone le basi per una riconfigurazione dei termini della sua politica coloniale rivelando una plasticità retorica capace di non intaccare la realtà fattuale dei rapporti con l'Africa. La riformulazione di sistema ribadisce in realtà i principi dell'*Acto colonial* (1933), abrogato in concomitanza della revisione costituzionale del 1951. Così, al posto di "possuir e colonizar os domínios ultramarinos", come veniva espresso all'articolo numero 2 dell'*Acto colonial* del ventennio precedente, la nuova costituzione dichiarava la volontà del Portogallo di adempiere alla "função histórica" di "difundir [...] os *benefícios* da sua civilização" non più alle "colónias" ma a quelle che, puntando a ribadire un senso di coesione ed unione organica tra nazione e impero, venivano designate come *províncias ultramarinas*[55]. Mostrando una timida apertura in direzione delle tendenze riformiste dell'epoca, sono inoltre stabiliti i presupposti per una progressiva "assimilação" degli "individuos de raça negra" e dei "seus descendentes" attraverso la concessione della cittadinanza portoghese alla popolazione indigena africana. La promulgazione della *Lei do Indigenato* (1954) impone i principi di una "evolução cautelosa" (art°3, 3.2) dei neri africani. Anziché cioè essere considerato *a priori* un diritto della popolazione africana in quanto componente di una presunta nazione portoghese pluri-continentale, l'accesso alla cittadinanza da parte dei "nativos" è vincolato al rispetto di un ventaglio di condizioni che spaziano dai requisiti linguistici a quelli economici e morali, riconfermando la centralità e l'esclusività del modello culturale europeo. Tale meccanismo di filtraggio svela la profonda preoccupazione verso le conseguenze politiche di

[54] La conferenza, tenutasi nel 1955 nella città di Bandung in Indonesia, rappresenta un momento storico fondamentale per la lotta al colonialismo occidentale. L'evento vide la partecipazione dei paesi esponenti del cosiddetto "Sud del mondo"o "Terzo mondo", in particolare i paesi asiatici ed africani. Sebbene l'espressione Terzo mondo identifichi inizialmente quei paesi non allineati negli anni del bipolarismo dettato dalla Guerra fredda, essa ha assunto una connotazione negativa legata all'idea di sotto-sviluppo economico e politico dei paesi non-occidentali che riafferma una divisione netta e problematica tra Nord e Sud del mondo come categorie omogenee e monolitiche separate da confini rigidi. Per un'approfondimento sul tema si veda Christopher J. Lee *Making the World After Empire: The Bandung Moments and Its Political Afterlives (2010)*, per una problematizzazione delle categorie di nord e sud globale alla luce dell'idea di confine come concetto spaziale e politico produttivo si veda invece B. Neilson e S. Mezzadra *Border as a method, Or The Multiplication of Labour* (2013).

[55] Constituição 1951, "Do Ultramar Português", Capítulo I, Princípios Fundamentais, art. 133-134

un pieno riconoscimento dei diritti civili agli africani[56].

Oltre a promuovere, ancora una volta, tanto su un piano teorico quanto pratico, la valorizzazione di una tradizione europea come modello di civilizzazione a cui il resto del mondo necessariamente aspira, la legge non ha un impatto reale sulla vita delle popolazioni indigene delle province di Guinea, Angola e Mozambico dove è applicata. Quando, nel 1961, data che — non è un caso — segna l'inizio dello scoppio del conflitto armato in Angola e l'abrogazione della costituzione del 1951, meno dell'1% degli africani angolani è considerato un "assimilato" (Léonard: 1999, 47).

La prassi coloniale portoghese affermatasi negli anni '50 non può essere interpretata solamente come una tendenza antinomica rispetto allo spirito del tempo, in virtù di un tentativo portoghese di trincerarsi dietro convinzioni conservatrici, ma letta più generalmente alla luce di una simbologia e di una mitologia coloniale di lunga data che investe la costruzione e la riformulazione razzializzata dei rapporti coloniali, sostenendo e influenzando l'agire sul piano storico-politico.

Sotteso ad un apparente anacronismo portoghese vi è una dinamica culturale complessa che tiene insieme, fino a sovrapporli, lo spazio nazionale e quello coloniale, favorendo la creazione di un'illusione di parità che occulta i meccanismi di intersezione violenta tra i due piani contestuali, la metropoli e la colonia. L'interpretazione dell'identità nazionale portoghese in funzione dell'espansione nell'*Ultramar* ha una genealogia radicata che spiega la pervicacia, nella coscienza e nell'immaginario nazionale, di miti che consolidano la configurazione dell'identità lusitana a partire da una formazione duale che la divide tra un'iscrizione culturale e politica europea e un'eccedenza atlantica legata alla vocazione per l'esplorazione marittima (Ribeiro: 2004).

Sempre negli anni del secondo dopoguerra, l'ideologia del regime subisce una trasformazione che configura nuove condizioni per una più ambigua e complessa normalizzazione della relazione impari tra il Portogallo e le sue colonie. A partire dagli anni '50 la propaganda salazarista fa proprie le teorie del sociologo brasiliano Gilberto Freyre, sfruttando la distorsione prospettica originata dall'idea di presunta "eccezionalità" del colonialismo lusitano, il cui "genio colonizzatore", secondo il sociologo, distingue l'esperienza di colonizzazione portoghese da quella delle altre potenze europee. Gli studi di Freyre, autore prolifero di una vasta opera sulla società coloniale brasiliana, già a partire dagli anni Trenta individuano nel colonizzatore portoghese caratteristiche uniche tra cui emerge una naturale propensione alla "miscigenação", alla mistura inter-razziale, pratica dalla quale sarebbe possibile dedurre un'innata assenza di preconcetti razziali nella mentalità coloniale lusitana.

In *Casa grande & Senzala* (1933), opera monumentale dedicata alla formazione socio-economica del Brasile a partire dall'analisi del contesto sociale di convivenza tra europei, indigeni delle Americhe e schiavi provenienti dall'Africa, la descrizione dei portoghesi corrisponde a quella di un "povo indefinido entre África e Europa" (Freyre, 2003 [1933], 7) "bicontinental", "flutuante", dotato di una speciale capacità di adattamento al clima tropicale delle Americhe, dove avrebbe

[56] I vincoli discriminatori apposti sono la risposta preventiva alla minaccia rappresentata dai "*perigos* de uma assimilação *prematura* dos territórios ultramarinos pela metrópole" (Caetano: 1950 cfr. Léonard: 1999, 36 mia enfasi). Il timore era rivolto in particolare, all'aumento del potere contrattuale di una classe "meticcia" in quanto espressione di un gruppo "administrativo, urbano" e, soprattutto, "mediador e potencialmente nacionalista" (Almeida: 2000, 197).

promosso con successo una "colonização híbrida" alla base di quella democrazia razziale di cui il Brasile costituirebbe il più riuscito esempio. L'idea di "equilibrio de antagonismos" (117) derivante dalla poligamia riflette una gamma di dicotomie appartenenti a piani diversi che l'incontro sessuale ha il potere di sciogliere e armonizzare, originando un'integrazione inedita di elementi diversi mediata dalla relazione tra il colonizzatore e il colonizzato:

Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.

(Freyre: [1933] 2003, 116)

In una prima fase, risalente ai primi anni trenta, le idee di Freyre vengono respinte da Lisbona. Se da una parte, infatti, il governo di Salazar tollera l'idea di una adattabilità climatica del colonizzatore portoghese agli umidi ambienti tropicali come risultato di una frequentazione precoce delle latitudini africane, il riconoscimento dell'influenza dei popoli semiti e arabi derivante dagli anni dell'occupazione della penisola iberica in epoca pre-moderna suscitano un certo malessere, acuito in particolare dall'idea di una relazione egualitaria dei portoghesi con le popolazioni africane e gli *indios* americani. Minando alla base i termini di quella "mistica imperiale" impregnata di darwinismo sociale e alla base dell'ideologia razzista del regime, la *miscigenação* contravviene all'ideale di superiorità della civilizzazione lusitana rispetto a popoli considerati ontologicamente inferiori (Castelo: 1999,85-86). Di conseguenza, l'enfasi posta da Freyre sul ruoli degli africani nella formazione del carattere nazionale è inizialmente rifiutata in blocco. Risulta interessante notare che parte della credibilità del "Lusotropicalismo[57]" è alimentata non tanto dalle posizioni di intellettuali autoctoni, viziati da tendenze orgogliosamente nazionaliste, ma dalla prospettiva disinteressata (e strumentalizzata dal regime salazarista) di un "brasileiro em terras portuguesas[58]".

Una delle voci più critiche nei confronti delle teorie luso-tropicaliste è quella di Mário Pinto de Andrade, esponente del MPLA[59]. In un articolo pubblicato nel 1955 sulla rivista *Presénce Africaine* intitolato *Qu'est ce que le luso-tropicalismo?* con lo pseudonimo di Buanga Fele, Andrade critica aspramente l'infondatezza e la superficialità delle posizioni freyriane sostenute dalla propaganda salazarista. Nella sua denuncia l'autore sottolinea la natura profondamente equivoca di

---

[57]Il *Lusotropicalismo* è una pseudo-teoria scientifica che assume elementi di post-colonialità, sempre problematici, per giustificare il mantenimento dell'asimmetria coloniale. L'assunzione dell'ex-colonia brasiliana come esempio positivo dell'eccezionalità del colonialismo portoghese nei tropici (caratterizzato da una presunta "cordialità" della relazione coloniale epurata dal razzismo e dalla violenza), giustificherebbe la colonizzazione dei territori in Africa. La celebrazione del multiculturalismo, inoltre, è particolarmente problematica, perché sembra adattarsi ad un contesto di lotta anti-coloniale.

[58] Si tratta del titolo di uno dei testi scritti da Freyre a seguito del suo viaggio di visita al Portogallo e all'oltremare africano. Insieme a "Aventura e rotina"(1953), "Um brasileiro em terras portuguesas" (1953) — concepiti come diari di viaggio — delinea più compiutamente le teorie lusotropicaliste già in parte presenti nelle opere antecedenti del sociologo quali, *Casa-grande e senzala* (1933) e *O mondo que o Português criou* (1940).

[59] La sigla identifica il "Movimento Popular de Libertação de Angola", nato nell'ex-colonia portoghese nel 1956.

una presunta singolarità lusitana, appellandosi a fattori pratici e opportunistici che hanno caratterizzato l'incontro tra popoli. La *mestiçagem*, il fenomeno sociale derivante dall'unione sessuale, sottolinea, non è il risultato di una superiorità morale tradotta come assenza di pregiudizio, ma la conseguenza di situazioni circostanziali, prima fra tutte, la scarsa presenza femminile europea nel contesto coloniale (1995: 27). L'unione sessuale non è che una declinazione della violenza perpetrata dal colonizzatore portoghese nei confronti della donna ed esercitata come forma di dominio dell'uomo bianco sui corpi dell'india e della schiava africana nel contesto domestico, corpi su cui si re-inscrive la memoria secolare della schiavitù, vero motore dello sviluppo economico e sociale del Brasile[60]. L'unione di antagonismi riferita da Freyre non solo normalizza la sessualità predatoria dell'uomo bianco, ma ignora le forme di rifiuto e di resistenza da parte del margine, guardando solo tangenzialmente alle zone grigie in cui si condensano le pratiche dell'interazione disequilibrata articolate tanto nello spazio domestico e privato della casa quanto in quello pubblico e simbolico.

A differenza che in Brasile, inoltre, le teorie di Freyre risultano inapplicabili al contesto dell'Africa portoghese, dove vengono smentite dal ricorso a pratiche di lavoro forzato da parte della minoranza bianca ai danni della maggioranza della popolazione nativa. L'assimilazione, mai immediata e sempre progressiva, non traduce una politica volta al miglioramento delle condizioni della popolazione africana come parte di un insieme nazionale. Essa rinvia sempre ad un tempo futuro, un posticipo che favorisce l'apertura dell' intervallo in cui viene riproposto il modello di sviluppo di ciò che Santos definisce come "mono-cultura", ossia un'epistemologia univoca che rende invisibili i modi plurali di fare esperienza del mondo (Santos: 2014, 272). La politica coloniale portoghese non solo promuove un paradigma che promuove il Portogallo come unico centro diffusore della civilizzazione, omologando la pluralità delle culture attraverso il processo di assimilazione, sebbene mai completa, ma favorisce anche il mantenimento della popolazione africana in uno stato di subalternità che ne garantisce lo sfruttamento per un tempo indeterminato[61].

Come ha mostrato Michel Cahen, l'Africa portoghese del XIX e XX secolo è palcoscenico di un "racismo de proximidade" (Cahen: 2018, 314), un razzismo definibile come "camaleontico"

---

[60] Come ha sottolineato Simone Pereira-Schmidt (2009), la casa grande, simbolo del dominio bianco, e la *senzala*, abitazione degli schiavi, spazio di marginalizzazione ma anche luogo di resistenza al potere, circoscrivono un intervallo di tensioni inter-razziali e non riducibili, tra la classe egemonica e quella subalterna, funzionando come metafora di una convivenza complessa e segnata dalle pratiche violente riattualizzate nei rapporti tra centro e periferia all'interno della società brasiliana contemporanea, ancora oggi segnata da una profonda discriminazione di genere e da macroscopiche disuguaglianze sociali. Nella dicotomia tra i due spazi, la casa padronale e quella degli schiavi, inoltre, si inscrive l'immagine originata dalla prospettiva coloniale, il cui progetto di armonizzazione tra due realtà brasiliane contrapposte, consolida l'idea tradizionale sui "due Brasili": quello costiero, civilizzato e tecnologicamente più avanzato, l'altro selvaggio, retrogrado e periferico corrispondente all'interno del paese.

[61] Ciò impedisce qualsiasi forma di condivisione dell'esperienza su un piano egualitario e svela la menzogna dietro l'immagine della nazione pluri-razziale, prodotto di quella che Andrade accusa essere una narrativa che occulta una realtà ben diversa: "Quelle participation harmonieuse et cordiale à cet idéalisme culturelle, à cette mystification, peut exister an Afrique sous domination portugaise, où les cultures indigènes sont détruites systématiquement para um féroce politique d'assimilation?" (Andrade: 1955, 29). Come ricorda anche José Luís Cabaço (2012), riferendosi al contesto mozambicano, la politica salazarista riprende fedelmente la concezione del lavoro obbligatorio come pratica "riabilitativa" ed che dirime il colonizzato per il tempo necessario all'acquisizione della morale e delle tradizioni culturali della civiltà occidentale. (Cabaço, 2012: 163). Sotto la direzione paternalista dell'europeo che esercita il suo dominio innalzandosi a figura tutelare, uomini, donne e bambini africani vengono resi prigionieri del regime del lavoro forzato e del servilismo domestico, presentati come momenti necessari allo sviluppo della persona e che attualizzano, in un tempo differente, gli antichi pilastri del sistema schiavista (164).

poiché ostacola la possibilità di discernere le pratiche segregazioniste in un contesto di vicinanza spesso affettiva retta da un principio paternalista. Il problema del Lusotropicalismo, ma anche il suo punto paradossale più contraddittorio, è che esso si configura come un'ideologia apparentemente anti-razzista smentita dal suo intrinseco elemento nazionalista, la presunta "originalità lusitana", un "non-razzismo", per dirla con Cahen, problematicamente e inequivocabilmente *bianco* (corsivo mio):

Mais exatamente, Freyre reconhece a americanização do legado português, mas confirma sempre a lusitanidade do resultado (...) Assim, fala-se em tolerância justamente porque não há igualdade, mas uma normalidade (branca e lusa) rodeada de margens (indígena e negra). O objetivo é a branquidade/ branquitude. Para participar na construção da nação [os negros] devem ser "absorvidos" isto é, branqueados.

(Cahen: 2018, 312 - 314)

I processi di gestione della differenza in ambito coloniale sono pertanto il riflesso di dinamiche simboliche violente ma talvolta non immediate che richiedono un sforzo di analisi de-costruttiva costante. Nonostante il succedersi di eventi nel XX secolo abbia profondamente modificato la relazione tra colonie e metropoli su un piano politico, economico e sociale, le conseguenze dei conflitti coloniali e dei processi di decolonizzazione sono ad oggi tutt'altro che esaurite. Al contrario, si tratta di fenomeni il cui potenziale simbolico necessita ancora di essere pensato oltre che decodificato alla luce della dinamica di ri-semantizzazione a cui prende parte il potere insieme alle resistenze.

La violenza della guerra coloniale combattuta dal Portogallo per contrastare le rivendicazioni indipendentiste delle sue colonie africane tra il 1961 e il 1974-75, la difficile gestione del periodo di transizione successiva al riconoscimento dell'autonomia dei territori oltremarini e il dramma legato al movimento forzato di "retorno" della popolazione euro-africana verso la metropoli, rappresentano il capolinea dell'esperienza atlantica portoghese masi collocano anche, e problematicamente, alla base di una narrativa nazionale che riafferma il primato della visione eurocentrica attraverso l'idea di un passato condiviso dal Portogallo con le sue ex-colonie, suggellato dall'uso di un medesimo idioma.

Nel quadro contemporaneo, la nascita della Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese (1996), dimensione comunitaria di espressione portoghese, assume le fattezze di un spazio in cui vengono ri-articolati vecchi paradigmi che attribuiscono al Portogallo il ruolo di centro propulsore di una lingua e di una cultura "lusofone" soltanto teoricamente comuni. A fronte di un tempo coloniale concluso con le indipendenze politiche di Angola, Mozambico, Guinea-Bissau, San Tomé e Principe, Timor, Goa e Macao, l'investimento simbolico sulla lingua sostituisce la dinamica di occupazione territoriale, aprendo ad una nuova fase delle relazioni inaugurata dalla *Revolução dos Cravos* (1974) e dalla fine del conflitto armato. L'ideale veicolato dalla "Lusofonia" occulta la mancanza di sistemi di valori condivisi tra tutti i diversi paesi vincolati al medesimo passato conflittuale, marginalizzando memorie traumatiche relative all'esperienza più recente di

colonizzazione in Africa, creando presupposti precari per una riformulazione autenticamente positiva dei rapporti in epoca post-coloniale, ad oggi ancora oggetto di dibattito.

1.5 La fine dell'esperienza atlantica: la *Revolução dos cravos*, la decolonizzazione e l'emarginazione delle memorie coloniali

Il punto di partenza da cui scaturisce il tentativo di comprensione del passato è, inevitabilmente, il presente. Apparentemente ovvia, questa considerazione, atteso il carattere indefinito e in-divenire dell'attuale, sintetizza la necessità di guardare alle cose trascorse come a fenomeni inesauribili e la cui portata si estende assai più in là nella linea definita dal criterio cronologico che distingue le temporalità in blocchi monolitici, slegate dalla possibilità di rendere situazioni e contesti "citabili". Visto dal presente, "il passato è un paese straniero", per citare David Lowenthal[62] ([1985], 2015), non soltanto, si potrebbe dire, perché l'orologio impone una distanza allo sguardo che prova a conoscerlo, ma per via delle trasformazioni caratteristiche della geografia del pensiero, dunque della situabilità dei discorsi, riflesso di una densità semantica che viene de-costruita e ri-costruita quando declinata al tempo presente.

Come suggerisce Vecchi (2012), l'attribuzione ai concetti del valore di nome proprio consente di rompere l'illusione di una coerenza interna che li accompagna nel corso del tempo. La "teoria del nome proprio" permette cioè di pensare ai concetti come oggetti di una trasformazione che ne attesta l'(im)permanenza, inquadrandoli come risultato di una *performance* che vincola il nome ad un (con)testo specifico. Così, ad esempio, i significati apparentemente condivisi di termini comuni come "colonialismo" o "rivoluzione", attorno ai quali viene elaborato il discorso identitario post-coloniale, rivelano la loro eterogeneità quando assunti in quanto nomi propri, rendendosi espressione di una "combinação de nome e de representação que altera o jogo de força" (Vecchi: 2012, 78) o, in altre parole, si fanno veicolo di un'opzione politica calata dentro precise coordinate storiche.

Da questo punto di vista parlare di "decolonizzazione" in riferimento al sud globale di lingua portoghese significa non solo convocare scenari assai diversi e distanti gli uni dagli altri da un punto di vista geografico e temporale[63] ma anche, e con particolare riferimento alle indipendenze delle colonie africane, evocare significati plurali e conflittuali ricorrendo al medesimo significante.

Come sottolinea António Figueredo (2003), all'indomani della rivoluzione che il 25 aprile del 1974 ha instaurato la democrazia in Portogallo, le parole "descoberta" e "descolonização" — primo e ultimo termine utilizzati per descrivere l'inizio e la fine di cinque secoli della realtà "imperiale" portoghese —, hanno subito una trasformazione che li ha resi vocaboli incorretti, controversi e plurali (Figueredo: 2003, 135). Anche Luis Moita (1985) sembra captare questo aspetto quando sottolinea la mancanza di consenso relativamente alla terminologia impiegata per descrivere le dinamiche che hanno portato all'indipendenza dei territori africani e alla caduta del regime dittatoriale salazarista in Portogallo:

---

[62] David Lowenthal è autore di *The Past is a Foreign Country* (1985). Il titolo dell'opera riprende l'esordio del romanzo dello scrittore inglese L.P. Hartley, *The Go-Between:* "the past is a foreign country: they do things differently there." (Hartley: 1953)

[63] Si ricorda, banalmente, che l'indipendenza del Brasile, avvenuta all'inizio del XIX (1822) ha preceduto quella delle colonie africane di più di mezzo secolo (1974).

O processo de independência das colónias portuguesas em África, tanto pode ser analisado do ponto de vista dos africanos — e então tem de se falar de nacionalismo e de luta de libertação — como do ponto de vista português — e então se poderá falar de descolonização.

(Moita: 1985, 501)

Tale considerazione riflette le aporie della costruzione di un discorso sul passato essenzialmente conflittuale, oggetto di una narrativa istituzionale che sorvola sugli aspetti più crudi dell'esperienza coloniale omettendo attriti e contraddizioni emersi con la sua fine istituzionale.

Dopo più di un decennio (1961-1974/75)[64] di scontri aperti su tre diversi fronti — Guinea, Angola e Mozambico — l'avvio del processo di decolonizzazione venne considerato un'opzione necessaria alla risoluzione della "questione coloniale" da parte del movimento dei capitani o MFA. Il *Movimento das Forças Armadas* si componeva di esponenti di quello stesso esercito portoghese che si era battuto per la difesa dell'*Ultramar.* I militari sono i primi testimoni del progressivo deterioramento delle condizioni di combattimento in Africa a fronte di un elevato dispendio di risorse umane ed economiche[65] per il contrasto alla *guerra de guerrilha* condotta dai "movimentos de libertação" africani: il PAIGC in Guinea-Bissau e Capo Verde, l'MPLA in Angola e la FRELIMO in Mozambico. La mancata intesa tra le forze in gioco relativamente alla natura della decolonizzazione —, e in particolare rispetto alla possibilità di creare un' unione federalista tra Lisbona e i territori africani promossa dal generale António Spinola —, fu una causa fondamentale dell'emersione dell'MFA come attore politico (Pinto: 2011, 51).

Nonostante l'inevitabile differenza prospettica dovuta alla distanza tra il punto di vista degli ex-colonizzati e quello dell'ex-colonizzatore, la fine della dominazione portoghese nel continente africano e l'instaurazione della democrazia in Portogallo rappresentano fenomeni inseparabili (Robinson: 2011). La lotta per l'indipendenza dal colonialismo portata avanti dai gruppi indipendentisti africani si oppone ad un potere dittatoriale che reprime contemporaneamente l' "indigena" africano, il cittadino delle colonie e quello della metropoli. Secondo lo storico Manuel de Lucena, il legame tra la fine della guerra e la caduta del regime salazarista mette in luce la condizione di oppressione in cui versa anche la metropoli, rendendola di fatto l'ultima colonia da liberare (Lucena: 1975 cfr. Hargsgor: 1980).

Alla discriminazione esercitata dalle politiche dittatoriali nei confronti delle popolazioni indigene si accompagna infatti una negazione dei diritti civili nei confronti della popolazione euro-africana nelle colonie e della popolazione metropolitana. Come sottolinea Figueiredo (2003)

---

[64] Per un quadro esaustivo relativo alle dinamiche politiche e militari riferite alla guerra coloniale, alla rivoluzione dei garofani e alla decolonizzazione si vedano: António Costa Pinto e Stuart Llyod-Jones (2003). *The Last Empire: Thirty Years of Portuguese Decolonization*. Bristol: Intellect Books; Pinto, António Costa (2011) (ed.) *Contemporary Portugal. Politics, Society and Culture.* New York: Columbia University Press. ; Pinto, António Costa (2001). *O Fim do Império Português. A Cena Internacional, a Guerra Colonial e a Descolonização, 1961-1975*. Lisboa: Livros Horizonte.

[65] Come ricorda António Costa Pinto (2011), la percentuale di individui mobilitati per la guerra coloniale da parte del governo portoghese è pari all'1% della popolazione, ossia cinque volte il numero di soldati inviati in Vietnam dagli Stati Uniti. Nel 1970, il Portogallo spendeva il 45% delle sue finanze per sostenere la guerra (Pinto: 2011, 47,48).

ricorrendo all'esempio del Mozambico, il regime di "apartheid informale[66]" vigente nella colonia portoghese più influenzata dal modello britannico in Sud Africa, non reprimeva soltanto gli africani — discriminati su base razziale — ma era applicato anche ai portoghesi bianchi, oppressi da una violenza istituzionale che impediva loro di esprimersi politicamente e contestare un potere che sedava violentemente qualsiasi iniziativa di opposizione attraverso la prigione, la persecuzione , la tortura e la condanna all'esilio dei dissidenti (Figueiredo: 2003, 134).

Il golpe dei *capitães de Abril* è il risultato di un processo di politicizzazione dei soldati entrati in contatto con una realtà africana contraddittoria, molto distante da quell'immagine armoniosa di "comunidade multirracial" promossa dalla propaganda nazionale. Il colpo di stato segna un momento di rottura fondamentale inaugurando un periodo di profondo cambiamento nella società portoghese. Tra il 1974 e il 1976, gli anni del *PREC — processo revolucionário em curso* — è promossa una dinamica di "saneamento" che investe l'ambito pubblico e privato. Nascono nuovi partiti — a destra, come il CDS (Centro Democrático Social) — e a sinistra, come il PPD (Partido Popular Democrático); è nominato il primo governo provvisorio con a capo il generale Costa Gomes. Con il primo provvedimento emanato a seguito del golpe, la legge numero 1/74, la *Junta de Salvação Nacional* (JSN) assume pieni poteri e con la legge 7/74, ispirata al *Programa do Movimento das Forças Armadas*, veniva riconosciuto il diritto all'autodeterminazione dei territori africani. Gli obiettivi principali del *Programa,* sintetizzati nelle famose "três D": *Descolonizar, Democratizar, Desenvolver,* prevedono una soluzione politica e non militare alla questione coloniale, l'urgenza di garantire elezioni libere nel paese e la volontà di promuovere la modernizzazione della società portoghese in ogni ambito.

Alla luce delle prolungate violenze tra l'esercito portoghese e i gruppi indipendentisti, le trattative con i leader dei movimenti di liberazione per il riconoscimento dell'indipendenza dei territori africani, guidate dal principale esponente del partito socialista Mário Soares, diedero origine ad una decolonizzazione rapida e caotica. Nel Portogallo continentale, il periodo di transizione democratica non fu affatto esente da polemiche o da scontri. Non mancarono crisi interne, golpe e contro-golpe originati dalla grande eterogeneità di correnti presenti all'interno dell'MFA. Nel mese di luglio del 1974 e nel settembre dello stesso anno il fallito tentativo da parte di António Spinola di assumere il comando, mantiene il potere nelle mani delle *Comissão de Coordenação*. Nel periodo compreso tra il marzo e il novembre del 1975, inoltre, la radicalizzazione del processo rivoluzionario è affiancata da una crescente opposizione popolare, specchio di un aumento del malcontento nei confronti della gestione del processo di decolonizzazione (Robinson: 2011). Il mese di luglio del 1975 inaugura un'estate all'insegna di tensioni, il famoso "Verão Quente", palco di gravi casi di violenza politica che hanno attraversato il paese da nord a sud. Come riporta Cerezales (2003) con riferimento alla città di Rio Maior[67],

---

[66] Figueiredo (2003) sottolinea il fatto che nonostante il regime di apartheid non fosse istituzionalizzato nell'Africa portoghese, — come invece era nel Sud Africa britannico — le discriminazioni nei confronti della popolazione nera facevano parte del quotidiano. La dittatura salazarista, inoltre, aveva instaurato un sistema di censura estremamente efficace che impediva qualsiasi tentativo di denuncia da parte dei cittadini, giornalisti e organizzazioni internazionali.

[67] Il 13 luglio del 1975, un gruppo di estremisti attacca le sedi del PCP e del FSP. Più di ottanta sedi di sindacati furono prese d'assalto con bombe, incendi e incursioni notturne. Si veda: Diego Palacios Cerezales (2003). "Um caso de violência política: o Verão Quente" de 1975. *Análise Social*, vol. XXXVII (1127-1157).

località di alcuni degli scontri più accesi occorsi negli anni Settanta, è possibile tracciare una vera e propria "fronteira simbólica entre o Portugal do Sul e do Norte", riflesso di due visioni differenti sul futuro della nazione: una posta a difesa della "revolução", l'altra intenzionata a portare avanti una "reação" di resistenza al cambiamento. È durante questi mesi turbolenti che si verifica lo scontro tra gli esponenti più radicali del PCP (Partido Comunista Português) intenzionati ad imporsi grazie all'aiuto dell'Unione Sovietica, e l'ala moderata dell'MFA. Quest'ultima sedò la rivolta con un contra-golpe avvenuto nel 25 novembre del '75 (Lobo, Pinto, Magalhães: 2016).

In questa cornice attraversata da tensioni, per la prima volta dopo cinque secoli, il Portogallo si riscopriva come realtà continentale, orientato dalla volontà di inscriversi nello spazio europeo[68]. Da un punto di vista identitario, l'avvio della decolonizzazione e il progressivo spostamento dell'asse strategico verso una politica estera più europeista non ha prodotto, almeno apparentemente, una crisi (Monteiro, Pinto: 2011, 69). Il terreno simbolico su cui il Portogallo ha da sempre fondato l'equilibrio delle proprie auto-rappresentazioni non sembra infatti essere mutato. Ciò risulta vero in termini geopolitici, dal momento che l'inversione delle priorità attribuita alla sponda europea e non più a quella atlantica — come era tradizionalmente avvenuto fino alla decolonizzazione — non ha comportato una rinuncia politica allo spazio atlantico. Al contrario, per ottenere maggiore influenza in Europa come sottolinea Teixeira, il governo portoghese "has sought to rediscover and strengthen its atlanticist position and its relations with its former colonies" (Teixeira: 2011, 129).

Eppure, analogamente a molte altre realtà europee all'indomani dell'indipendenza delle colonie, lo stravolgimento originato dallo sgretolarsi di quell'immagine che aveva accompagnato la realtà nazionale per lungo tempo e garantendogli un'identità imperiale (Alexandre: 2011, 73), rappresenta il momento di rottura traumatico per il Portogallo post-coloniale. La guerra coloniale fu essenzialmente, nelle parole di Margarida Calafate Ribeiro e António Sousa Ribeiro (2013), un percorso doloroso di perdita:

dos filhos, da juventude, da família, da inocência, da vida, do mundo anterior à guerra para aqueles que eram forçados a combater (...), perda do país, da vida, da família, da normalidade para os que optaram politicamente pela deserção, pelo exílio ou pela emigração; e, para aqueles que lutavam convictamente para um Portugal imperial, perda da nação.

(Ribeiro e Ribeiro: 2013, 27)

Anziché divenire il presupposto critico sul quale costruire il rinnovo della narrativa collettiva, tuttavia, le memorie coloniali legate al conflitto e all'abbandono dell'Africa da parte dei portoghesi sono presto divenute oggetto di emarginazione, esperienze circoscritte alla sfera privata dei veterani della guerra, dei *retornados* e delle loro famiglie:

[68] L'integrazione era cominciata formalmente già prima della fine della guerra, quando la gran parte delle esportazioni nazionali erano assorbite dall'EFTA (European Free Trade Association), a scapito delle colonie (Pinto: 2011).

O "Ultramar", passava à história apesar de estoirar todos os dias na nova casa política portuguesa, fosse sob a forma de retornados, de regresso de ex-combatentes, das notícias dos países africanos em que o processo de transição era intensamente vivido dia a dia. Desta forma, no pós-25 deAbril, a Guerra Colonial torna-se num silêncio, algo que não era recomendável recordar, publicamente invisível (...) não havia na sociedade portuguesa pós-25 de abril o interesse em saber o que se tinha passado em África, nem com a guerra, nem com os colónos.

(Ribeiro e Ribeiro: 2013, 28)

Eduardo Lourenço ha fornito una delle interpretazioni più lucide della condizione (post-)coloniale portoghese, mostrando come il cambiamento avvenuto su un piano dei rapporti istituzionali tra la metropoli e le ex-colonie con l'avvio della decolonizzazione non abbia difatti intaccato la forma con cui il Portogallo si rapporta al suo (ex-)impero, alla base di quello che denuncia essere "o irrealismo prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos" (Lourenço: 1992, 17). Tale irrealismo si colloca alla base dell'assenza di coscienza storica rispetto alla propria realtà di nazione colonizzatrice ma incapace di equiparare in forza le altre nazioni europee.

Come si è visto, il Portogallo, la cui realtà metropolitana condivide la condizione di subalternità delle proprie colonie, approfitta di questo sostanziale difetto capitalizzando sull'ambiguità che gli consente di negare la violenza esercitata sul piano storico. La conveniente negazione permette di alimentare il mito di un "colonialismo innocente" (Lourenço: 2019, 2900) privo di paradossi. Seguendo ancora Lourenço, il modo in cui la coscienza nazionale vive di fatto la propria componente imperiale passa attraverso una sostanziale lettura mitologica della propria condizione storica di paese colonizzatore nell'Atlantico ma periferico e debole in Europa.

Al momento della perdita di ciò che l'immaginazione nazionale ipertrofica (2019: 1971) aveva da sempre considerato un elemento vitale per la sopravvivenza della nazione — quell'impero considerato come "alma da sua alma" (2013: 534) — il Portogallo non pare aver accusato il colpo dell'amputazione. L'apparente mancanza di traumatismo traduce una secolare incapacità di assumere la propria realtà storica di paese colonizzatore e di perseverare nella produzione di un'auto-rappresentazione che rende i portoghesi fautori di una "colonização sem colonialismo ou anti-colonial" (2013: 3019). È attraverso queste lenti mitologiche che il Portogallo vive appunto la perdita dell'impero "sem drama" (2013: 596):

Quinhentos anos de existência *imperial* mesmo como o desmazelo metropolitano ou o abuso colonialista que era inerente ao privilégio de colonizadores, tinham fatalmente de contaminar e mesmo de transformar *radicalmente* a imagem dos Portugueses não só no espelho do mundo mas no nosso próprio espelho. Pelo *império* devimos *outros*, mas de tão singular maneira que na hora em que fomos amputados à força (mas nós vivemos a amputação como "volontária") dessa *componente imperial da nossa imagem*, tudo pareceu passar-se como se jamais tivéssemos tido essa famigerada existência "imperial" e nada nos afectasse o regresso aos estreitos e morrendo muros da "pequena casa lusitana".

(Lourenço: 1992, 38)

In uno dei momenti più rivoluzionari della sua storia il Portogallo mantiene coerentemente quella tendenza che lo sottrae a qualsiasi riconsiderazione critica, evitando, a dispetto delle evidenti

contraddizioni generate dallo stato di guerra prima e di caotica decolonizzazione poi, di promuovere una riflessione relativa alla "questão colonial" che lo ha condotto ad momento decisivo di re-invezione di se. Come ricorda ancora Lourenço, "somos colonialistas como somos portugueses (…) o exame da situação africana é simultaneamente o exame da consciência enquanto essencialmente colonizadora" (2019: 1836). E se l'impero tanto celebrato paradossalmente "nunca existiu", la sua perdita non può causare trauma, né quindi consentire un lavoro (critico) di lutto[69].

La rimozione dell'esperienza africana dalla memoria collettiva rappresenta una tendenza che accomuna il Portogallo ad altre realtà post-coloniali europee. Come è avvenuto per l'Inghilterra, l'Olanda, il Belgio o la Francia a seguito all'indipendenza dei territori coloniali nel secondo dopoguerra, gli aspetti più negativi e contraddittori relativi all'esperienza coloniale sono stati prontamente confinati ai margini del dibattito pubblico (Buettner: 2016). Nel divenire post-coloniale, il Portogallo inscrive se stesso in una "longa história de amnésia europeia" (Harrak: 2019, 5). Come chiarisce Harrak:

De facto, após o fim formal da descolonização, os mestres imperiais optaram pelo esquecimento e declararam um divórcio entre os sues passados imperiais e presentes "nacionais" (...). Esta eliminação inequívoca e despreocupada dos temas não-brancos di impérios nas várias representações neoclássicas da história foi possível através da conceição da "memória seletiva". Em vez da história, os antigos poderes coloniais preferiram a memória seletiva (*ivi*)

Nonostante la condizione post-coloniale non si rifletta in egual modo per i paesi indipendenti e per le ex-potenze colonizzatrici europee, "this does not mean that Europe, nor the EU are somehow free or detached from the effects of colonialism" (Turunen: 2019, 230).

Nel caso del Portogallo, tuttavia, la singolare congiuntura storica legata alla decolonizzazione "tardiva", alla costruzione della società democratica e all'implementazione di politiche sempre più proiettate verso lo spazio europeo, hanno fortemente favorito l'occultamento degli episodi più controversi legati al recente passato coloniale in Africa. In tal senso il Portogallo non è divenuto europeo soltanto in forza di un'adesione ad un progetto politico e comunitario quale è l'Unione Europea, ma lo è quindi culturalmente, in ragione delle storie che sceglie di non ricordare.

Inoltre, nel processo di costruzione della sua condizione post-coloniale, le narrative ufficiali formulate a seguito del golpe di stato del 1974, ripropongono il paradigma di una eccezionalità portoghese attraverso la valorizzazione di idee come quella di "revolução sem sangue" e di "descolonização exemplar" originata da una presunta "relazione speciale" che l'ex-metropoli stabilisce con le sue ex-colonie africane. Il problema, come ha evidenziato Michael Harsgor (1980), è convincere le ex-colonie della bontà di tale affermazione (1980: 147), riconoscendo gli stati africani come interlocutori alla pari, portatori di memorie alternative e non semplicemente come

---

[69] Eduardo Lourenço, "Requiem per un impero mai esistito" in Lourenço, Eduardo (2019). *Del colonialismo come impensato. Il caso del Portogallo*. Milano: Meltemi [Versione Digitale]. Pubblicato originariamente com il titolo "Requiem para um império que nunca existiu" in *O fascismo nunca existiu*, Publicações Dom Quixote, Lisbona 1976, pp. 97-115.

spazi di la proiezione funzionali alla propria auto-celebrazione.

Il momento di fibrillazione democratica ha comportato la produzione di una narrativa focalizzata sugli aspetti positivi del passato, consolidando così l'immagine positiva della *Revolução dos cravos* che, a dispetto dei tredici anni di guerra che la precedono, viene esaltata come espressione di un cambiamento non violento. Su questa linea, anche la narrativa sulla decolonizzazione è epurata della sua componente conflittuale, presentata come un processo consensuale e privo di visioni divergenti:

Memória e não memória, silêncio, trauma, recalcamento mas também exaltação, imaginação, invenção e novidade são assim alguns dos pressupostos sobre os quais se ergueu a nossa jovem democracia, nascida sobre uma revolução imaginada como pacífica esquecendo assim, de um só golpe, todo o sangue de África que ela continha.

(Ribeiro: 2012, 89)

L'euforia e la congiuntura caotica dovuta all'appropriazione della libertà negata dall'*Estado Novo* sono stati certamente fattori che hanno contribuito alla scarsa attenzione nei confronti delle eredità coloniali da parte della narrativa pubblica. Tuttavia, è opportuno sottolineare come, benché la memoria risponda a dinamiche fisiologiche di selezione dei contenuti, essa sia soprattutto il risultato di una costruzione. La sua proiezione nello spazio pubblico dipende cioè da precise scelte narrative le quali, riflettendo una negoziazione tra ciò che *deve* essere ricordato e ciò che invece *può* essere dimenticato o tralasciato, orientano la formazione dell'etica comune e dell'immaginario collettivo.

Le politiche della memoria sono dunque anche politiche del silenzio. Quest'ultimo non è un dato spontaneo e naturale ma rappresenta sempre, come ricorda lo storico Miguel Cardina, uno spazio socialmente costruito (Cardina: 2016, 33). La persistenza di alcune matrici discorsive dipende dunque dal ricorso ad una strumentazione simbolica sofisticata che spesso sfrutta il tempo della commemorazione per veicolare un'immagine non problematica del passato coloniale in linea con le mitologie nazionali[70].

Nel Portogallo post-imperiale "the remnants of earlier colonial ideologies continued to thrive" (Buettner: 2016, 486) e ciò si riflette sia nella dinamica che esclude alcuni individui portatori delle memorie più traumatiche dell'ultima fase dell'esperienza coloniale — ex-soldati e *retornados* — sia nella produzione di un discorso contemporaneo sul passato in cui i vecchi miti non vengono de-costruiti o esposti alla critica ma attualizzati:

Decades after the Carnation Revolution (...) Portugal's centuries old history as a maritime nation whose caravels and navigations pioneered the "Discoveries" and which long retained confidence in

[70] Dall'analisi di sedici discorsi proferiti dall'ex-presidente della repubblica Aníbal Cavaco Silva ta il 2008 e il 2010, in occasione delle commemorazioni per la rivoluzione del 25 di aprile e per la fine della guerra, Miguel Cardina (2016) fa emergere la permanenza di un modello narrativo che sostiene la benignità del colonialismo portoghese non solo attraverso un vocabolario che predilige espressioni positive come "universalismo português" ma per mezzo della sintomatica omissione di termini come "colonialismo", "colonização", "racismo", "escravatura" (Cardina: 2016, 36). La designazione utilizzata per riferirsi alla guerra combattuta in Africa utilizza "ultramar" come attributo, riproponendo la stessa espressione impiegata dalla retorica salazarista (*ivi*).

the imagined virtues of its lusotropical domain lingers on, continuing to play a pre-eminent role within national culture and heritage.

(Buettner: 2016, 209)

La tendenza consiste nel formulare una ricostruzione del passato coloniale esaltandone i momenti di maggiore lustro, quindi ricorrendo al modello storiografico incentrato sull'epoca delle grandi scoperte quattro e cinquecentesche. Tale prospettiva comporta la valutazione non problematica del cosmopolitismo portoghese a scapito di una considerazione critica relativa agli abusi perpetrati nel corso della storia imperiale, alimentando dunque "memorie lusotropicais" (Castelo: 2006, 3) o "memórias amnésicas" (Cardina: 2016) che trascurano opportunisticamente la discriminazione razziale, il lavoro forzato, la guerra, l'esodo in massa della popolazione euro-africana proveniente dalle colonie. L'occultamento della violenza o la manipolazione del ricordo traumatico che essa genera sono dinamiche che non coinvolgono soltanto l'ex-metropoli ma anche le ex-colonie:

Para as antigas metrópoles coloniais continua a ser conveniente esquecer os aspectos brutais e desumanos da dominação colonial e exaltar os seus benefícios materiais e "civilizacionais"; para as ex-colónias é importante lembrar a exploração colonial das matérias primas e mão-de-obra e esquecer algumas ambiguidades da luta de libertação (animosidades étnicas lutas intestinal pelo poder, dependência relativamente a patronos externos) e alguns comprometidos estratégicos neo-coloniais. Mas no interior destes dois grandes pólos de produção das memórias coloniais, convivem memórias contraditórias e convenientes entre si, pois a lembrança e o olvido são processos em recomposição permanente, en função das estratégias e das agendas de cada grupo social, situado historicamente.

(Castelo: 2006,9)

La mancanza di una riflessione critica sul colonialismo promuove la "persistência de um imaginário de traços coloniais de timbre luso-tropicalizante" (Cardina: 2016, 38) riflesso in quel "modo português de estar português" (Pereira: 2006, 116) che consiste nell'incapacità di scoprirsi interlocutore eticamente responsabile rispetto alla propria storia, alimentando narrative che continuano a "ricordare l'impero ma a dimenticare le colonie" (Sapega: 2008).

La memoria della guerra coloniale — combattuta a costo di gravi perdite da parte di tutte le forze in gioco — e quella della mobilitazione forzata a cui furono obbligati coloro che consideravano l'Africa come la propria casa, riflette il culmine di una storia di abusi e violenze che, nella cornice temporale e geografica dispersa tra Europa e Africa, risalgono all'istituzionalizzazione della schiavitù e del sistema coloniale. Alla luce delle ferite che il colonialismo ha provocato nell'esperienza dei soggetti coinvolti nell'esperienza coloniale, le memorie degli ex-colonizzati e dell'ex-colonizzatore inscrivono nel presente delle "dissonant heritages" (Tunbridge &Ashworth: 1995).

Il loro carattere conflittuale si deve non solo alla mancanza di una visione consensuale sui significati attribuibili al passato ma anche, contemporaneamente, alla difficoltà nell'operare una ricostruzione storica che, senza prescindere dal vincolo politico tra le diverse realtà chiamate in causa, sia anche capace di restituire il dato soggettivo di un' esperienza coloniale problematicamente *sui generis*. La dislocazione forzata della popolazione nata nelle colonie

europee, ad esempio, descritta impropriamente come un "rimpatrio" che ha coinvolto anche i *retornados* portoghesi[71], mette in evidenzia il carattere transnazionale dell'esperienza (post)coloniale, mostrando l'urgenza di costruire una narrativa sul passato capace di andare oltre la rigidità dei confini geografici, identitari e nazionali, debitrice di un'epistemologia coloniale escludente (Meneses: 2018) che la condizione (post-)coloniale contribuisce a minare, rivelando l'essenza di una memoria comune traumatica, ultra-nazionale e transnazionale.

Il processo di democratizzazione in epoca post-coloniale passa attraverso l'assunzione delle aporie prodotte dai traumi del passato e il riconoscimento della conflittualità della memoria in quanto dimensione eterogenea in cui la costruzione di significati non può che considerare la compresenza di prospettive diversificate. Il recupero degli aspetti traumatici riconducibili all'esperienza coloniale permette di assumere la decolonizzazione come processo di liquidazione della memoria del colonialismo, ma anche come occasione problematica di re-inscrizione permanente delle dinamiche simboliche legate al passato violento. L'analisi delle memorie coloniali legate al movimento forzato degli "euro-africani" consente di mappare la storia che il Portogallo, come l'Europa, ha vissuto prevalentemente fuori dai suoi confini (Ribeiro: 2014). Convocando il protagonismo di attori diversi dentro un quadro di forze diseguali, le memorie (post)coloniali testimoniano le aporie vincolate ad identità costruite alla luce di un *entanglement* che de-costruisce l'idea di nazione e nazionalità in quanto categorie fisse e inefficaci nel dare conto della complessità post-coloniale. Il carattere conflittuale delle identità e delle memorie post-coloniali, sottolinea Gabriele Proglio:

shows how memory and heritages more generally could be used to propose geographies which are not based on ideas of nations or continents, starting from the frontier which reiterates the Westphalian model or using the border as a device to invent a globalised unequal world.

(Proglio: 2019, 316)

Elaborando la sua riflessione sulla dimensione transnazionale del Mediterraneo Nero, Proglio (2019) mostra il legame emotivo che vincola i soggetti ai luoghi, rispecchiando una spazialità post-coloniale immateriale e semanticamente densa. La "geografia delle emozioni" (315) si riflette anche nella grammatica conflittuale associata alle memorie articolate nel contesto post-coloniale di lingua portoghese. La costellazione conflittuale di memorie e contro-memorie in realtà molto eterogenee rispecchiano un'interpretazione non condivisa del passato coloniale e della sua fine. L' emersione della conflittualità riferita al passato è ancora oggi ristretta ai protagonisti del passato e rimane dunque intima, familiare, esclusa dallo spazio ufficiale dell'archivio pubblico. Il recupero delle memorie traumatiche riferite alla guerra e, in particolare, alla traiettoria dei *retornados* portoghesi — esponenti di un movimento definito impropriamente come un "retorno" — permette di esporre le criticità connesse alla narrativa mitologica legata allo spazio imperiale tracciando i contorni di una

[71] Come anche i *britons* provenienti dall'India britannica, i *totoks* dell'Indonesia olandese e i *piédès noir* originari dell'Algeria francese (Buettner: 2016; Smith et alii: 2003)

prossimità problematica che ha condotto alla fine violenta dell'esperienza coloniale portoghese ma non delle sue fantasmagorie atlantiche.

1.6 Nuovi spazi atlantici: la Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese e l'immaginario della *Lusofonia*

Dieci anni dopo l'ingresso del Portogallo nell'Unione europea, ufficializzata nel 1986, l'immaginario portoghese sul passato coloniale riattiva la sua portata simbolica, incontrando nuovi scenari dove riproporre l'immagine del paese come fulcro di una comunità secolare e dispersa ma accomunata dalla lingua portoghese. La persistenza delle mitologie lusotropicaliste si confronta però con la riconfigurazione geopolitica originata dalla perdita degli ex-territori imperiali che, orientata da interessi specifici, risemantizzano vecchi vincoli comunitari stringendone al contempo di nuovi.

L'istituzionalizzazione della CPLP — Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese — il 17 luglio del 1996 — sancisce la nascita di una comunità internazionale che deputa alla lingua e alla cultura il compito di tenere insieme realtà disseminate definendo i paesi aderenti come "lusofoni". Dietro una apparente spinta solidale, idealmente legittimata da un' antica storia che accomunerebbe il rettangolo iberico a quelle che a partire dalle sue spiagge continua a considerare come i suoi antichi "territori d'oltremare", si cela una sostanziale divergenza di esperienze e di immaginari. La mancanza di un discorso comunitario sul tema della relazione coloniale denuncia la costruzione mitologica che configura la CPLP e che alimenta oggi la sua corrispettiva dimensione virtuale, ovvero, la Lusofonia.

Molto più che uno spazio di convergenza infatti, quest'ultima è espressione di una frammentazione che caratterizza l'esperienza di colonizzazione in lingua portoghese. Non solo sul piano economico ciascun paese membro della CPLP è portatore di interessi propri che, come nel caso dei paesi africani, riflettono politiche regionaliste sfavorevoli al Portogallo, ma anche — e soprattutto —ogni attore politico è portatore di prospettive a partire da cui persegue obiettivi propri e una diversa visione della realtà. Dal momento che, come sottolineano anche Bastos e Brito (2006, 65) non esiste una visione condivisa rispetto all'uso del concetto di "comunità lusofona", difficile risulta credere che la Lusofonia possa rappresentare l'efficace base culturale di un'organizzazione sovranazionale in grado di adoperarsi per la realizzazione di una "visão compartilhada do desenvolvimento e da democracia" da parte di "nações irmanadas", come la CPLP stessa si auto-definisce[72].

Il carattere semi-periferico della modernità iberica marca l'essenza disseminata della comunità che utilizza il portoghese come lingua materna (nel caso del Portogallo e del Brasile) e come lingua ufficiale (nel contesto dei paesi africani). Se per un verso la diversificazione dell'uso della lingua suggerisce la potenzialità democratiche della Lusofonia come spazio "multipolare e intrinsecamente decentrato" (Lourenço: 1999, 188), dall'altro crea le condizioni per la celebrazione

[72] Nello *Estatuto*, rivisto nel 2007, la CPLP è definita come " o foro multilateral privilegiado para o aprofundamento da amizade mútua, da concertação político-diplomática e da cooperação entre os seus membros". (https://www.cplp.org/Files/Filer/Documentos%20Essenciais/Estatutos_CPLP_REVLIS07.pdf). Come inoltre viene riportato nella *Declaração Constitutiva*, l'organizzazione considera imperativo "consolidar" il "relacionamento especial" tra i paesi membri, alimentando un'esperienza "acumulada em anos de proficua concertação e cooperação"; lavorare per il "futuro coletivo" rafforzando "os laços de solidariedade" soprattutto attraverso la diffusione e la valorizzazione della lingua portoghese. (https://www.cplp.org/Default.aspx?ID=3869).

di una presunta “unicità” basata sull’uso politico del multiculturalismo che espone l’area linguistica lusofona alle strumentalizzazioni ideologiche lusotropicali. Il Lusotropicalismo incontra cioè nella Lusofonia la sua articolazione contemporanea, quel “versant sud de l’atlantisme traditionnel” (Cahen: 1997, 400) portoghese ricodificato nel contesto post-coloniale.

Essa appiattisce le discrasie emergenti nella celebrazione acritica di un multiculturalismo epidermico, privo di una conoscenza concreta e reciproca tra i suoi rappresentanti. Definita da interessi di tipo economico e politico, la comunità lusofona, così pensata, ribadisce l’unicità di un discorso che la definisce in quanto prodotto di un progetto di espansione culturale del portoghese come lingua e soggetto-fulcro di un’esperienza comunitaria.

La Lusofonia rispecchia una logica post-imperiale incapace di passare dall’ideale di una lingua la cui radice “lusa” impone un discorso *del* portoghese e *sul* portoghese ad una più dislocata “Lusotopia”, originata dalla pluralità di discorsi *in* portoghese. Come evidenza Paulo de Medeiros (2018) in un saggio dedicato al tema, “whereas Lusophony cannot escape its neo-colonial entanglements, Lusotopy, on the contrary, strives precisely not only to go beyond, but against them (Medeiros: 2018, 249).

Se la CPLP costituisce un’entità politica *de facto* dalla metà degli anni novanta, la Lusofonia non ne riflette l’immaginario, le tradizioni, le visioni di futuro e le memorie. È anche nella produzione di queste ultime che il vero legame tra i paesi aderenti resta conflittuale nel rinvio ad un’eredità comune di violenza e razzismo. La memoria, dimensione fondamentale nel processo di costruzione della narrativa comunitaria, funziona da collante ma rappresenta anche un strumento divisivo. L’assunzione critica della sua complessità decorrente dalle diverse prospettive coinvolte, rimane un momento imprescindibile per l’articolazione di un autentico progetto comunitario post-coloniale e transnazionale come nel caso della CPLP. Al contrario, ciò che viene proposta è una “discussão do valor da língua *tout court,* sem outros componentes” che rischia di appiattire la densità di esperienze e di punti di vista sulla definizione della comunità "lusofona” in funzione di una storia edulcorata dal passato violento e incapace di costruirsi criticamente. A partire dall'adattamento e dal riuso di mitologie imperiali, la CPLP guarda ad un orizzonte limitato costruendosi sulla mancata assunzione dei problemi originati dal colonialismo e dunque, su una “herança sem futuro” (Leandro: 2017, 176).

Il mito del Lusotropicalismo che rivendica l’“eccezionalità” della colonizzazione portoghese, dovuta a quel “dualismo de cultura e raça”, alla “bicontinentalidade”, “miscibilidade”, “mobilidade” e “aclimatabilidade” portoghese (Freyre: 2003, 69) non è sovrapponibile alla realtà di abusi nel contesto di colonizzazione brasiliana o africana, né tantomeno coincide con una realtà contemporanea, dove quella presunta “falta de sentimento ou de consciência da superioridade de raça” (Freyre: 2003, 72) del portoghese contraddice l’aumento dei reiterati episodi di discriminazione su base razziale in Portogallo, il cui razzismo strutturale è divenuto recentemente oggetto di attenzione da parte della rete europea impegnata nella lotta contro le discriminazioni, l’ENAR o European Network Against Racism[73] .

[73]Mia Alberti, “Portugal records surge in racist violence as far right rises”, *The Guardian*, 28 Settembre 2020. https://www.theguardian.com/world/2020/sep/28/portugal-sees-surge-in-racist-violence-as-far-right-rises (ultimo accesso il 1/8/2021)

L'esperienza di colonizzazione mediata dal carattere semi-periferico della metropoli portoghese ha generato un sistema che si compone di altrettante periferie orbitanti attorno centri gravitazionali dispersi, permettendo così una pluralizzazione delle esperienze, ma persiste da parte del Portogallo una tendenza a costruire un immaginario che sovrappone al patriottismo una vecchia tendenza imperialista. In mancanza di uno spazio territoriale fisico, la Lusofonia emerge per il Portogallo come un "continente imaginário" (Martins: 2006, 15) che ne accoglie i sogni atlantici (perduti) di grandezza. Si tratta, ricorrendo alla definizione di Eduardo Lourenço (1999), di miraggi, la cui natura fittizia orienta le speranze politiche di un Portogallo che risulta ancora oggi dotato di scarsa e talvolta marginale influenza sui suoi ex-territori coloniali.

Sul piano concreto è il Brasile in quanto membro dei BRICS integrato nel maggior mercato del continente sud americano (MERCOSUL) a costituire il principale centro gravitazionale della comunità di lingua portoghese (Leandro: 2015). Dal lato africano, inoltre, i PALOPS — i paesi africani di lingua ufficiale portoghese (Capo Verde, Guinea-Bissau, Angola, Mozambico, San Tomé e Principe) orientano le proprie scelte in funzione di una politica favorevole ai legami con i paesi inscritti nelle loro aree geografiche di appartenenza, configurandosi come "países muitos mais africanos do que "ex-portugueses" (Cahen: 2015, 36).

Secondo Michel Cahen, la Lusofonia rappresenta una "supra-identidade leve" (*ivi*) che fonda le sue strategie di cooperazione su fantasmagorie dietro cui cela una realtà economica fragile (Oppenheimer: 1996) lasciando spazio alle manovre di paesi legati ad altre aree di influenza politica, economica e culturale. I governi di San Tomé, Guinea-Bissau e Capo Verde hanno aderito alla Francofonia prima della nascita della CPLP, il Mozambico è membro del *Commonwealth* britannico in ragione dei suoi forti vincoli con il Sud Africa. La tendenza di questi paesi è quella di distanziarsi mutuamente per integrare le loro aree regionali, confermando la Lusofonia come uno spazio di "globalização paradoxalmente regionalista" (Martins: 2006, 83) che non può essere pensato né immaginato in quanto spazio della *portugalidade* (Lourenço: 1999, 186). Come ha sottolineato provocatoriamente Michel Cahen, l'Africa lusofona in realtà "non esiste"; esistono piuttosto stati che impiegano il portoghese come lingua ufficiale per ragioni storiche e soprattuto in virtù di precise scelte strategiche. Stati in cui il portoghese rappresenta *uno* tra i molteplici marcatori identitari (Cahen: 2015, 42).

D'altra parte, è proprio la possibilità di prescindere dalla presenza di un centro unico a suggerire le potenzialità di uno spazio che, concretizzato nella dimensione giuridica come CPLP, può trovare nella Lusofonia il suo immaginario pluricentrico, decentrato, reso mobile dall'interazione di periferie che si fanno centro, mettendone in discussione la presunta rigidità. In questa possibilità interattiva, priva di soggetti che si annoverano il potere di definire la lingua ma che le riconoscono, al contrario, l'elemento definitore della propria identità (Lourenço: 1999) risiede la potenzialità di uno spazio periferico e segnato da un'esperienza di colonizzazione subalterna (Santos: 2006).

L'equivoco lusocentrico non solo impedisce di riconoscere la pluralità delle ragioni che guidano l'adesione allo spazio comunitario, specifiche per ciascun paese, riconducibili alle realtà sociali e culturali che alimentano e sono a loro volta alimentate da immaginari nazionali, ma

inquadra la pluralità all'interno di una cornice omologante che sottrae spazio all'articolazione di visioni alternative sull'elemento che autenticamente unisce e al contempo divide il Portogallo dagli altri paesi membri: la violenza coloniale.

La trama di mitologie su cui viene elaborato il concetto di *Lusofonia* come spazio definito dalla lingua si serve problematicamente dell'idea di una "storia comune". Questi due elementi — la lingua e il passato e, potremmo dire anche, la lingua come archivio immateriale, — sono assunti come punto di partenza per la mobilitazione di un sentimento di solidarietà che descrive lo spazio della Lusofonia come il luogo per la costruzione di una "comunidade de afectos" (Barros: 2011, 10).

Ad un'analisi critica non potrà sfuggire tuttavia il problema principale, ossia il fatto che la ragione per cui la lingua portoghese viene impiegata in Africa e in America Latina risiede nel processo di dominazione violenta perpetrata dal Portogallo nei confronti delle sue antiche colonie. All'origine della disseminazione geografica del portoghese, la "lingua comune", vi è un sostanziale abuso che, dal punto di vista dei paesi africani — le cui lotte per l'indipendenza alla metà del XX secolo creano la modernità post-coloniale portoghese (Margarido: 2000, 6) —, alimenta una memoria coloniale e traumatica. Il dato fondamentale e ignorato dal discorso attuale è che la storia condivisa si basa su un presupposto traumatico rappresentato dalla relazione asimmetrica tra il colonizzatore e il colonizzato. Tale asimmetria si riflette nel presente nelle modalità di gestione del passato, dunque nelle rappresentazioni prodotte sull'esperienza coloniale. In altre parole, nelle politiche della memoria legata ad un passato conturbato.

Dal momento che la memoria costituisce già di per sé una dimensione altamente conflittuale vincolata ai processi di definizione identitaria, individuale e di gruppo, quella coloniale non può che riflettere prospettive multiple e spesso contrastanti. Elaborando il concetto di Lusofonia sulla base dell'idea di una storia condivisa senza tuttavia promuovere un'operazione critica che esporrebbe i problemi legati a quel passato comune e che il presente eredita — il razzismo in primo luogo —, il Portogallo attualizza quei miti su un colonialismo "cordiale" proprio a seguito degli eventi che più hanno contribuito a smentirne la veridicità. La guerra coloniale e decolonizzazione mostrano la realtà incontrovertibile del colonialismo in quanto fenomeno violento che ha forgiato le dinamiche relazionali anche nello spazio dell'*Atlântico sul*. La Lusofonia come comunità virtuale e solidale in cui la lingua portoghese imporrebbe la sua vittoria sullo spazio e sul tempo (Barros: 2011, 6) nasce come reazione alla perdita dello spazio imperiale da parte del Portogallo e rappresenta, alla luce dei fenomeni traumatici — la schiavitù, il razzismo e il lavoro forzato, la guerra coloniale — una sostanziale invenzione o, sarebbe meglio dire, una re-invenzione originata da precise scelte discorsive in fatto di politiche della memoria. Come evidenzia Barros:

Estamos assim perante um processo que não deixa de revelar as metamorfoses que os usos da memória histórica ganham em função das épocas e de acordo com as funcionalidades políticas e discursivas que lhes são incumbidas de cumprir.

(Barros: 2011, 10)

La Lusofonia rischia dunque di consolidare la sua immagine positiva a partire da un "branqueamento da memória histórica" (Cabecinhas; 2019, 17) riflettendo il bisogno di convocare l'Altro come controparte utile alla valorizzazione del ruolo portoghese nell'Atlantico a scapito dell'assunzione delle responsabilità coloniali da parte della ex-metropoli. L'omissione della memoria della violenza si traduce non soltanto in un sostanziale rifiuto di includere la prospettiva del dominato, che basa la storia comune sulla "recusa da história dos outros" (Margarido: 2000, 47), ma anche nell'impossibilità di riconoscere gli episodi in cui la frontiera tra la metropoli e le colonie si è opacizzata riflettendo la profonda interconnessione tra i due contesti che fonda uno spazio potenzialmente comune — conflittuale —, ma realmente condivisibile.

Sottolineando il rapporto produttivo tra gli studi postcoloniali e gli studi sulla memoria culturale, Paulo de Medeiros (2012) propone un approccio alla Lusofonia basato sul recupero e sulla critica degli aspetti più traumatici del passato che lega il Portogallo ai suoi ex-territori coloniali. Una prospettiva sulla "comunità lusofona" costruita anzitutto attraverso le crepe, le ferite o "haunting legacies" legate alla "history of oppression, domination and racism" in cui, anche alla luce delle inevitabili intersezioni e ambiguità, "some were oppressed and others oppressors" (Medeiros: 2018, 231). Come sottolinea il critico:

Granted, reality is never just clean-cut and one would have to take further into consideration how jagged the lines of race, class and gender are. If we are serious about building on the legacy of Portugal's imperial and colonial enterprises, then a first step should be to reflect on, and think through, just what that legacy is, and be prepared to accept that, more often than not, it is a negative inheritance.

(Medeiros: 2018, 231- 233, tondo mio)

Convocare le memorie del trauma inquadrandole all'interno di una linea critica post-coloniale, contribuisce a mostrare la precarietà della Lusofonia come spazio virtuale di conciliazione, rendendo visibile, al contrario, frizioni, aporie e vuoti storiografici che la definiscono negativamente come un *lieux de mémoire* (Nora: 1989) in cui convergono prospettive non conciliabili, rendendola assai più prossima ad un "lugar de massacre", per citare il titolo di un romanzo dedicato alla guerra coloniale di José Martins Garcia (1975). Le conseguenze del trauma non si limitano alla generazione direttamente coinvolta nel contesto coloniale, ma estendono la loro portata anche molto aldilà della caduta degli imperi coloniali. Ciò si deve al fatto che la violenza coloniale non si limita allo spazio ma essa "colonizza" problematicamente anche il presente di generazioni diverse. È un'istanza propria della condizione post-coloniale la necessità di fare i conti con le permanenze di un tempo passato soltanto formalmente finito ma che si inscrive nella realtà presente definita formalmente come postuma rispetto al momento coloniale.

Nelle parole di Michael Rothberg, non è possibile prescindere da quella "disjunctive temporality of colonial legacies" (Rothberg: 2013, 360) che mette in discussione l'efficacia di una decolonizzazione limitata allo spazio ma che, in realtà, svela la sua natura processuale e non

conclusa delle dinamiche di forza. Il riconoscimento formale della fine del dominio portoghese in Africa non corrisponde affatto all'esaurirsi di un'esperienza atlantica, le cui mitologie continuano ad originare versioni fantasmagoriche del Portogallo come centro di una comunità riconciliata dall'uso della lingua portoghese. Il nuovo processo di de-territorializzazione delle ex-colonie africane avvenuto in concomitanza con l'abbandono forzato dell'Africa da parte della popolazione euro-africana, i *retornados*, diretti in Portogallo e verso altri territori europei ed extra-europei, sovverte una lunga e stratificata rappresentazione della colonizzazione *sui generis*, e del portoghese come soggetto tradizionalmente incline alla mistura con altri popoli. E tuttavia, l'evidenza dei fatti storici non è sufficiente alla de-costruzione del regime simbolico che resiste nella contemporaneità costruendole basi per una nuova proiezione, in chiave positiva, delle relazioni post-coloniali. L'idea edulcorata di Lusofonia riflette dunque un approccio neo-coloniale delle politiche della memoria che impedisce una riflessione sui conflitti e sulle aporie attribuibili alle esperienze collettive ed individuali costruite tra il Portogallo e le sue ex-colonie africane. Tali memorie, oggi circoscritte a spazi non istituzionali come gli archivi familiari, si configurano come eredità problematiche per il contesto africano e quello portoghese, interrogando le premesse su cui le indipendenze e la democrazia si sono costruite. Soltanto l'assunzione dei traumi legati al passato coloniale, dunque della complessa pluralità di contenuto e dell'eterogeneità di prospettive convocate, può consentire una riconsiderazione critica della "Lusofonia" come sottolinea Margarida Calafate Ribeiro, in quanto comunità con un futuro: "magoado, culpado, mas futuro, apesar de tudo" (Ribeiro: 2012, 92).

Capitolo 2

To inhabit the multiplicity of cultural borders, historical temporalities and hybrid identities calls for a state of knowledge, an ethics of intellect, an aperture in politics, able to acknowledge more than itself; a set of knowledge that is prepared to suffer modification and interrogation by what it neither possesses nor can claim as its own.

Ian Chambers, *Signs of silence, lines of listening,* (1996: 50)

2.1 Oltre la dicotomia 'luso-tropicale[74]'. Il *retorno* e la rilettura dell'archivio coloniale portoghese.

Notoriamente, la costruzione del canone eurocentrico[75] si sviluppa a partire da un processo di emarginazione che esclude epistemologie diverse da quella occidentale promuovendo la validità universale di una visione particolare[76] (Santos: 2014, Mignolo: 2000, Spivak: 2016). L'archivio ufficiale consolida la posizione dell'Europa come centro indiscusso del sapere e detentore di un modello di civilizzazione che promuove aldilà dei suoi confini territoriali, rispecchiando il funzionamento del dispositivo di potere coloniale. La narrativa storica prodotta a partire dall'archivio in quanto spazio epistemico trascura la molteplicità di memorie che, specie se associate ad esperienze violente o controverse, si riducono apparentemente ad un significato unico.

Tenendo come obiettivo l'ampliamento delle narrative riferite al passato, è promossa una riflessione sulla riconfigurazione dell'archivio a partire dalla valorizzazione delle lacune e l'emersione di quelle che McEwan definisce come "submerged memories" (2003, 743):

The documentation of this past conceived as "hidden history" seek to democratise the historical record, created an archive for the future and an alternative form of historical documentation.

(McEwan: 2003, 747)

Benché necessario, il tentativo di costruire un archivio post-coloniale come spazio anti-egemonico elaborato sull'idea di recupero riferito a storie dimenticate, si scontra con il rischio di riproporre la contrapposizione

---

[74] L'aggettivo deriva dal sostantivo "Lusotropicalismo" o "Luso-Tropicalismo". Le modalità di scrittura del termine rinviano ad un problema di ordine concettuale. L'omissione del trattino nel primo caso tende a normalizzare la condizione dei portoghesi (i "lusitani") nei tropici come una naturale conseguenza del loro movimento fuori dal Portogallo, legittimando quindi il risultato di un'interazione coloniale in realtà violenta con la popolazione indigena e africana. Di contro, il ricorso al trattino (*hífen* in portoghese) se, da una parte, esplicita la radice "lusitana" promotrice della colonizzazione dei tropici, dall'altra esclude l'eterogeneità interna all'identità portoghese e alle diverse componenti coinvolte nella relazione. "Luso" rinvia al Portogallo come fautore del progetto coloniale, agente omogeneo espressione della nazione portoghese trapiantata nei tropici e radice del "Tropicalismo". Quest'ultimo, presentato come momento positivo segnato dalla (presunta) cordialità dei rapporti tra colonizzato e colonizzatore, identifica in realtà un processo violento. Nell'ideologia lusotropicalista il conflitto razziale è oggetto di un occultamento operato grazie alla distorsione che elegge il *mulato*, prodotto del fenomeno demografico della *miscigenação*, a prova dell'assenza di razzismo. Si sceglie in questo caso per l'*hifenização* del termine, dal momento che risulta non solo più esplicita, sebbene non esaustiva, con riferimento ai termini convocati, ma anche perché la correlazione segnalata dal trattino o *hífen* in realtà rinvia ad un'asimmetria sostanziale che favorisce la componente lusitana a svantaggio di quella di origine africana e indigena presente sul territorio colonizzato.

[75] Tra i vari contributi alla critica dell'epistemologia occidentale la prospettiva di Achille Mbembe pone l'accento sul canone come spazio di costruzione di conoscenza su una visione normativa del colonialismo che naturalizza la violenza e il razzismo come forme non problematiche di relazione tra individui. (Mbembe: 2002, 6)

[76] Come sottolinea Ngugi wa Thiong'O (1981) l'archivio ufficiale europeo riflette il pensiero dell'oligarchia bianca. Esperienze e visioni diverse non sono state solo generalmente bandite, criminalizzate o distrutte ma, anche quando presenti, vengono ricondotte ad un regime discorsivo essenzialmente monolingue (30)

dicotomica tra memorie dominanti e subalterne, venendo meno alla linea critica che promuove l'eterogeneità dei discorsi in grado di restituire al passato il suo volto irriducibile e frammentato. Da una parte, l'attenzione nei confronti delle memorie tradizionalmente escluse dal discorso dominante consente di contestare la violenza inscritta nell'archivio, dall'altra rischia di riproporre un'opposizione schematica tra identità, spazi e tempi imposta dall' espistemologia coloniale.

L'attività di recupero e articolazione di contro-storie segue in questo caso la riflessione di Ann McClintock (1995), basata su un'idea di "contro-narrativa post-coloniale" elaborata a partire da un uso critico di categorie coloniali in realtà eterogenee e sulla consapevolezza del rischio connaturato alla denuncia della violenza, ossia di elaborare la retrospettiva sul passato a partire da una schematicità rigida che, negando contraddizioni, paradossi e la permeabilità di soggetti ed esperienze, riaffermerebbe la cornice interpretativa imposta dall'epistemologia coloniale proprio nel tentativo di scardinarla:

If postcolonial theory has sought to challenge the grand march of Western historicism and its entourage of binaries (self-other, metropolis-colony, center-periphery etc.), the term postcolonialism nonetheless reorients the globe once more around a single, binary opposition: colonial- postcolonial. (...) If the theory promises a decentretion of history in hybridity, syncretism, multidimensional time and so forth the singularity of the term effects a recentering of global history around the single rubric of European time. Colonialism returns at the moment of its disappearance.

(McClintock: 1995, 10-11)

L'interrogazione efficace dei presupposti su cui si basa la narrativa egemonica promuove una critica ai limiti costituitivi di ogni prospettiva, ma si elabora anche sulla riconfigurazione dell'archivio alla luce della problematica compresenza di elementi conflittuali e contigui. Il processo di "decolonizzazione" dell'archivio in quanto spazio escludente non prescinde dalla possibilità di articolarsi come problematizzazione del rapporto dicotomico tra categorie che idealizzano il soggetto come un'entità omogenea e sempre uguale a sé stessa.

Le memorie (post)coloniali, al contrario, perturbano gli schemi binari su cui si basa l'interpretazione del passato, mettendo in discussione la morfologia riduttiva su cui si basa l'archivio coloniale. La re-inscrizione delle "memorie subalterne" nello spazio pubblico valorizza l'aporia associata ad identità che si costruiscono dentro spazi interstiziali, mettendo in discussione l'associazione apparentemente immediata tra memorie subalterne e gruppi sociali vittime dell'abuso coloniale. Le "contro-memorie" — intese come espressione di prospettive non perfettamente coincidenti con le strutture di pensiero coloniale —, non corrispondono esclusivamente alle memorie di quelle che Gramsci definisce come "gruppi subalterni". Talvolta l'estromissione dalla narrativa ufficiale è riferita a memorie associate all'esperienza di soggetti non facilmente inquadrabili all'interno di una cornice dicotomica. L'assunzione della precarietà delle categorie coloniali non impedisce il tracciamento della violenza ma la problematizza all'interno di un contesto di convivenza dove le relazioni non sono in realtà orientate da un principio ordinatore, ma influenzate da una contingenza che definisce puntualmente le soggettività come plurali, mutevoli e sfuggenti.

Le memorie associate al processo di decolonizzazione portoghese, ad esempio, riflettono un ventaglio ampio e vario, al pari dei contesti e dei soggetti che le hanno prodotte. Il processo di colonizzazione origina una rete di interazioni in un contesto culturale in cui le esperienze condivise da colonizzatori e colonizzati si basano su una relazione conflittuale. Se l'episteme coloniale riduce

i soggetti e le loro memorie alla schematicità binaria di categorie oppositive come quella di vittima e di oppressore, le memorie coloniali riflettono al contrario un materiale poroso e non facilmente classificabile. In alcuni casi, è la difficoltà legata alla loro non conformità ai pre-concetti su cui si fonda la costruzione narrativa coloniale ad aver determinato una banalizzazione della complessità a cui rinviano, impedendo la loro inscrizione nello spazio della memoria collettiva e favorendo il loro utilizzo ai fini della legittimazione della narrativa egemonica.

La costruzione manichea della realtà favorisce infatti l'occultamento della complessità dei conflitti in seno al contesto sociale, culturale e politico coloniale. In *Carnal Knowledge*, Ann Laura Stoler (2000) mette in evidenzia questo aspetto, mostrando come anche la presunta compattezza politico-sociale della popolazione bianca delle colonie sia in realtà frutto di una distorsione:

White settlers, but also the more transient European residents, were occupied with social and political concerns that often pitted them against policy makers in the metropole as much as against the colonized. Colonizers themselves, however, were not by nature unified, nor did they inevitably share common interests and fears; their boundaries— al ways marked by whom those in power considered legitimate progeny and whom they did not — were never clear.

(Stoler: 2002, 23)

L'ideologia razzista, continuando con Stoler, è un elemento fondamentale della relazione coloniale impiegato per giustificare l'accesso al potere da parte di un' oligarchia composta prevalentemente da bianchi. Tuttavia, "studies of the colonial have only begun to recognize that the *quality* and the *intensity* of racism have varied enormously in different contexts and at different moments in any particular colonial encounter." (*ivi*)

Riprendendo l'accezione canonica data dal gruppo dei *Subaltern Studies,* le memorie escluse sono quelle dei "gruppi subalterni", ovvero espressione dell'esperienza vissuta da individui oppressi dal potere coloniale — come nel caso della memoria traumatica delle vittime della tratta degli schiavi. Con questa espressione ci si riferisce prevalentemente ad un universo esperienziale traumatico il cui recupero consente una denuncia della violenza subita in un contesto di inequivocabile egemonia occidentale. In quanto fenomeno storico, tuttavia, il colonialismo coinvolge un ampio ventaglio di attori — e responsabili — influendo profondamente sui processi di costruzione identitaria riferita tanto alle colonie quanto alla metropoli. Di conseguenza, la violenza epistemica riduce la narrazione associata ad esperienze complesse, contribuendo alla marginalizzazione di memorie diverse all'interno dello spazio pubblico. Al riconoscimento della contrapposizione tra forze asimmetriche, in altre parole, è opportuno far corrispondere un rifiuto alla produzione di essenzialismi.

Per "provincializzare l'Europa", seguendo il pensiero di Chakrabarty (2000) è necessario pensare alla relazione problematica che i gruppi socialmente subalterni stabiliscono con quelli egemonici considerandola anche alla luce di una compresenza di caratteristiche politiche, sociali e culturali che nel contesto coloniale influiscono sulla costruzione delle auto-rappresentazioni identitarie di gruppo, compenetrandosi e complicando la possibilità di operare divisioni nette.

La violenza epistemica, declinata nelle modalità del potere escludente dell'archivio, si

manifesta infatti non soltanto a partire dalla distruzione di visioni appartenenti a gruppi socialmente subalterni, ma anche come marginalizzazione delle narrative riconducibili a soggetti che non confermano la schematicità teorica del paradigma eurocentrico. L'analisi di Chakrabarty si costruisce su un'attenzione all'idea stessa di contro-narrativa. La critica al discorso egemonico non dovrebbe limitarsi alla produzione di una opposizione ideologicamente anti-occidentale ma valorizzare le aporie inerenti a ciascuna soggettività, solo idealmente omogenea, esponendo limiti e punti di tangenza. La narrativa storica non viene cioè elaborata sull'assunzione predefinita di una contrapposizione ma su un' interrogazione costante degli schemi fissi che rinuncia ad automatismi per dare conto del rapporto tra il "colonizzato" e il "colonizzatore", in un'ottica di ampliamento della visuale sul passato. Le "memorie subalterne", secondo il critico, non appartengono esclusivamente ai gruppi socialmente subordinati né soltanto alle minoranze identitarie, ma comprendono, più in generale, tutte quelle memorie escluse dalla narrativa dominante:

Elite and dominant groups can also have subaltern pasts to the extent that they participate in the life-worlds subordinated by the major narratives of the dominant institutions.

(Chakrabarty: 2000,101)

Come sottolinea ancora Stoler (2002a), il potere coloniale non si basa solo sul calcolo preciso dell'iniquità di specifiche relazioni di produzione e scambio, ma anche sulla promozione di pratiche che privilegiano certe categorie sociali, rendendo queste ultime più accessibili al pensiero, "easy to think" (Stoler: 2002, 92).

L'azione di contrasto alle pratiche che semplificano il modo di pensare la realtà si basa su un recupero della complessità come elemento strutturale del passato adottando contemporaneamente una lettura "contro-pelo" della storia, secondo l'indicazione benjaminiana (Benjamin: 1997, 31) ma anche, come suggerito da Stoler (2002a), seguendo l'intreccio che compone la trama della narrativa custodita nell'archivio, cioè muovendosi *along the archival grain*. La prospettiva di Stoler è un invito ad adeguare la lettura dell'archivio come spazio etnografico, concepito non solo come luogo di contrapposizioni ma in quanto dimensione in costruzione costante da cui emergono le modalità di riadattamento del discorso ai processi trasformativi che investono il contesto di convivenza coloniale. Pur considerando l'importanza del recupero di ciò che è escluso dallo spazio archivistico, Stoler promuove una lettura analitica del materiale documentale nelle sue manifestazioni esplicite a partire da un tracciamento delle regole mutevoli che ne tessono la logica discorsiva:

If a notion of colonial ethnography starts from the premise that archival production is itself both a process and a powerful technology of rule, then we need not only to brush against the archive's received categories. We need to read for its regularities, for its logic of recall, for its densities and distributions, for its consistencies of misinformation, omission and mistake, along the archival grain.

(Stoler: 2002, 92 tondo mio)

Al distanziamento critico promosso da Benjamin come pre-requisito prospettico del materialista storico che guarda con sospetto alla costruzione dell' idea ufficiale di patrimonio culturale — in realtà contemporaneamente documento di civiltà e di barbarie (Benjamin: 1997, 31) — si affianca così la necessità di procedere lungo le *regolarità* che percorrono l'archivio e ne riflettono la sua intrinseca e specifica filigrana. Nella sua analisi, Stoler mostra l'archivio non solo come il risultato di un accumulo di documenti riconducibili alla burocrazia statale, ma sopratutto come una tecnologia che struttura la configurazione ambigua e trasparente dello stato (2002, 90). L'archivio è inteso aldilà dello statuto di "fonte" e si mostra anzitutto in quanto "cultural artifacts of fact production, of *taxonomies in the making*" (85, corsivo mio), dunque, come specchio dei mutamenti sociali, politici e soggettivi negoziati nel contesto coloniale. In breve, l' archivio non è un deposito da cui "estrarre" gli eventi ma una dimensione dotata di una consistenza non fissa in cui permangono le tracce dei tentativi dell'apparato burocratico — e delle difficoltà soggettive del burocrate — di categorizzare una realtà coloniale in continuo cambiamento.

La riflessione di Stoler è in linea con un'idea di archivio come dimensione in potenza che, seguendo Appadurai (2003), occulta i desideri della classe dominante, ovvero una progettualità che costruisce la memoria collettiva attorno ad elementi selezionati da interessi specifici. Nelle parole di Appadurai, l'archivio è infatti:

itself an aspiration rather than a recollection. This deep function of the archive has been obscured by that officialising mentality closely connected to the governamentalities of the nation-state, which rests on seeing the archive as the tomb of the accidental trace rather than the material site of the collective will to remember.

(Appadurai: 2003, 16-17)

La riconfigurazione dell'archivio come campo di indagine etnografica non prescinde completamente dalla tassonomia coloniale ma la adotta criticamente per interrogare il concetto operativo di "subalterno" a fronte delle esperienze che ne mettono in discussione il carattere assoluto. Piuttosto che circoscrivere l'attenzione alla conflittualità segnalata dalla linea di demarcazione tra il "colonizzato" e il "colonizzatore" è utile pensare le due categorie all'interno di un sistema complesso di interazioni segnate da multiple forme di dominio.

Per Spivak (2016) l'attenzione esclusiva della teoria post-coloniale per l' "esperienza delle colonie" limita la critica della memoria subalterna perché incapace di includere l'eterogeneità dei "poteri coloniali" (227, 229). Ciò comporta non solo la mancata lettura del carattere relazionale della formazione della soggettività del colonizzatore e del colonizzato già segnalata da Albert Memmi (2003, [1974]), ma anche del tracciamento della conflittualità di memorie associate ad esperienze di violenza in cui l'attribuzione della responsabilità coloniale non risulta ovvia o immediata (Rothberg: 2019). Citando ancora Spivak, il discorso post-coloniale concentrato unicamente sulla rappresentazione dei colonizzati e delle colonie, serve la produzione dell'attuale sapere neo-coloniale. Non solo pone "il colonialismo/imperialismo al sicuro nel passato e/o suggerendo una linea continua di quel discorso al nostro presente" (2016: 27), ma ostacola l'individuazione della complessità delle esperienze vissute da individui coinvolti nel sistema di

forze, riproponendo la loro rappresentazione a partire da schemi binari. In tal senso, tornando a Stoler:

anthropologists have taken the politically constructed dichotomy of coloniser and colonised as a given, rather than as a historically shifting pair of social categories that needs to be explained. (...) As a result, colonisers and colonised and their communities are frequently treated as diverse but unproblematic, viewed as unified in fashion that could disturb our ethnographic sensibilities if applied to ruling elites of the colonisers. Finally, the assumption that colonial political agendas are self-evident precludes our examination of the cultural politics of the communities in which colonisers lived. Colonial cultures were never direct translations of European society planted in the colonies, but unique cultural configurations, homespun creations in which European food, dress, housing and morality were given new political meanings in the particular social order of colonial rule.

(Stoler: 1989,136)

Poter verificare la validità delle categorie identitarie imposte dall'epistemologia coloniale ai fini del discorso storico significa considerare gli spazi di interazione come dimensioni tanto produttive quanto problematiche che continuano ad operare sul campo conflittuale, ibrido e relazionale della memoria coloniale. Il contesto di colonizzazione in lingua portoghese risulta interessante alla luce di un'ambiguità strutturale associata ad un discorso mitologico che sfrutta l'idea di relazione per giustificare la violenza esercitata in uno spazio segnato da un "colonialismo subalterno", e dove l'assunzione della compresenza etnica pretende di legittimare la specificità lusitana.

Le memorie coloniali, escluse dal dibattito pubblico per lungo tempo, costituiscono una risorsa per la critica post-coloniale alle categorie interpretative tradizionali ma segnalano anche una forte ambiguità che impedisce di costruire il discorso sulle attribuzioni di responsabilità senza coinvolgere un ampio ventaglio di attori. Il *retornado,* in particolare, non corrisponde all'immagine del soggetto "oppresso" dal sistema coloniale; al contrario, in molti casi ne è stato beneficiario e complice. Ciononostante, la sua memoria è oggetto di esclusione nel contesto postcoloniale dove il ricordo dell'Africa assume una dimensione fortemente privata. Le memorie del *retorno* acquisiscono il carattere di "subalternità" nel transito dalla realtà africana a quella portoghese, poste ai margini in un contesto di democratizzazione europea incapace di confrontarsi con le responsabilità collettive legate al passato coloniale.

La stigmatizzazione di cui il gruppo eterogeneo dei *retornados* è stato vittima sanziona l'incapacità da parte del Portogallo di costruire l'archivio post-coloniale a partire dall'elaborazione di un passato associato ad identità che perturbano il discorso attorno alla nazione "liberata" dalla dittatura, optando per un utilizzo della figura del *retornado* per riconfermare le mitologie legate alla presunta capacità di adattamento del migrante portoghese.

Benché risultato dell'esacerbazione della relazione tra ex-metropoli ed ex-colonie, infatti, l'esperienza di migrazione post-coloniale non ha intaccato l'immagine del Portogallo in quanto paese dalla vocazione universalista, venendo in realtà fagocitata dal discorso democratico alimentato a partire dalla metà degli anni Settanta. Come evidenziato da Pereira (2015) dopo il 25 di aprile del 1974, la nuova narrativa riadatta dentro una nuova cornice di valori lo spirito di colonizzazione del portoghese inserendolo nel contesto della diaspora cosmopolita contemporanea

(Pereira: 2015). Questa visione, costruita attorno ad elementi essenzialmente positivi relativi all'emigrazione portoghese verso l'Europa e non solo, riprende i toni del discorso luso-tropicalista, conciliando l'immaginario mitologico sul passato ai toni della narrativa post-coloniale.

In una recente intervista pubblicata sul *Diário de Notícias,* António Calçada de Sá, presidente del *Conselho da Diáspora Portuguesa*, riconosce ai portoghesi una "característica única", considerandoli migranti d'eccezione, capaci di integrarsi facilmente in contesto culturale stabilendo rapporti significativi al di fuori dei confini nazionali:

Os portugueses têm uma característica única, quando têm a oportunidade de se desenvolver, de desenvolver a sua parte profissional e, se calhar, também um pouco a pessoal, que é o nosso extraordinário espírito de adaptação. (…) o português chega a qualquer parte do mundo e consegue um nível de empatia e de integração que é absolutamente admirável.(…) *esse* espírito de adaptação *faz parte do nosso* selo de identidade[77] (tondo mio).

Pubblicate all'indomani del 10 di giugno, "Dia de Portugal", (attualizzazione democratica del più abietto "Dia da Raça" di epoca salazarista), tali affermazioni possiedono un problematico riverbero mitologico. L'elogio rivolto ad una (presunta) eccezionale empatia del portoghese nei confronti del diverso si posiziona pericolosamente dentro una griglia concettuale di stampo luso-tropicale resistente anche ai momenti di grande cambiamento che, — come nel caso della guerra coloniale e della decolonizzazione —, contribuiscono a confutare lo stereotipo del Portogallo in quanto fautore di un colonialismo "differente". L'ideologia sottesa all'immagine del portoghese come agente naturalmente portato ad inserirsi in contesti culturali diversi dal proprio sottrae spazio ad una riflessione sull'asimmetria di potere che caratterizza il contatto tra soggetti storici sin dall'epoca dei *Descobrimentos* e che ha orientato la parabola del paese fino alla *Revolução dos cravos* (1974). Come sottolinea ancora Pereira (2015):

As qualidades essencializadas conferidas aos portugueses no discurso lusotropicalista durante o salazarismo foram também transferidas para os emigrantes, "navegadores" do período contemporâneo. Assim, é suposto o português no estrangeiro adaptar-se sem problemas, ser apreciado por todos como trabalhador empenhado e respeitador, nunca se singularizar pelo seu mau comportamento, tornar-se invisível nas sociedades de acolhimento mas guardar sempre fortes ligações com Portugal, a alma cheia de "saudade".

(Pereira: 2015, 28)

La lettura positiva della realtà coloniale come espressione di una compresenza armonica di elementi diversi inscrive nell'immaginario pubblico l'idea di una predisposizione innata dei portoghesi nei confronti dell'Alterità e l'eliminazione del conflitto dalla sfera pubblica, semplificando l'interpretazione del passato conflittuale. In particolare, la valorizzazione strumentale di elementi post-coloniali costituisce un tratto complesso dell'ideologia coloniale portoghese. La modernità del

[77] Entrevista Leonídio Paulo Ferreira e Pedro Pinheiro, "Os português chega a qualquer lugar do mundo e consegue um nível de integração absolutamente admirável", *Diário de Notícias*, (pp. 4-6), corsivo mio (ultima consultazione: 11/6/2021)

“lusotropicalismo” risiede in una precoce assunzione del multiculturalismo — sottratto ad una considerazione critica —, come condizione legittimatrice utile a giustificare forme di anacronismo coloniale.

L’eredità luso-tropicalista non rappresenta soltanto una delle forme attraverso cui l’omissione della violenza coloniale si consolida attraverso la mistificazione della specificità del colonizzatore portoghese, attribuendogli un’ideale “cordialità”, ma rappresenta una modalità della costruzione discorsiva che, anticipando i tratti caratteristici della realtà post-coloniale, interferisce con i tentativi di riferirsi alla singolarità del Portogallo nel contesto post-rivoluzionario e democratico. Il sospetto suscitato dal discorso contemporaneo riferito ad un percorso coloniale portoghese si deve perciò non solo alle irrisolte eredità del passato coloniale ma alla permanenza di un dispositivo simbolico in grado di mascherare l’elemento coloniale per adattarsi perfettamente ai parametri imposti dalla cornice post-coloniale attuale. La valorizzazione del concetto di diversità neutralizza perciò i tentativi di de-costruzione critica sulle conseguenze generate dal razzismo strutturale.

I propositi di riconfigurazione politica incarnati dalla *Revolução dos cravos* non hanno impedito che il processo democratico si articolasse a spese di una sostanziale rimozione degli aspetti più problematici relativi alla storia nazionale. Dal 1974 l’immagine di una nazione che aderisce ai principi democratici, convive con l’esaltazione di una secolare vocazione marittima — ribadita, ad esempio, da eventi culturali come l’*Expo* 1998 dedicato al tema dell’oceano, o inscritta nella toponomastica portoghese benché edulcorata dalla componente coloniale.

L’omissione dalla sfera pubblica delle esperienze più violente e controverse legate alla fine dell’esperienza coloniale in lingua portoghese nel periodo successivo alla rivoluzione di aprile non consente una riconfigurazione profonda delle narrative coloniali, né una ristrutturazione dell’immaginario collettivo alla luce delle sue molteplici controversie. L’occultamento consolida un’interpretazione del passato che si avvale ancora di categorie binarie, restituendo una conflittualità semplificata che riduce le prospettive coinvolte a dicotomie e non dà conto di posizioni irriducibili.

Benché storicamente necessarie per l’analisi dei conflitti che hanno contrapposto fazioni e interessi diversi, le dicotomie risultano talvolta inefficaci nel cogliere la complessa rete di tensioni che attraversa la realtà politica, sociale e culturale dell’Africa e del Portogallo (post)coloniali. Da ciò consegue il rischio di sgravare la collettività dal peso di responsabilità storiche per circoscriverle a gruppi sociali specifici, come i militari coinvolti nella guerra e i migranti della decolonizzazione, testimoni diretti della violenza e dei drammi legati al processo di decolonizzazione.

Tale riduzione impedisce inoltre di invocare la società portoghese nel suo complesso come beneficiaria del sistema coloniale benché al contempo vittima del regime dittatoriale salazarista. La lettura dicotomica scioglie cioè la dialettica contrappuntistica articolata dalle traiettorie atlantiche, costruite tra Africa e Portogallo, ancora oggi banalizzata da una storia che guarda al passato attraverso il prisma dei viaggi marittimi, delle scoperte geografiche e dei successi commerciali. Tale paradigma storiografico, orientato verso la valorizzazione dell’epoca d’oro dei *Descobrimentos,* nasconde al presente la sua posizione di erede di una storia di abusi consentendo alla violenza di

rinnovarsi nelle forme del razzismo contemporaneo. La denuncia del razzismo strutturale è mitigata dalla persistente e pervasiva mitologia luso-tropicale celata nelle pieghe dei discorsi ufficiali e in grado di disarmare anche le posizioni più esplicitamente anti-coloniali.

In occasione del suo messaggio per le celebrazioni del giorno dedicato alla nazione, il presidente della repubblica Marcelo Rebelo de Sousa ha invitato la classe dirigente ad adottare un'atteggiamento più aperto nei confronti della percentuale di stranieri presenti sul suolo nazionale, assumendo di fatto il problema di una xenofobia crescente. Riferendosi al recente processo di decolonizzazione che ha travolto le ex-colonie africane e l'ex-metropoli, il presidente ha ricordato le "centenas de milhares que voltaram de outros continentes há meio século". Il riferimento colloca il fenomeno di rimpatrio di nazionali provenienti dai territori coloniali africani in un significativo parallelo con altre storie di migrazione, inquadrandolo come un momento dall'esito sostanzialmente positivo che ha visto l'integrazione del contingente proveniente dall'Africa e ha contribuito alla ricostruzione del Portogallo democratico.

L'esperienza del *retorno* interrompe repentinamente e in modo traumatico un'avventura marittima "celebrata" per secoli e aprendo una ferita interna alla realtà portoghese in fase di cambiamento. Benché descritti come "nacionais", i *retornados* esprimono una differenza difficile da teorizzare nella cornice post-coloniale portoghese, segnata da frizioni tra il Portogallo continentale ed la realtà oltremarina incapaci di riconoscersi.

Il movimento del *retorno* riflette una serie di impropri apparentemente paradossali. Mentre, da una parte, i discorsi ufficiali inglobano il fenomeno dentro la cornice generale di una storia di incontro e di reciproche influenze tra Africa e Portogallo (Kalter: 2022), dall'altra sancisce la conclusione violenta e tragica di una traiettoria storica celebrata nel corso di secoli, collocando un'aporia al cuore del processo di riformulazione identitaria del Portogallo in fase di riconfigurazione democratica. Benché, dunque, risultato di un (problematico) incontro declinato nelle narrative collettive come espressione di una predisposizione storica portoghese nei confronti del diverso, l'esperienza del *retorno* — intesa come un'espulsione violenta dei portoghesi dall'Africa — non solo mostra le conseguenze tragiche della relazione coloniale, ma inscrive permanentemente una indigesta memoria africana nello spazio pubblico democratico.

Contemporaneamente, in quanto riflesso più concreto di quell'esperienza coloniale che ha segnato la storia del paese, l'inquadramento del *retorno* come naturale conseguenza del movimento di *ida* dal Portogallo all'Africa e poi nuovamente verso l'Europa, normalizza la natura irregolare delle migrazioni originate dalla decolonizzazione ponendole fuori dai modelli di analisi della diaspora, come rivela Smith (2008), asserendo l'univocità di esperienze costruite in un transito che ha inevitabilmente modificato le geografie fisiche, identitarie e culturali di entrambi i margini coinvolti dallo spostamento.

La violenza inscritta nell'abbandono forzato dell'Africa da parte dei *retornados* viene così inglobata da una visione non conflittuale che traduce il trauma dell'abbandono dell'Africa in un viaggio "a ritroso". Trascurando l'eterogeneità della popolazione che compone il gruppo dei "retornados", l'esperienza traumatica di migrazione decorrente dalla guerra coloniale viene per così dire "risolta" nell'idea lineare di un "ritorno in patria" da parte di "nacionais" che contribuiscono

concretamente alla trasformazione del Portogallo nella fase di transizione democratica inaugurata alla *Revolução dos cravos.* Ciò pone il fenomeno del *retorno* sotto una luce positiva in linea con la narrazione tradizionale che ha per oggetto i viaggi di esplorazione marittima e la loro celebrazione. Secondo questa costruzione, più che un colonizzatore il portoghese è un migrante, il cui movimento contribuisce all'arricchimento del paese da un punto di vista economico e culturale. Il *retorno* chiude quindi il tempo aperto dai viaggi di esplorazione, in una linea circolare che annulla i contrasti, funzionando come punto di arrivo di una "traiettoria portoghese" romanticamente irrequieta, un "*vaivém"* descritto nel discorso ufficiale portoghese come "*a nossa maneira de ser*[78]" (corsivo mio). La denuncia del presidente nei confronti di attitudini discriminatorie verso lo straniero viene fatta a partire da un'idea positiva riferita al fenomeno di espulsione dei portoghesi dai territori africani in lotta per la propria indipendenza, ribadendo lo stereotipo del portoghese come anello di giunzione tra margini, "migrante eccellente" di cui vengono sono messi da parte sia gli intenti coloniali e sia i drammatici risultati.

La traiettoria del *retornado*, al contrario, è piuttosto quella di un migrante postcoloniale che mette in discussione la rigidità dei confini nazionali pur senza omettere la relazione di forza che lega il margine portoghese a quello africano, sponde di uno spazio atlantico meridionale frammentato e conflittuale.

Seguendo Ribeiro, la storia del Portogallo, indissolubilmente legata alla mobilità coloniale, contribuisce ad attestare il fatto che gran parte della storia dell'Europa si è sviluppata al di fuori dei confini geografici del continente (Ribeiro e Ribeiro: 2016, 5). Dal momento che l'esperienza coloniale portoghese è vincolata all'Africa, le memorie coloniali non restituiscono un'esperienza essenzialmente "europea" o "africana" ma rispecchiano una relazione tra margini intimamente legati dal conflitto.

Ad una considerazione sui contenuti "traumatici", sommersi dall'euforia generata dalla rivoluzione, si affianca una riflessione relativa al modo in cui una lettura critica del fenomeno del *retorno* destabilizza la morfologia dell'archivio coloniale. L'uso improprio e diffuso del termine *retorno* per riferirsi indiscriminatamente ad un'esperienza che per alcuni ha rappresentato un "esilio" vissuto nella condizione di "rifugiati", rivela il deficit concettuale legato ad una prospettiva che valorizza l'omogeneità e la rigidità di spazi e tempi multipli, inconciliabili dentro una cornice nazionale che ancora si concepisce come lineare e progressiva. Come ha sottolineato Burton (2003), nonostante i numerosi sforzi volti a criticare la presunta omogeneità dello spazio nazionale e che mettono in evidenzia, al contrario, la porosità de confini che separano il centro metropolitano dalle sue periferie, i discorsi meta-storici sul passato continuano a considerare la "nazione" come principale referente ontologico da cui si origina l' "impero" e come la categoria immutabile a partire da cui viene impostata la lettura del soggetto in una condizione post-imperiale:

Rather than emerging as an unstable subject-in the making, the nation is in danger of functioning as a pretext for postmodern narrative in the same way it functioned as the foundation of post-Enlightenment historicism.(...) Even when it is shown to be remade by colonialism and its subjects, "the nation" often

[78] João Pedro Henriques, "Xenofobia crescente na mira de Marcelo: 'Somos uma pátria de emigrantes'", *Diário de Notícias*, (pp. 8-9), 11/6/2021

stands as the mirror to which imperial identities are reflected back.

(Burton: 2003, 5)

In quest'ottica, il termine *retorno* valorizza superficialmente l'idea di un movimento orientato verso un punto iniziale, una "*re*-integrazione" di individui nello spazio della nazione in quanto dimensione originaria, evocando un senso di appartenenza diretto che ripropone la sovrapposizione tra la nazione e l'impero, attestando l' univocità che lega la metropoli alle (ex)-colonie e intendendo queste ultime una semplice "emanazione" della prima.

La figura del portoghese delle colonie riflette in realtà il carattere inedito dell'Africa portoghese, una soggettività a cui è riconosciuta una specificità (negativa) nel processo di sfaldamento della cornice imperiale. Il *retornado* è portatore di un'esperienza europea *e* africana irriducibile segnata dalle forme di un razzismo che colonizza la dimensione affettiva e lo spazio domestico. Quella del *retornado* è una condizione vincolata ad un impasse, specchio di una traiettoria sospesa tra un'Africa coloniale persa, idealizzata, ed un Portogallo distante, estraneo e talvolta ostile. Se da un lato la memoria coloniale di cui il *retornado* è portatore riattiva un'immagine positiva riferita ad una relazione sostanzialmente iniqua —, occultata da una pericolosa nostalgia per l'Africa perduta —, dall'altra l'espulsione violenta di cui è stato l'indirizzario materiale confuta il luogo comune sull'eccezionalità della relazione tra Lisbona e il suo *Ultramar*, base dell'immaginario riferito tanto al colonialismo *sui generis* quanto alla decolonizzazione *exemplar*. Oltre a testimoniare una complessa rete di relazioni di tipo affettivo che catturano le dinamiche di potere all'interno delle mura domestiche, la memoria del *retorno* si forgia in un transito costante, nella negoziazione tra il senso di perdita della vita in Africa, dei quadri sociali di riferimento e la difficoltà di (re)-inscrivere la propria esperienza nella realtà contemporanea di una metropoli colta in un momento di profonda trasformazione.

Lo sforzo di definizione richiesto dalle memorie coloniali dipende sia da una non-conformità delle esperienze alle categorie tradizionalmente impiegate per dare conto della realtà coloniale, sia dal carattere traumatico associato ad un contesto di rottura violenta promossa dal processo di decolonizzazione. Il racconto dei traumi subiti dai *retornados* in quanto "vittime" rischia di andare a scapito della ricostruzione delle circostanze coloniali in cui questi si sono verificati. La figura del *retornado* è irriducibile dal momento che risulta impossibile definirla essenzialmente come "vittima" ma anche come "perpetratore". Non soltanto perché la sua esperienza si articola alla luce delle condizioni violente generate dalla guerra coloniale, di cui è contemporaneamente vittima e responsabile, ma anche perché tali condizioni impediscono una traduzione simbolica definitiva della sua identità, coloniale e post-coloniale allo stesso tempo. Il problema di rappresentazione originati dalla memoria traumatica del *retornado* è sostanziale, dal momento che la sua instabilità costituiva rinvia al problema etico di attribuzione della colpa coloniale. Benché la sua sia una memoria traumatica è necessario non perdere di vista il contesto di lotta coloniale in cui questa ha avuto origine.

Come nel caso di altre migrazioni avvenute nel contesto di decolonizzazione, anche la condizione dei *retornados* rappresenta un'esperienza che soltanto in parte soddisfa i requisiti attribuiti alla figura del "rifugiato", segnalando una difficoltà di definizione che mette in

discussione l'approccio etico alle conseguenze di una dislocazione forzata degli "afro-europei". La condizione di "vittime" in fuga dall'Africa, benché legittima, rischia di omettere l'abusivismo di una condizione coloniale della quale la comunità bianca di origine portoghese residente in Africa ha beneficiato. Al contempo, l'appiattimento del *retornado* alla figura del "colonizzatore" lo trasforma nel principale capro espiatorio verso cui indirizzare la colpa coloniale, circoscrivendo le conseguenze della violenza ad un gruppo ristretto e negando l'incongruenza di auto-rappresentazioni nazionali "post-coloniali" ancora oggi costruite sulla celebrazione delle imprese oltremarine.

Un inquadramento problematico del *retorno*, inteso sia in quanto movimento che storicamente conclude l'esperienza coloniale portoghese in Africa, sia come momento che inscrive in Europa un'esperienza africana in quanto ferita aperta, privata del tono celebrativo, ripensa l'esperienza di colonizzazione attraverso l'eterogeneità di memorie 'afro-portoghesi'.

L'estrema varietà di memorie attribuibili al gruppo etichettato con il termine di *retornados* rappresenta un ostacolo alla loro emersione nello spazio del dibattito pubblico e resta ancora in gran parte da mappare. Alla luce di una considerazione sui problemi legati alla memoria come fonte per la produzione storica, il recupero delle memorie coloniali permette di ampliare il contenuto dell'archivio grazie l'esplicitazione di un bagaglio di esperienze molteplici che ne valorizza la natura polimorfa, funzionando come elemento che ridiscute i concetti su cui si basano le narrative ufficiali consolidate. Configurandosi come un campo polarizzato e attraversato da tensioni, le memorie coloniali riattivano conflitti neutralizzati dal discorso ufficiale, perturbano la cronologia del passato coloniale e la schematicità su cui si basa la sua narrazione lineare.

Nel tentativo di recuperare un'identità perduta nei meandri della memoria personale il *retornado*, inoltre, come ha sottolineato Raquel Ribeiro (2010), ricostruisce la traiettoria di una storia personale che è anche collettiva. La sua figura racchiude, senza sintetizzarle, una parabola privata e trans-nazionale, ponendosi al crocevia delle genealogie riferite alla relazione di interdipendenza segnalata da Halbwachs tra memoria individuale, collettiva e storica (Halbwachs: 2001 [1968]). Il lavoro critico della storia non comporta solo la valorizzazione dei percorsi tracciati al di fuori della selezione operata dal discorso ufficiale, ma si confronta anche con la parzialità incarnata da ciascuna prospettiva al fine di calarla all'interno di una rete di interazioni che concorrono alla costruzione di una memoria pubblica su eventi traumatici ancora oggi circoscritti alla memoria familiare.

L'esclusione delle memorie coloniali dal dibattito ufficiale all'indomani del 25 di aprile del 1974 e la loro articolazione limitata alla sfera domestica rivela, sebbene in negativo, il legame complesso tra spazio pubblico e spazio privato. La dimensione familiare riflette uno spazio intimo ma permeabile, in cui la costruzione della memoria avviene problematicamente nella dialettica con le narrative pubbliche. La produzione della mitologia familiare, inoltre, non è avulsa dall'influenza delle rappresentazioni esterne. In quanto luogo di costruzione di un immaginario privato ma vincolato ad un contesto più ampio, la memoria familiare interagisce con le narrative ufficiali contribuendo alla loro rilettura, come anche alla loro sovversione o affermazione.

La dialettica stabilita tra le forme istituzionali attribuite al passato e le immagini — intese in

questo caso sia come materialità fotografica, sia come espressione di immaginari prodotti a partire dalla memoria individuale e collettiva, riflette una tensione che modella il confine poroso tra l'archivio in quanto dimensione pubblica e lo spazio anomico della "soffitta", assunta come metafora architettonica della memoria domestica (Assmann: 2002). A partire dalla tensione prodotta dalla loro interazione è forse possibile seguire un duplice sforzo teorico. Non solo l'articolazione delle memoria familiare e traumatica restituisce infatti visibilità alla relazione che la memoria individuale e collettiva stabiliscono con la narrativa storica, ma l'esposizione degli elementi più controversi legati al passato contribuisce a mettere in discussione le stesse premesse epistemologiche che orientano la mitologia familiare e che riconfigurano l'archivio ufficiale, mostrando un cammino possibile per la riformulazione dell'immaginario collettivo sul passato coloniale portoghese.

2.2 La costruzione dell'archivio e il potere "archeontico".

Considerare la questione dell'archivio significa confrontarsi con le difficoltà di definizione di uno spazio epistemico in continua costruzione, configurato da specifici criteri. L'archivio non è il prodotto di un accumulo casuale di documenti sopravvissuti al tempo ma frutto di una selezione di materiale. È dunque il risultato di scelte che lo vincolano indissolubilmente all'esercizio del potere (Derrida: 1996; Foucault: 2013 [1969]).

Sebbene i criteri di selezione e conservazione dei documenti profilino una dimensione finita e apparentemente circoscritta alla materialità, il potere dell'archivio consiste soprattutto nella possibilità di proiettare pubblicamente le narrative elaborate al suo interno. La finalità dell'archivio si colloca oltre la sua condizione concreta e si realizza, piuttosto, come ricorda Achille Mbembe, "in the story that it makes possible" (Mbembe: 2002, 21).

La possibilità di disporre del materiale documentale, e non solo, a partire da cui vengono elaborate specifiche interpretazioni della realtà è infatti una prerogativa del potere. Quest'ultimo costruisce la propria legittimità sulla capacità di influenzare il consolidamento delle auto-rappresentazioni collettive nel tempo, adattandosi ai mutamenti contestuali.

Il processo di formazione dell'immaginario collettivo di una collettività dunque — sia essa ristretta alla famiglia o estesa su scala nazionale —, non è un evento spontaneo, ma cela una progettualità volta ad affermare la gamma dei valori in grado di orientare il modo in cui un gruppo raffigura se stesso alla luce delle rielaborazioni dell'esperienza passata, organizzate a partire dallo spazio archivistico. L'eterogeneità di prospettive riferite ai fenomeni storici configura l'archivio come una dimensione conflittuale, mostrando una disputa alla base della narrazione storica.

Secondo Peterson (2002), l'archivio riflette il bisogno di conferire un'ordine all'esperienza e di controllarne le rappresentazioni. Si costituisce come un terreno di tensioni politiche in cui la promozione di una specifica versione dei fatti prevale su altre. Così, gli impulsi di introspezione e di anticipazione che attraversano lo spazio archivistico mirano ad organizzare lo stato caotico in cui versano le memorie del passato producendo effetti sul presente. A partire dai frammenti del vecchio mondo viene rinnovato il mondo attuale (Peterson: 2002, 29).

Per Aleida Assmann (2002) il vincolo che associa il consolidamento del potere politico all'archivio si esplicita nella funzione di quest'ultimo come premessa fondamentale alla formazione della memoria culturale. In un saggio canonico, l'autrice mette in chiaro come:

controllare gli archivi è controllare la memoria [...]. L'archivio ha il valore eminente di memoria potenziale o, meglio, di condizione materiale di una successiva memoria culturale.

(Assmann: 2002, 382-383)

Pur funzionando come principale deposito di testimonianze documentali, l'archivio non garantisce una totale disponibilità del passato per il presente. Dal momento che il contenuto su cui si basa non è soltanto oggetto di una selezione ma anche frutto di una disposizione articolata sulla base di criteri non sempre auto-evidenti, l'accessibilità dei documenti per il pubblico, fondamentale alla loro

interrogazione, non implica necessariamente la trasparenza delle scelte relative all'organizzazione che impone i termini della fruizione del materiale in esso contenuto.

L'immagine dell'archivio come spazio coerente ed esaustivo nasconde perciò le imperfezioni vincolate al suo carattere finito e, seguendo Trouillot, alle inevitabili lacune originate nel momento stesso della sua creazione (Trouillot: 1995). Come evidenziato da Millar, i documenti celano la loro natura di oggetti o testi mediati, consultabili e quindi re-interpretabili, strumenti del processo di costruzione narrativa sempre associato ad un punto di vista soggettivo (Millar: 2006, 123).

Più che la registrazione pedissequa di fatti, l'archivio è espressione di una particolare prospettiva che non garantisce l'accesso agli eventi ma soltanto ad una parte di essi[79]. Pur orientando una specifica interpretazione dei fatti, l'archivio è anche spazio di rilettura. Pensare criticamente l'archivio non traduce soltanto una valutazione della veridicità dei documenti in esso contenuti ma presuppone un costante sforzo di distinzione tra gli eventi e la loro narrazione in quanto componente essenziale del lavoro di produzione storica (White: 1987). Detto altrimenti, l'approccio critico al passato dovrebbe spingersi oltre la ricomposizione sequenziale dei fatti per confrontarsi con le modalità attraverso cui essi vengono inseriti dentro un "ordine di significato" (White: 1987, 5). Come sottolinea White[80] (1987):

[…]it is not enough that the account represents events in order of discourse according to the chronological sequence in which they originally occurred. The events must be not only registered within the chronological framework of their original occurrence but narrated as well, that is to say, revealed as possessing a structure, an order of meaning that they do not possess as mere sequence.

(White: 1987, 5)

L'attribuzione di una coerenza narrativa all'esperienza crea solo l'illusione di una visione completa del passato, sorvolando sui silenzi al fine di renderlo fruibile e di preservarlo dinanzi alla progressiva minaccia del tempo. Secondo Assmann, alla base del processo di comprensione di dati definito come "Storia", molto più che una serie di selezioni consapevoli, vi è un inevitabile decadimento temporale (Assmann: 1996, 131). Per Trouillot ([1995l, 2005) la storia rivela se stessa attraverso la produzione di specifici discorsi ed è per questo che l'attenzione dello storico necessita di essere posta non soltanto sui fatti ma sulle condizioni di produzione delle narrative che li veicolano, facendosi carico delle inevitabili omissioni. Soltanto considerando il contesto in cui il testo è stato prodotto è possibile rivelare la dinamica di forza sottesa alla costruzione dell'archivio come terreno di conflitto e palco, per usare le parole di Trouillot, di un "differential exercise of power that makes some narratives possible and silences others" (2005: 25).

---

[79] Per Maloff (2004), anche quei dati considerati certi, come date, numeri e percentuali, non sfuggono al processo di rielaborazione: "regardless of what historians may have once believed, there is currently a widespread sense that even government records that appear to be mere collections of numbers are, in fact, already reconstructions and interpretations. Someone decided what was with counting and what was not." (Maloff, 2004: 14).

[80] Recuperando la riflessione di Hegel, l'autore sottolinea la natura anfibiologica dello stesso termine "storia", usato per riferirsi sia ai fatti accaduti ma anche alla narrazione di quegli stessi eventi (Hegel apud White, 1987, 29). La trasformazione dell'esperienza passata in oggetto narrativo convoca una componente soggettiva e interpretativa a cui è demandata un'autorità, ovvero il potere di imporre una certa interpretazione influenzata dalle circostanze.

Un contributo canonico alla "questione dell'archivio" e al tema del potere che lo percorre è quello di Jacques Derrida. Nel noto testo *Mal d'Arquive. Une impressione freudienne* (1996), l'autore propone un'indagine filologica affiancata all'uso della psicoanalisi per articolare una critica al processo di archiviazione.

Partendo dalla radice greca *arkhē* Derrida individua due principi che regolano la formazione e l'istituzionalizzazione dell'archivio. *Arkhē* traduce l'inizio, il primitivo, l'origine, ed in quanto tale esprime un criterio ontologico materializzato in un luogo fisico, l'*arkheion*, la casa dei magistrati o archeonti (*archons*). L'*arkheion* non è solo lo spazio in cui vengono materialmente depositati e conservati i documenti, ma è anche il simbolo dell'autorità per custodirli. Il principio ontologico, anche detto *commencement,* corrisponde concretamente al domicilio degli archeonti, punto di origine delle narrative storiche e dove si esplicita il potere di attribuire al filtro soggettivo — tradizionalmente legato alla dimensione privata —, il valore di verità condivisa associato allo spazio pubblico.

Insieme alla funzione di conservazione, l'*arkheion* riflette un principio nomologico o *commandemant*, ovvero la facoltà di interpretare i documenti (Derrida: 2002, 2). Pertanto, oltre che ad una dimensione di preservazione, all'archivio si associa il diritto ermeneutico di organizzare i documenti attribuendo loro un senso specifico. Il potere dei custodi dell'archivio, o potere "archeontico", si concretizza perciò nella facoltà di riunire i segni (*consignatio*) in uno spazio inizialmente privato, quindi nella possibilità di disporli determinando l'ingresso di alcuni elementi in un *corpus* omogeneo che serve la narrativa pubblica. Nelle parole di Derrida:

The archontic power, which also gathers the functions of unification, of identification, of classification, must be paired with what we call the power of consignation. (...) Consignatio aims to coordinate a single corpus, in a system of synchrony in which all the elements articulate the unity of an ideal configuration. In an archive, there should not be any absolute dissociation, any heterogeneity or secret which could separate (secernere), or partition in an absolute manner. The archontic principle of the archive is also a principle of consignatio, *that is*, *of* gathering together.

(Derrida: 2002, 3)

La disposizione dei documenti costituisce un passaggio fondamentale nella genealogia dell'archivio poiché è ciò in grado di conferire una struttura, articolata in quello che Mbembe definisce un "montaggio di frammenti" (*montage of fragments*) (Mbembe: 2002, 21). Si tratta di una dimensione non solo figurata, ma ri-configurabile perché sensibile ai mutamenti del contesto. Secondo Hamilton et alii (2002):

The archive is also always being refigured: the technologies of creation, preservation and use, for instance, are changing all the time; physically the archive is being added to and subtracted from, and is in dynamic relation with its physical environment; organisational dynamic are ever shifting; and the archive is porous to societal processes and discourses.

(Hamilton et alii: 2002, 7)

Il principio ordinatore traduce il potere di discriminare tra ciò che può far parte del *corpus* e ciò che invece viene escluso. La selezione è dunque un principio di costruzione e un indice della natura violenta dell'archivio. Espressione di tale violenza (*archival violence*) è il cosiddetto *esergo*[81], individuato da Derrida come momento propedeutico alla selezione. Essendo al contempo una fase istitutiva e conservativa, l'esergo identifica una dimensione esterna e complementare che, antecedendo la funzione di *consignatio*, predispone il lessico a partire da cui l'archivio può essere configurato.

Secondo Derrida, "all consignation begins by presupposing" (1996: 7). L'esergo rispecchia infatti la possibilità di capitalizzare sulla citazione[82], quindi, si potrebbe dire, identifica la fase preliminare alla trasformazione del materiale accumulato caoticamente in segni dotati di significato e ordine proprio. La dimensione archivistica è perciò provvista di un'economia in base alla quale i contenuti vengono conservati ed è istituita la modalità della loro fruizione.

Seguendo un'altra linea teorica che si spinge oltre l'importanza del dato materiale, la nota lettura post-strutturalista di Foucault apre ad una visione dell'archivio in quanto sistema di regole aprioristicamente definite. Secondo Foucault l'archivio identificherebbe infatti un sistema discorsivo che governa gli *eventi*, ossia un complesso di regole che predispone la possibilità o l'impossibilità della comparsa di questi ultimi in quanto *enunciati*. Gli eventi o enunciati costituiscono parte delle formazioni discorsive. Queste non rappresentano unità formali e a-temporali ma oggetti storici dal carattere frammentato e disperso (199). Una pratica discorsiva è, per Foucault (2015 [1969]):

un insieme di regole anonime, storiche, sempre determinate nel tempo e nello spazio che hanno definito in una data epoca, e per una data area economica, geografica o linguistica, le condizioni di esercizio della funzione enunciativa. (...) L'archivio è ciò che definisce il modo di attualità dell'enunciato; è il sistema del suo funzionamento (*ivi*).

Il principio regolatore connaturato allo spazio archivistico riflette un sistema non fisso ma soggetto a perturbazioni. Continuando con Derrida, il conflitto è un elemento chiave per comprendere l'archivio, la cui natura si basa su una sostanziale contraddizione. Da una parte, l'archiviazione dei documenti — che avviene sulla base di una selezione —, esprime un'istanza di normatività conservativa, dall'altra riflette un paradossale "impulso di morte" dalla doppia valenza, a sua volta vincolata al processo di traduzione in forma scritta della memoria orale. Come sottolineato da

---

[81] Al termine "eṡèrgo" si riferisce lo stesso Derrida. Etimologicamente, "eṡèrgo" corrisponde ad un sostantivo maschile di origine latina [dal lat. mod. *exergum*, comp. del gr. ἐξ «fuori» e ἔργον «opera»] (pl. -*ghi*). – 1**.** In numismatica, lo spazio del campo monetale, limitato da una linea retta, dove appaiono varî elementi complementari della leggenda e del tipo, come figurazioni simboliche, lettere e monogrammi, segni numerici, ecc., che indicano la data di coniazione, il nome della zecca o dell'ufficiale monetario, la cifra del valore, ecc. **2.** Per estens., la parte iniziale di un libro, o di uno scritto in genere (anche epistolare), dove si colloca un motto o una citazione: *una terzina di Dante*, *messa in esergo*. Anche, il motto stesso o la citazione. (Dizionario Treccani https://www.treccani.it/vocabolario/esergo/ (consultato nel marzo 2022)

[82] È interessante soffermarsi sul campo semantico del termine "citazione", che è di natura giuridica (Treccani). Nel diritto penale, la citazione esprime l'ordine di comparsa di un soggetto a cui viene imputato un reato. Essendo un'ordine, esprime il potere di convocare la presenza di un soggetto in un dato luogo e tempo. L'*esergo*, in quanto facoltà di capitalizzare sulla citazione, riflette la possibilità di alimentare il potere della *consignatio* a partire dalla convocazione del lessico su cui si basa l'organizzazione dei segni.

Suchak (2018) in un saggio dedicato al lavoro del pensatore francese, l'impulso di morte o *death drive*, possiede un significato duale esprimendo contemporaneamente una minaccia nei confronti del potere archeontico e una condizione necessaria all'esistenza stessa dell'archivio.

Il paradosso emerge quando si pensa allo spazio archivistico e al processo di produzione della memoria in forma combinata. La memoria scritta (*hypomnesis*) costituisce una dimensione fondamentale per l'archivio, poiché è ciò che offre lo spazio utile alla ripetizione e alla conservazione della memoria viva (*anamensis*), sempre precaria, poiché vincolata alla vita dell'individuo. La scrittura compensa idealmente la finitezza del soggetto prolungandone la memoria al di fuori della sua realtà specifica. Tuttavia, la traduzione in forma scritta della testimonianza orale sottrae al contempo spazio alla dimensione soggettiva del ricordo, accrescendo il potere della memoria scritta di reinterpretare i fatti riportati dalla memoria orale, individuale ed episodica.

Detto altrimenti, l'archivio, privilegiando il documento scritto, registra l'esperienza soggettiva come materiale documentale basandosi su un'istanza distruttiva nei confronti della prospettiva legata alla memoria individuale associata all'oralità. La scrittura sopperisce al carattere limitato della memoria in quanto suono e vocalità ma essa ne attesta anche la cancellazione, trasferendo l'esperienza di fruizione orale del passato verso il testo scritto[83].

L'indicazione fornita da Derrida sull'archivio come spazio alimentato dalla paradossale interazione tra la volontà di conservazione e l'impulso di morte rivela un dato importante sul rapporto tra l'archivio, la dimensione della memoria collettiva e l'esperienza individuale. Pur registrando l'esperienza singolare, l'archivio annulla la prospettiva singolare consumando il tempo dell'esistenza individuale. La traduzione dell'esperienza in testo permette la produzione di significati autonomi rispetto alla prospettiva singolare a cui questa era inizialmente vincolata. È questa specifica dinamica, definita da Mbembe come *cronofagica,* che consente all'archivio di istituirsi in quanto espressione di una narrazione collettiva (Mbembe: 2002).

Proseguendo con Mbembe (2002), la *cronofagia* costituisce il vero atto fondativo dello stato in quanto entità pubblica. Il carattere pubblico delle narrative da cui lo stato trae la propria legittimità è infatti garantito dalla morte del proprietario originale dei documenti che le hanno prodotte. La scomparsa del soggetto — benché mai del tutto completa per via della permanenza nel tempo di tracce residuali — consente al documento di entrare a far parte dello spazio archivistico, integrando una dimensione comune, pubblica e consultabile. È in questa circostanza, continuando con Mbembe (2002), che lo stato "contrae un debito" nei confronti del singolo in quanto proprietario originario del documento. Ma se, da una parte — e di qui il paradosso —, senza l'archivio non ci sarebbe lo stato, dall'altra la sua stessa esistenza costituisce una minaccia al potere archeontico. La cronofagia alimenta il potere statale erodendo il tempo e lo spazio del racconto soggettivo, puntando all'estinzione del debito contratto con il singolo.

---

[83] Come sottolinea Goody (1977), La scrittura non è fondamentale solo perché adempie ad una funzione di preservazione del discorso, ma perché influisce sul processo di trasmissione dell'esperienza con conseguenze sul piano della comprensione: "writing is critical not simply because it preserves speech over time and space, but because it transforms speech, by abstracting its components, by assisting backward scanning, so that communication by eye creates a different cognitive potentiality for human beings than communication by word of mouth". (Goody: 1977 cfr. Clark 1985, 359)

L'indicazione fornita mette in evidenzia il tentativo dello stato di prescindere dalla dipendenza che lega lo spazio pubblico dell'archivio a quello privato delle memorie e dunque di eludere la funzione svolta dal soggetto non solo come elemento fondamentale alla costruzione dell'archivio pubblico ma soprattutto come potenziale argine del potere archeontico:

More than its ability to recall, the power of the state rests on its ability to consume time, that is, to abolish the archive and anaesthetise the past. The act that creates the state is an act pf 'chronophagy'. It is a radical act because consuming the past makes it possible to be free from all debt. The constitutive violence of the state rests, in the end, on the possibility, which can never be dismissed, of refusing to recognise (or to settle) one or another debt. The violence is defined in contrast to the very essence of the archive since the denial of the archive is equivalent to, stricto sensu, a denial of debt.

(Mbembe: 2002, 23)

Il passaggio dalla memoria individuale alla storia in quanto dimensione collettiva comporta una sostanziale modifica del rapporto dell'individuo con il tempo del racconto dell'esperienza. Il carattere frammentario della ricostruzione soggettiva dell'esperienza è sostituito da una cronologia degli eventi che struttura il passato, dotandolo di una sequenza che favorisce la costruzione di senso. Nella transizione, mediata dai processi di istituzionalizzazione della memoria — come, per esempio, la costruzione di un'archivio ufficiale e i riti commemorativi —, il tempo subisce una gerarchizzazione che influisce sulla posizione dell'individuo rispetto alla collettività. La percezione soggettiva del tempo non scompare ma viene surclassata dal tempo pubblico a favore di un'istanza collettiva. Come ha suggerito Barbara Cassin: 'the time of the citizen, is one with the community's time. I keep silent before "us", I tell before "us" (Cassin: 2001, 18). Al contempo, la fruizione pubblica del materiale documentale riflette un momento potenzialmente sovversivo a partire dal quale una nuova interpretazione dell'esperienza interroga l'immaginario consolidato. Il soggetto trasformato in fruitore della memoria pubblica stabilisce una relazione con il contenuto dell'archivio che gli consente di attribuire un nuovo significato alle immagini che questo produce. Seguendo Mbembe:

However we define archives, they have no meaning outside the subjective experience of those individuals who, at a given moment, come to use them. It is this subjective experience that places limits on the supposed power of the archives, revealing their uselessness and their residual and superfluous nature.

(Mbembe: 2002, 23)

Per gli autori fino a qui citati, dunque, la connessione organica e funzionale degli elementi che compongono l'archivio non rappresenta un oggetto immutabile. Benché il potere archeontico sottenda un'asimmetria tra forze a vantaggio del potere dello stato, esso deve confrontarsi con la mutabilità di una regola di attribuzione di significati vincolata ai mutamenti del contesto sociale, politico e culturale. Come hanno evidenziato Schwartz e Cook (2002):

Whether over ideas or feelings, actions or transactions, the choice of what to record and the decision over what to preserve, and thereby privilege, occur within socially constructed, but now naturalized frameworks

that determine the significance of what becomes archives.

(Schwartz e Cook :2002, 3)

In quanto dimensione di produzione dell'immaginario e "costrutto sociale" (*ivi*) l'archivio non è una torre d'avorio avulsa dal contesto della sua produzione, ma spazio di elaborazione delle argomentazioni in grado di legittimare l'autorità dentro i limiti di una specifica contingenza (Schwartz e Cook: 2002, 12). L'archivio non si limita a custodire selettivamente il passato ma riflette i modi attraverso cui il racconto parziale dei fatti diviene espressione di una tradizione, consolidata a partire da una prospettiva sempre relativa. La critica dell'immaginario collettivo deve perciò potersi articolare partendo dal recupero della dimensione contestuale ma anche di quella soggettiva, riflesso di visioni specifiche, talvolta conflittuali, relative al passato.

2.3 Lo spazio archivistico tra dimensione pubblica e privata.

L'attenzione su ciò che l'archivio omette consente di porre in discussione le narrative consolidate, spesso radicate nella (ri)produzione di auto-conferme che presentano la dimensione pubblica come spazio imperturbabile e non, al contrario, come campo plurale del dibattito. L'emarginazione di prospettive e narrative alternative riferite al passato riduce lo spazio democratico sottraendo alla collettività la possibilità di radicare il senso della comunità nel libero confronto. È attraverso quest'ultimo che l'immaginario collettivo si configura come un processo di alterazione costante del confine del proprio e dell'improprio, rivelandone la natura incerta, sottoposta ai processi di riformulazione costante della dimensione sociale contemporanea che, come ricorda Innerarity, non è solo multi-contestuale, ma anche multi-prospettica ed eterarchica (Innerarity: 2008, 143).

Quando escluse dal discorso ufficiale, le memorie private non esauriscono il loro potenziale sovversivo nei confronti dell'ordine narrativo ufficiale ma sopravvivono, fuori dal canone storiografico e in mancanza di uno spazio di condivisione, in altrovi fisici e simbolici. Tali memorie resistono, come sottolinea Peterson (2002), "stored in the stubborn memories of people, in suitcases and plastic bags, under beds, in wardrobes and ceilings (2002, 31), articolandosi nelle forme della memoria familiare custodita perlopiù negli archivi domestici. Funzionando come bacino di contro-narrative, tali archivi costituiscono spazi problematici e disorganizzati dove la memoria familiare si articola come discorso intimo che orienta il rapporto tra individui. Tale memoria non risulta ancora investita da un criterio interpretativo di tipo politico o ideologico.

L'archivio domestico non si costruisce necessariamente in opposizione a quello ufficiale ma la sua natura, elaborata attorno alle memorie familiari e nel rapporto con l'immaginario collettivo, consente di ragionare sulla relazione stabilita tra la dimensione soggettiva e la narrativa storica, sulla dialettica che lega la memoria e la storia. L'istituzione di un dibattito aperto sul passato si basa sull'assunzione della precarietà dei significati e delle immagini ad esso attribuiti riconoscendo il conflitto come elemento essenziale all'idea di comunitario. Innerarity sottolinea come il "comune" non corrisponda ad una dimensione conciliante ma si esprima piuttosto come "la continuità di una controversia" in cui la dimensione privata dialoga con quella pubblica (2008: 171).

L'indagine storica beneficia perciò di una prospettiva combinata che coinvolge fonti scritte e orali e puntando al superamento della divisione netta tra spazi di riproduzione del passato. Ciò non significa prescindere dalle categorie di pubblico e di privato ma, come sottolinea ancora Innerarity, implica riconoscere la "smisurata trasformazione della relazione" (2008: 13) che le interconnette[84].

L'archivio familiare, "contenitore" della memoria privata, non è avulso dal contesto sociale di produzione di narrative riferite al passato. Queste vengono elaborate all'interno di una rete

[84] Come è noto, il dibattito femminista ridiscute i termini della distinzione tra spazio pubblico, privato e domestico a partire da una critica rivolta alla distinzione netta tra spazi promossa dal pensiero liberale. Operando una distinzione rigida tra i diversi spazi, è impedita la possibilità di riconoscere nella sfera domestica l'ambito in cui si rinnova la gerarchizzazione patriarcale dei rapporti sociali. L'esclusione della donna dalla sfera pubblica avviene attraverso la sovrapposizione della figura femminile allo spazio del focolare. Dal momento che l'ambito domestico è sottratto all'intervento dello stato, esso diviene l'ambito in cui l'abuso nei confronti della donna, diventando perciò lo spazio in cui è riprodotta la violenza (Hooks: 2015; Goodman: 2010)

interattiva, dialogica e conflittuale, sulla base di motivazioni attribuibili ai gruppi sociali diversi (Halbwachs: 2001). Esplorare la natura di questo spazio implica entrare in un campo di definizioni opache, riferite a processi di rappresentazione dell'identità complessa dell'individuo in quanto soggetto privato ma coinvolto in dinamiche di socializzazione. Come ha sottolineato Fisher (2009), se è evidente che gli archivi personali differiscono da quelli ufficiali, essi non coincidono nemmeno del tutto con gli archivi privati, ma di questi costituiscono un'area specifica.

Mentre ai documenti custoditi dagli archivi pubblici è riconosciuto uno statuto ufficiale in quanto prodotti da istituzioni e governi nazionali, gli archivi privati includono una documentazione elaborata dal singolo o da un gruppo di individui in seno ad enti, associazioni e organizzazioni non statali. Gli archivi personali, invece, sono il risultato dell'accumulo di materiale legato alla vita dell'individuo, accompagnano le vicende che lo coinvolgono e il loro valore dipende dalla testimonianza soggettiva.

Configurandosi a partire da un deposito di materiale apparentemente insignificante al di fuori delle mura domestiche, legato all'esperienza di vita individuale, l'archivio personale presenta un'origine confusa, intrecciata ad una genealogia familiare spesso caotica. Si tratta di uno spazio non ancora investito dall'atto archivistico ma palcoscenico dell'elaborazione della memoria episodica. L'archivio privato può anche essere legato ad un'individualità e/o ad una famiglia, quindi associato alla traiettoria di vita e/o alla produzione artistica, letteraria, scientifica ritenuta di interesse per la costruzione della memoria nazionale[85], ed esso è già il risultato di un'organizzazione e di una sistematizzazione del contenuto a cui si riconosce un valore pubblico. Nel caso dell'archivio personale quest'ultime non solo sono assenti, ma la fruizione del contenuto è circoscritta alla dimensione domestica.

Tuttavia, nonostante le necessarie distinzioni, continuando con Fisher: "there are grey areas that dwell between public and private archives, and personal and corporate archives" (2009, 6). Esistono contraddizioni e punti di convergenza che rendono fluida la differenza tra la rielaborazione del vissuto individuale e i processi di rappresentazione collettiva, riflesso del legame che caratterizza il confine permeabile tra ambito pubblico e dimensione privata.

Per 'archivio' in senso letterale si intende il luogo fisico di conservazione dei documenti pubblici che certificano gli eventi sui quali si basa la nostra conoscenza storica. Lo spazio della casa —, somigliante ad un deposito di oggetti diversi tra cui fotografie, diari, cartoline e lettere che accompagnano l'articolarsi del tempo quotidiano —, si configura come il principale luogo di accumulo di quelle che Catherine Hobbs ha definito le "cianfrusaglie della vita individuale" (2001, 130). Rispondendo a scopi differenti i due spazi non si sovrappongono. L'archivio inteso come "sistema", basato quindi su un metodo disciplinante del materiale documentale, organizzato e

---

[85] Come specifica Al-Hinai (2018: 69) "private archives typically include the fonds of individual persons, families, non-profit organisations, etc. On the other hand, public archives, libraries, museums, art galleries and other cultural heritage institutions often acquire such as part of their mandate and receive more support, attention and consideration. (…) Private archive is one of the important tool that contributes to the protection of the nation's memory, perhaps within a public archives and to the protection of the country's welfare. Archives that get support and protection from the state could possibly loose their documents and might even exploited them illegally or for illegal purposes." Al-Hinai, A. (2018) Private Archives and Their Role in Preserving the Nations Memory. Atlanti 28(1), 67-77. https://doi.org/10.33700/2670-451X.28.1.67-77(2018).

formalmente inquadrato, esclude quello domestico dalla definizione non solo in ragione del valore personale e soggettivo, ma anche in virtù della componente problematicamente casuale che colloca l'archivio personale al di fuori di qualsiasi parametro scientifico di selezione (Gunn: 2020, Pollard: 2001). Hobbs (2001) sottolinea la specificità degli archivi personali rispetto ad altri spazi di archiviazione, descrivendoli come sfera fondamentale in cui vengono registrati i momenti della vita affettiva:

There is an intimacy in the personal archive not present in the collective, corporate, formalised record-keeping system. (...) Personal records show not simply the facts, but the opinions, and rationalisations and romanticisations about love affairs, parenting, travel, work and all other aspects of individuals'inner life.

(Hobbs: 2001, 127-133)

La definizione di "archivio familiare" presenta quindi un'apparente contraddizione dal momento che combina l'archivio come spazio costruito oggettivamente a partire dall'applicazione di un principio razionale, insieme al mondo degli affetti, delle idiosincrasie e delle personalizzazioni caratteristiche della sfera intima. In virtù della sua anomia e della forte componente soggettiva, quello domestico riflette piuttosto un "non-archivio" che sfugge ai criteri di scientificità attribuiti all'istituzione pubblica formalmente sistematizzata. Il "non-archivio", infatti, si sottrae alle pratiche istituite dal potere archeontico e in tal senso traduce uno spazio di resistenza alle ideologizzazioni che possono accompagnare i processi di inquadramento storico. Assume quindi le caratteristiche di un "anti-archivio", meno investito dall'azione distorsiva riconducibile all'applicazione di filtri storici e politici.

Il carattere soggettivo attribuito al non-archivio o anti-archivio pone la dimensione domestica ai margini dei processi di produzione delle narrative pubbliche, rendendola una categoria ancora poco teorizzata (Lorenzi: 2017). Al contempo, il crescente interesse di studiosi per il tema mostra le potenzialità dell'archivio personale, familiare o domestico in quanto spazio da cui emerge il legame tra i processi della memoria individuale e la costruzione dell'immaginario collettivo (Carvalho: 2020, Dever: 2012; Hobbs: 2001, McKemmish: 1996, Pollard: 2001; Woodham et alii: 2017). Oltre ad essere sede principale di custodia delle memorie familiari, infatti, funziona come fucina della memoria alternativa, dove la rielaborazione del significato attribuito all'esperienza privata avviene secondo prospettive soggettive ma non per questo svincolate dal contesto storico e culturale di socializzazione nel quale gli individui si muovono (Halbwachs: 2001). Benché esistano fattori distintivi, la polarizzazione tra l'archivio come risultato di processi di formalizzazione e lo spazio caotico e intimo della casa in quanto luogo di custodia della memoria individuale, costituisce una semplificazione che preclude la possibilità di pensarli dentro una relazione dialettica, dove lo spazio privato e pubblico si distinguono ma si compenetrano, contribuendo alla (ri)articolazione del passato e alla produzione delle narrative ad esso riferite.

L'assenza (apparente) di un criterio di ordine non affettivo in grado di disciplinare il contenuto e la mancanza di una finalità precisa sembrerebbe distinguere gli archivi personali da quelli pubblici. Benché frutto dell'accumulo di oggetti disparati nel corso dell'esistenza del singolo,

tuttavia, gli archivi personali non si limitano a preservare le tracce del quotidiano negli ambienti domestici ma riflettono il posizionamento degli individui rispetto alle narrative pubbliche, orientando il consolidamento di certe memorie a scapito di altre. Sebbene in parte frutto di un accumulo di elementi casuali, testimoniano la volontà da parte dei soggetti di tenere traccia del passato individuale, familiare e di gruppo, di costruire perciò una mitologia che attinge ad elementi di contesto veicolando il passato attraverso una narrativa specifica. In altre parole, proprio perché la sua formazione si lega alla prospettiva soggettiva e ai rapporti tra gli individui l'archivio domestico non corrisponde soltanto a un deposito privo di razionalità e frutto di casualità, ma riflette uno spazio di costruzione identitaria e di relazione più o meno conflittuale.

Spingendosi oltre la netta separazione tra spazi in cui il passato viene rielaborato e costruito, Woodham et alii (2017) propongono i concetti di "managed" e "unmanaged archives" per riferirsi, rispettivamente, all'archivio ufficiale e alle forme di archiviazione non istituzionali (2017, 203). Pur consapevoli di riproporre una dicotomia che distingue tra l'archivio come frutto di una pianificazione da una parte, e di casualità dall'altra, questa nomenclatura si sforza di porre l'accento sul ruolo degli archivi, sia ufficiali che familiari, nella costruzione della dimensione culturale. La separazione netta tra archivio pubblico e archivio familiare è il prodotto di una scelta che attribuisce un valore a ciò può essere considerato in quanto conoscenza storica, distinguendolo da memorie che veicolano significati diversi o non conformi. La distinzione non riflette solo una differenza morfologica ma suggerisce una rete di tensioni sottese alla costruzione delle narrative dominanti e che escludono certe memorie dalle sedi istituzionali. Più che una dimensione a parte, l'archivio domestico si situa nel mezzo di dinamiche personali e pubbliche custodendo un'eredità che, sebbene resti nascosta "behind the scene" (*ivi*), per usare un'espressione degli autori, si estende alla sfera pubblica.

Se, da una parte, come ricordano Woodham et alii (2017), l'archivio domestico "is not necessarily considered to be a typical collection, since its growth may be more fluid, informal and ad hoc instead of a deliberate and 'active' process of acquisition and curation"(206); dall'altra la riflessione sullo spazio di produzione della memoria individuale e familiare non può svincolarsi dal legame che queste stabiliscono con narrative storiche più ampie. I discorsi prodotti in ambito domestico possono allinearsi ai discorsi ufficiali ma anche contravvenire alle narrative dominanti.

Come ha evidenziato Dever (2012), la tradizionale distinzione che pone gli archivi pubblici e privati (riferiti ad imprese, organizzazioni no-profit e associazioni) da una parte, e gli archivi personali e/o familiari, dall'altra, continua ad investire tanto l'aspetto contenutistico quanto quello formale:

Distinctions are generally made by those in the field between public records — that is, official documents or data generated by organisations in the course of their formal operations — and personal papers — letters, diaries, notes, photographs and other ephemera generated by individuals in the course of their lives. Such papers, in contrast to public records, may reflect no obvious order or system, just as they may display no purposive intent beyond the (selective) witnessing of a live as lived.

(Dever: 2012, 20)

Gli oggetti contenuti nell'archivio familiare definiscono i confini mobili dello spazio in cui viene esercitata la capacità individuale di rielaborare l'esperienza personale e condividere narrative. I diari, le lettere, gli album fotografici, scandiscono il tempo individuale in relazione agli eventi storici e contribuiscono ad elaborare l'auto-rappresentazione del soggetto in funzione di eventi apparentemente esterni che coinvolgono altre soggettività.

Secondo Millar (2006), la relazione tra il materiale dell'archivio e la produzione di testimonianza va intesa in termini produttivi ma non univoci. Spesso ricordiamo a partire dal contatto con oggetti che funzionano come "prove" del passato, ma al singolo oggetto possono corrispondere significati diversi. Al contempo, il materiale custodito nell'archivio risulta privo di significato psicologico ed emotivo quando non associato ad una prospettiva soggettiva (*ivi*):

Records, along with stories, artifacts, songs, rituals, traditions, and myriad other non-documentary touchstones are used to shape memories into narratives and to transform information and recollection from the individual to the collective. Records and archives are not memories, and by themselves they do not imbue us with knowledge. But they are means by which we gain knowledge of ourselves and our society, leading ultimately, one hopes, to greater understanding, compassion and wisdom.

(Millar: 2006, 119)

Senza il contributo della dimensione affettiva ed emotiva, l'archivio costituirebbe solo un contenitore di oggetti inermi (*ivi*) e ciò vale anche per gli archivi ufficiali. Come ha sottolineato anche Steedman (1998), l'archivio storico produce significato quando i documenti vengono esposti alla lettura culturale e memoriale:

nothing happens to this stuff, in the archive.(...) as stuff, it just sits there until it is read, and used and narrativised. In the archive you cannot be shocked at its exclusions, its emptiness, at what is not catalogued, at what was destroyed by the enemy action during the Second World War. (...) in its quiet folders and bundles is the neatest demonstration how state power has operated. (...) the Archive is also a place for dreams (...) [it] it something that, through the cultural activity of History, can become Memory's potential space.

(Steedman: 1998, 67-78)

Anche l'archivio personale e familiare è in parte frutto di un processo di scelta dato dalla tendenza individuale a selezionare il contenuto nel quale potersi rispecchiare sulla base di un'attribuzione di valore che è spesso di tipo affettivo. Nelle parole di Woodham et alii, infatti, "we are what we keep" (2017).

La dimensione intima associata agli archivi domestici non esclude l'elemento di condivisione nel processo di auto-rappresentazione individuale. Concependo gli archivi personali al pari di "autobiografie" Carvalho (2020) mette in luce come l'auto-referenzialità delle rappresentazioni contenute nei documenti personali come il diario, ad esempio, non si limiti ad attestare la volontà soggettiva di riprodurre i fatti a partire da un punto di vista specifico ma implichi anche il bisogno di raccontarli ad un pubblico, per quanto ristretto, invisibile e/o immaginato. Nelle parole di Leah Sanders (2004):

If [personal] collections are used for self-expression and are representative of the self's life, they are used to tell stories, in particular, stories of the self.

(Sander: 2004, 25 cfr. Carvalho: 2020, 243)

Negli archivi domestici sono proiettate le dinamiche della vita interiore e le relazioni affettive che gli individui stabiliscono tra loro. Si tratta dunque di luoghi di custodia del sentire e delle emozioni, spesso contrapposti alla razionalità che distingue lo spazio della vita pubblica e la sua gestione razionale e politica[86]. I sentimenti che orientano la costruzione della memoria del passato possono essere parte di un progetto politico che alimenta ideologie e giustifica il proprio agire. Le memorie contenute negli archivi domestici, a loro volta, si consolidano anche a partire dal posizionamento politico ed ideologico degli individui.

Le dinamiche soggettive che attraversano l'archivio personale, inoltre, non interessano soltanto i diretti proprietari. Il processo di inventario che comporta la valutazione, la selezione e la codificazione di documenti personali, implica una diretta interazione tra il bagaglio scientifico, culturale ed emotivo dell'archivista con la sfera intima del custode delle memorie. Come chiarito da Hobbs:

These intimate elements are reflected not only in the content and organisation of personal records, but come into play in the archivist's direct interaction with the creator/donor during appraisal, acquisition and subsequent management of personal archives.

(Hobbs: 2001, 127)

Anche McKemmish e Pigott (2013) mettono in discussione la distinzione binaria tra archivi personali e archivi pubblici, rivelando la compresenza di elementi analoghi in entrambe le dimensioni e l'utilità di una prospettiva che osserva i problemi legati ai due spazi non in forme distinte ma combinate. Per i due autori, l'opposizione tra la produzione di documenti personali e ufficiali cela un'inter-dipendenza e non considera l'intervento dei singoli soggetti nella produzione, organizzazione e distruzione del materiale ufficiale:

The case for an essential difference between personal and corporate archives also ignores the fact that it is individuals who perform record keeping in corporate settings. It deploys a model of corporate bodies in which record-keeping behaviours is impersonal, controlled by professional warrants, legal requirements, and administrative rules, and not influenced by organisational psychology values or culture, or by the technologies available to support them.

---

[86] Sempre seguendo Innerarity (2008), tuttavia, va ricordato come la politica non possa estraniarsi dalla sfera dell'emotività ma debba sapersi occupare dei sentimenti in quanto manifestazione di un'emotività collettiva, restituendo loro una forma in grado di orientare l'azione politica. Come sottolinea l'autore (2008): "La politica, spesso così denigrata soprattutto a partire da motivazioni sentimentali, costituisce precisamente il lavoro necessario per dare a questi fenomeni emotivi una forma concreta, duratura, ragionevole ed efficace. Fare politica significa civilizzare le emozioni e impedire la strumentalizzazione delle passioni: trasformare il sentire in agire attribuire responsabilità laddove esse mancano o non vi sono che imputazioni generiche. La politica non reprime le emozioni, poiché sono la sua linfa vitale" (2008, 42).

(McKemmish e Pigott : 2013, 128)

Una rigida opposizione tra i due ambiti, affermano in modo radicale gli autori, non è sostenibile: "there are just records and recordkeeping; anything more is detail" (130)[87].

Considerandola una manifestazione del lavoro scientifico di rielaborazione del passato, Millar (2006) denuncia la tendenza ad impiegare l'archivio come metafora della memoria personale, ma pone in relazione le due categorie. Sebbene accomunati da un processo di costruzione, la concezione tradizionale di archivio è associata alla categoria di storia sostenendosi principalmente sul processo di accumulo di evidenze, ossia sulla raccolta di documenti in grado di certificare gli eventi. La genealogia dell'archivio familiare è vincolata invece alla produzione della memoria e dunque si esplicita in quanto frutto di processi soggettivi; non come il risultato di una ricostruzione obiettiva ma alla luce della rappresentazione postuma di un'esperienza diretta e/o indiretta. (Millar: 2006, 106).

Benché diversi, i due fenomeni sono al contempo correlati. Non solo, sostiene Millar, gli oggetti e i documenti presenti nell'archivio risultano essenziali per innescare processi di (ri)costruzione memoriale a partire dal contatto individuale e dal loro uso pubblico, ma l'archivio non può prescindere dal contenuto psicologico veicolato dalle narrative individuali, quindi da quel ventaglio di motivazioni, interessi particolari, sentimenti e sfumature di significato che restituiscono al passato la sua profondità.

Benché esista una pretesa di obiettività assoluta la produzione di documenti, il processo di archiviazione e di elaborazione storica non annullano la componente soggettiva nel loro articolarsi. Stoler (2009) ha dimostrato l'importanza della componente soggettiva nella produzione dei documenti contenuti nell'archivio statale e coloniale come indicatore di dinamiche di forza. Le strategie adottate dal potere metropolitano orientano un apparato burocratico impegnato nel tentativo di addomesticare una realtà in costante mutamento e responsabile di generare uno stato di "ansia epistemica" dello stato e incarnata nella figura del burocrate. Questi, perseguendo nel lavoro di classificazione e pre-ordinazione del mondo a partire dalle categorie identitarie imposte dalla razionalità coloniale si scontra con le aporie originate da soggetti e situazioni contraddittori. Focalizzando l'attenzione sui documenti dell'archivio senza escludere la componente soggettiva che li ha materialmente prodotti, Stoler segue le tracce delle "ansie epistemologiche", sfruttandole nella denuncia di una visione eurocentrica inadeguata dinanzi alla fluidità delle identità che interagiscono nel contesto coloniale. In quest'ottica, una maggiore attenzione nei confronti della dimensione soggettiva consente di elaborare strategie in grado di orientare la gestione di situazioni e documenti che non si prestano facilmente agli schemi di una codificazione burocratica rigida. Analogamente, secondo Millar, la leggibilità degli archivi non dovrebbe limitarsi alla ricostruzione dei processi formali riferiti alla produzione documentale, ma considerare anche "the emotional and political impetus behind the process of documentation" (2006: 115).

---

[87] Al fine di rompere lo schema dicotomico, McKemmish e Piggott propongono l'idea di compresenza di pratiche diversificate di archiviazione che coinvolgono la costruzione delle memorie individuali e la produzione di narrative pubbliche, entrambe articolate in un 'continuum' che caratterizza la dimensione complessa e pluralistica definita come 'archival multiverse' (McKemmish e Piggot: 2017)

L'archivio pubblico si costituisce come dimensione apparentemente "obiettiva" ma non è esente da interessi specifici. La memoria, a sua volta orientata da passioni e motivazioni particolari, riflette una dimensione plurale che funziona come elemento potenzialmente in grado di mettere in discussione la solidità delle narrative prodotte a partire dall'archivio ufficiale. La memoria, in altre parole, è sia ciò che consolida ma anche destabilizza le immagini del passato promosse dal discorso ufficiale.

Il legame dialogico che intercorre tra ciò che viene distinto tra ambito privato e ambito pubblico sottende il rapporto conflittuale e produttivo tra storia e memoria, suggerendo l'insufficienza dell'inquadramento antinomico che tende ad opporle. Tradizionalmente, la memoria è concepita come una dimensione viva, colta in un'evoluzione permanente e suscettibile a manipolazioni che la attualizzano in funzione delle necessità del presente; la storia, dall'altra parte, è definita come il risultato di un distanziamento da cui ha origine una ricostruzione, pur sempre problematica, del un passato considerato oramai concluso. Esiste una tensione tra le due categorie, che nasce dalla necessità di arginare il carattere personalistico del ricordo attraverso l'indagine obiettiva ma anche di considerare il passato come una dimensione permanente, i cui significati e usi vengono attualizzati nel presente.

Benché Nora (1989) concepisca le due categorie dentro una dicotomia[88], il concetto di *lieu de mémoire* da lui proposto viene costruito come uno spazio intermedio, compreso "between memory and history" (1989). Funzionando come cornice simbolica in cui la memoria minacciata dalle pretese di obiettività della storia può inscriversi, i *lieux de mémoire* nascono dentro una dialettica conflittuale, dal tentativo di preservare una spontaneità soggettiva che la prospettiva storica tende a eliminare e, significativamente, come resistenza all'unificazione e all'omogeneizzazione del passato promossa dalla visione storica. Se ciò che i luoghi della memoria difendono non fosse minacciato dalla prospettiva dello storico, sostiene Nora, non sarebbe necessario costruirli (1989, 12).

Per La Capra storia e memoria non si sovrappongono ma concorrono alla ricostruzione del passato stabilendo un'azione interrogativa mutua che si configura come una dialettica di scambio inesauribile. In questa prospettiva, la loro relazione non è dicotomica ma supplementare (La Capra: 1998, 19). Come sottolinea anche Enzo Traverso:

La memoria abbraccia e raccoglie il passato in una rete di maglie più larghe di quella della disciplina tradizionalmente chiamata storia, depositandovi una dose ben più grande di soggettività, di "vissuto" (2008,9) (...) La memoria è una matrice di visioni sul passato. La storia è una narrazione autoriflessiva che nasce dalla memoria ma da questa poi si emancipa, trasformandola in uno dei suoi oggetti. La memoria è un "cantiere aperto" (18) (...) [che] singolarizza la storia

(Traverso: 2008, 9, 17,18, 20)

Dal punto di vista della storia, il passato è "morto", ed in quanto tale può essere selezionato e schematizzato in periodi che sembrano susseguirsi linearmente in una narrativa coerente

[88] Come sottolinea l'autore: "memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition." (Nora: 1989, 8)

apparentemente priva di lacune. Per Maurice Halbwachs (2001: 126), la dimensione storica "assomiglia ad un cimitero dove lo spazio è contato, dove, continuamente, bisogna trovare il posto per tombe nuove." Seguendo Benjamin (1933), la memoria svolge una funzione di mediazione dell'esperienza e non di strumento per la conoscenza del passato (Benjamin, 1933, 731) ma a questa tuttavia concorre insieme alla storia. Se la memoria è espressione di un interesse particolare che emerge all'interno di specifici gruppi, valorizzando il dato qualitativo relativo al passato, la prospettiva storica si pone idealmente al di fuori di questo e delle motivazioni particolari, puntando ad una generalizzazione che traccia schematicamente l'evoluzione e la fine delle vicende legate ai gruppi (Halbwachs, 2001: 81). Le due dimensioni non si escludono ma coesistono articolandosi dentro uno spazio condiviso né interamente privato, né totalmente pubblico ma costruito sulla parzialità di entrambi. Come sottolinea ancora Halbwachs (2001):

Al fianco di una storia scritta, vi è una storia viva che si perpetua o si rinnova nel tempo.

(Halbwachs: 2001, 67)

L'interpretazione storica del passato interessata alle generalizzazioni che sorvolano sulle motivazioni intime, sulle opinioni e le visioni che orientano gli individui come principali attori della storia risulta perciò limitata. Attraverso la memoria, l'indagine storica è in grado di osservare il passato nel suo articolarsi apparentemente anacronistico, riconoscendolo come problematica permanenza. Di contro, è necessario che la prospettiva storica consideri la memoria come una fonte sospetta poiché orientata da un ventaglio di passioni e interessi individuali o di gruppo. L'approccio storico permette di testare il ricordo, di confrontarlo con fatti verificabili e di produrre quella che La Capra definisce come una "critically informed memory"(19). La memoria rimane perciò una fonte utile al processo di ricostruzione della pluralità di prospettive che attraversano lo spazio pubblico come dimensione eterogenea e politicizzata.

Il recupero delle memorie estromesse dall'archivio istituzionale non garantisce immediatamente un ribaltamento delle immagini egemoniche ma consente una moltiplicazione delle narrative, perturbando verità consolidate. A partire dalle narrative domestiche associate agli archivi personali è possibile originare interpretazioni alternative in grado di ampliare la visuale relativa all'esperienza, promuovendo una pluralizzazione dello spazio pubblico che resiste alle semplificazioni. Detto altrimenti, gli archivi personali si presentano come risorse per l'articolazione di contro-memorie e contro-narrative in grado di riconfigurare l'immaginario collettivo. Ciò tuttavia presuppone un intervento formale, necessario affinché la dimensione del ricordo possa transitare verso quella di un pensiero critico che ne riconosce il potenziale politico. D'altra parte, l'intimità attribuita agli archivi personali li rende spazi difficili da approcciare in quanto corrispondenti ad una visione particolaristica che apparentemente impedisce un uso pubblico delle memorie. Il problema in questo caso consiste nel riuscire a configurare una dimensione segnata da dinamiche private ma la cui morfologia resta in gran parte indeterminata. Ciò implica riflettere sui problemi che ostacolano la disposizione della memoria individuale e familiare fuori dallo spazio ristretto della casa affinché possa effettivamente funzionare come un elemento di diversificazione del dibattito

pubblico sul passato.

Citando Millar (2006), è necessario promuovere un passaggio tra il "ricordare" (*remembering*) e il "conoscere" (*knowing*) assumendo l'insufficienza di entrambe le azioni, interdipendenti ai fini di un'elaborazione del passato capace di generare una risposta critica ma anche empatica all'interno della comunità:

It is in this transition from remembering to knowing that we move from the realm of the individual to collective memory. It is a move that involves sharing our inner thoughts with others, creating stories from memories and preserving, interpreting, and mediating external evidence — documents, artifacts, architectural sites, geographical places — to create a factual basis for individual memories and to communicate those recollections and the emotional resonance they carry, outside out single selves to our wider community.

(Millar: 2006, 118)

L'apertura dello spazio soggettivo del ricordo al campo del dibattito pubblico è possibile attraverso una mediazione che investe la memoria individuale, strutturandola in modo da poterla oggettivare e renderla parte di una memoria condivisa. Secondo Halbwachs, l'individuo ricorda sempre all'interno di una relazione che la sua memoria individuale stabilisce con quella di un gruppo o quadro sociale. La possibilità che una memoria individuale assuma un valore per la collettività è data solo dal suo inquadramento all'interno di uno schema di riferimento. Come evidenzia ancora Millar, la memoria è collettiva solo se articolata (Millar: 2006, 119) per mezzo di forme di istituzionalizzazione come, ad esempio, l'archivio, il museo o i riti commemorativi. L'articolazione del ricordo come testimonianza nello spazio di condivisione sociale espone l'esperienza passata ad un uso pubblico e dunque al rischio di manipolazione implicito nelle politiche della memoria, specchio i valori di una data società e degli interessi del gruppo sociale dominante. La democratizzazione delle politiche della memoria corrisponde ad una diversificazione degli archivi e ha come obiettivo quello di dar conto della "dynamic nature of individual and collettive memory and facilitate the preservation of memory tools and triggers to support the perspective of all stakeholders"(124).

A tal proposito, Nathan, Shaffer, Castor (2015) sottolineano opportunamente come l'inclusione di memorie differenti nella costruzione di un archivio plurale non sia sufficiente a renderlo uno spazio di mutua comprensione tra prospettive distanti. La strategia dell'*archival pluralism* non dovrebbe cioè articolarsi soltanto a partire dalla presentazione delle memorie in quanto veicolo di esperienze diverse, ma costruirsi nel riconoscimento della differenza incolmabile tra sistemi di conoscenza (tra cui si potrebbe includere un'epistemologia affettiva) che non trovano articolazione nell'archivio inteso come sede di pratiche istituzionali. L'archiviazione della memoria traumatica, ad esempio, non solo si scontra con un terreno di prospettive irriducibili, ma l'impossibilità di restituire una forma al contenuto traumatico ostacola la sua traduzione nello spazio di condivisione pubblica. Inoltre, come affermano gli autori, non solo "materials that may be a traumatic resource or collection for some are not for others" , ma prospettive differenti *producono* di fatto fenomeni diversi tra loro (Nathan, Shaffer, Castor: 2015, 105, 99).

Il processo di oggettivazione della memoria altrui si basa sulla consapevolezza di un limite

dipendente tanto dall'impossibilità di occupare la posizione del testimone diretto, quanto dalla complessità associata al ventaglio di prospettive da cui si osserva il passato. Alla base del lavoro di recupero e costruzione di un archivio effettivamente plurale vi è pertanto una volontà di ascolto che attivamente accoglie la possibilità di lasciarsi trasformare da realtà a lei esterne. Nelle parole degli autori:

(...) a notion if understanding entails an openness to listen. It is to understand that asymmetries will not be overcome or lessened, not to understand the content and affects of those who are different. In our own context, we understand that we cannot know as those positioned differently than us, but we can listen and work together to move forward (...) pluralism is evident in the recognition of difference across systems rather than an expectation that all differences can (or should) be represented by one system.

(Nathan, Shaffer, Castor: 2015,100, 101, 102)

L'inclusione dell'archivio familiare nel processo di ricostruzione e comprensione degli eventi passato rappresenta in tal senso anche un esercizio di ampliamento dei "sistemi" di rappresentazione dell'esperienza. L'archivio domestico, tuttavia, specie se costruito attorno alla memoria di eventi traumatici, pone un problema di codificazione dei processi di condivisione del passato, in cui il vissuto familiare si intreccia a fenomeni di portata storica più ampia. L'archivio personale costituisce una risorsa per la storia, funzionando spesso come deposito in cui il ricordo di esperienze traumatiche sopravvive, custodito nella memoria individuale e familiare ma estromesso o oggetto di banalizzazione da parte della narrativa dominante.

La memoria familiare associata al trauma colloca un doppio ostacolo alla condivisione pubblica dell'esperienza. Non solo il suo carattere privato si riflette in un archivio morfologicamente diverso, non sistematizzato, caotico e frammentato, ma la portata dolorosa e/o controversa del contenuto impedisce l'elaborazione del ricordo già all'interno delle mura domestiche dove si sedimenta a partire da dinamiche verbali e non-verbali. L'attribuzione di significato all'esperienza traumatica, inoltre, risponde ad una domanda etica che corrisponde ad un'istanza collettiva e pubblica, oltre che individuale e privata. Il processo di traduzione della memoria traumatica dallo spazio familiare a quello di condivisione pubblica costituisce un momento fondamentale per la costruzione del passato nella sua immagine eterogenea e condivisa sul piano del valore morale, ma non è esente da rischi. Ogni società esercita un uso specifico del passato attualizzando costantemente la memoria per allinearla ai valori dominanti nel presente, sulla base dei quali ri-codifica le immagini attribuite al passato. Queste non sono perciò immutabili ma costituiscono un'eredità ri-semantizzata nel passaggio inter-generazionale. La portata traumatica di alcune esperienze, tuttavia, compromette il processo di coagulazione e condivisione della memoria ostacolando il passaggio dell'esperienza dalla vecchia alla nuova generazione.

Assumendo la responsabilità etica di eredi della memoria familiare le seconde e terze generazioni costituiscono un importante anello di giunzione tra la sfera privata e quella pubblica adempiendo al compito di traghettatori della memoria familiare verso la dimensione del dibattito. In

quest'ottica, esse non rispondono solo ad un senso di responsabilità che li coinvolge emotivamente in quanto membri di un gruppo affettivo ma, valorizzando la memoria come espressione di una dimensione etica, si riconoscono in quanto individui implicati nella complessità di esperienze generate dalla memoria traumatica, affiliati ad una rete di relazioni che coinvolgono la collettività in quanto insieme complesso. Funzionando come metafore della memoria familiare caotica e conflittuale, gli archivi domestici o "soffitte", riflettono le aporie generate dal ricordo traumatico, costituendosi come terreno nel quale il consolidamento della memoria e dell'identità individuale e di gruppo viene segnato dal confronto con un passato problematico. Declinandosi nel presente come ferita, tuttavia, il trauma è trasmesso problematicamente come silenzio o narrativa tacita all'interno della "soffitta", qui assunta come metafora di una memoria familiare e controversa. La soffitta riflette una dimensione archivistica aperta in cui il passato risulta insepolto, sede di una memoria spettrale sedimentata nell'inconscio e condensata in forme fantasmatiche. È questo spazio, problematicamente anomico, che è necessario interrogare criticamente assumendolo come fondamentale luogo di re-immaginazione di un passato al contempo individuale, familiare e collettivo.

2.4 Luoghi della memoria, luoghi del trauma. La “soffitta" come metafora della memoria familiare

In un saggio canonico, Aleida Assmann (2002) passa in rassegna il ventaglio di immagini simboliche[89] impiegate per riferirsi ai processi di memoria che consentono di pensarla alla luce delle sue differenti funzioni. In particolare, quella della “soffitta”, luogo di accumulo di oggetti disparati e di agglutinazione dei vissuti privati, consente di pensare alla specificità della memoria familiare e traumatica, ponendo in primo piano i suoi aspetti più problematici, tra cui la sua natura provvisoria, frammentata e caotica.

Traendo l’immagine da un racconto dello scrittore polacco Andrej Szcypiorski[90], Assmann associa la soffitta allo stato di una memoria latente, sedimentata nell’inconscio. Quest’ultima:

Ha il carattere residuale di una memoria-archivio non illuminata da alcun criterio interpretativo, ma non ancora completamente rimossa o caduta nell’oblio. Questa memoria si rapprende nelle pieghe oscure della coscienza come il ciarpame ammucchiato in soffitta.

(Assmann: 2002, 179)

La “soffitta” coniuga l’intimità dello spazio domestico con la marginalità occupata dalle narrative private in relazione alla centralità dei discorsi pubblici, concettualizzando il racconto familiare anche a partire da una costellazione di ricordi periferici all’interno della casa stessa. Non solo, infatti, conserva il passato privato sottraendolo allo sguardo del pubblico esterno, ma può anche funzionare come uno spazio di interdizione relativa a memorie controverse in ambito familiare. I membri della famiglia rappresentano gli agenti principali del processo di selezione che accompagna la produzione di significati contribuendo alla configurazione della soffitta a partire dall’interazione con gli oggetti in essa contenuti.

Custodendo testimonianze eterogenee, associate a vicende considerate preziose, intime, dolorose ma anche controverse, la soffitta riflette una dimensione ambivalente e ibrida. Si tratta di uno spazio non strutturato in cui il passato non è stato ancora pienamente assunto come oggetto di interpretazione sistematica. Al contempo, poiché esposto al mutare di prospettive dovuto al ricambio generazionale, rappresenta un luogo di costruzione di significati inediti che contribuiscono a dislocare il senso comune e a mobilitare visioni alternative sul passato quando articolati in seno al dibattito pubblico.

Come esplicitato da Woodham et alii (2017), la natura degli archivi domestici è anfibiologica. La loro materialità dipende non soltanto dalla funzione di spazi di conservazione ma è strettamente vincolata alla corporeità dei soggetti che intervengono nella ricostruzione della

[89] Assumendo una prospettiva benjaminiana, l’autrice concepisce le immagini come “figure di pensiero” (2002: 166) alle quali è riconosciuta una capacità non soltanto descrittiva ma soprattutto creatrice. In questo caso, il linguaggio non delinea semplicemente l’oggetto ma partecipa attivamene alla costruzione del referente. Il ricorso alla metafora rappresenta una modalità utile a cogliere la essenza multipla e polimorfa della memoria, declinata in immagini metaforiche come la lavagna, il libro, il palinsesto; metafore architettoniche — i templi, i teatri, le biblioteche —, e temporali — come l’oblio, la discontinuità e la ricostruzione. (Assmann: 2002, 175, 179, 184)

[90] Andrej Szczypiorski, *Notizien zum Stand der Dinge*, Zürich, 1992, p.225

memoria associata agli oggetti in essi contenuti. Oltre ad un carattere di concretezza, quindi, l'archivio familiare risulta inscindibile dalle prospettive che ne alterano l'interpretazione, svelando un'essenza virtuale e mutevole. Interrogato sul rapporto con la memoria familiare, uno degli intervistati dal gruppo di ricerca di Woodham et alii descrive così il proprio archivio di famiglia:

We have got a family archive, it lurks in the loft…there are two family archives. One lurks in the head of various people.

(Anonimo cfr. Woodham et alii 2017: 213, tondo mio)

Per l'archivista, quindi, impegnato nel lavoro di conversione delle memorie in una visione unitaria del passato, la soffitta costituisce uno spazio sfuggente, eterogeneo, contingente e parziale. Gli oggetti disparati in essa contenuti funzionano come un punti di riferimento che consentono ai membri della famiglia — intesa in senso ampio, come un gruppo di individui legati da una relazione affettiva e non necessariamente consanguinei —, di orientarsi nella narrativa familiare, interrogando il contesto sociale che l'ha prodotta. La soffitta costituisce un osservatorio paradigmatico delle pratiche quotidiane e delle esperienze di socializzazione dei suoi membri. Si costruisce come un "archivio provvisorio[91]" la cui essenza dipende dalla relazione stabilita nel processo di rinnovo di significati originati da prospettive e tempi diversi.

A tal proposito sarà forse utile ricorrere all'immagine proposta da Ketelaar (2001: 137, 139) quando descrive l'archivio come una dimensione "membranacea". Il passaggio generazionale espone i documenti ad una continua rilettura, vincolata a punti di vista e a momenti differenti. La reinterpretazione rispecchia la natura osmotica della memoria, specie di quella contenuta negli archivi personali, suggerendo la natura relazionale della memoria individuale, non limitata alla sfera emotiva del singolo ma influenzata dalle condizioni sociali di interazione.

McKemmish (1996) sottolinea quest'ultimo aspetto, mostrando come lo stesso processo di definizione dell'individuo dipenda dal confronto che questi stabilisce non solo con i propri affetti più prossimi ma anche con la società nel suo complesso. La registrazione dell'esperienza individuale custodita nell'archivio personale, a partire da cui ogni individuo costruisce una narrazione della propria vita, lo inscrive in una rete complessa di relazioni affettive e sociali:

Spouse, lover, longtime companion, partner, parent, sibling, child, grandchild, grandparent, friend, employee, taxpayer, citizen, subscriber, member of a club, professional society or church, student, ratepayer, flatmate customer, ancestor, descendant me, all these words place individuals in relation to others and in society.

(McKemmish:1996, 175)

Significativamente, tali relazioni orientano il modo in cui i soggetti interagiscono tra loro ed influiscono sulle modalità a partire da cui archiviano e rappresentano la propria esperienza (*ivi*). La

[91] Nel tentativo di articolare la relazione tra memoria personale e spazio pubblico, l'artista svizzera Giorgia Piffaretti opta per un'altra metafora architettonica al fine di riferirsi alla memoria personale. Il "newstand project" situa la memoria individuale al centro di una rielaborazione che avviene nel contatto con l'edicola *(newstand)* in quanto luogo ibrido, crocevia di notizie pubbliche e di incontri quotidiani tra individui. Alcuni attributi riconosciuti da Piffaretti all'edicola come, ad esempio, il carattere instabile e mutevole, possono essere applicati alla "soffitta".

ricostruzione della relazione tra individuo e collettività fornisce elementi contestuali alla base di ciò che Ketelaar ha definito come "genealogia semantica" (2001: 137). Questa si basa su un'idea di re-interpretazione costante dei significati attribuiti ai documenti. L'archivio vive della compenetrazione scambievole di idee tra gli individui, il cui intervento "attiva" nuovi significati e la cui visione modifica retrospettivamente quelli precedentemente attribuiti ai documenti.

Seguendo ancora McKemmish (1996), l'individuo adotta i protocolli di archiviazione istituzionalizzati per registrare la propria esperienza personale. La formazione degli archivi personali, d'altra parte, spazi di custodia di quella che la critica definisce come "evidence of me" è inevitabilmente vincolata ad un processo di formazione dell' identità culturale che coinvolge la dimensione sociale. Detto altrimenti, il campo apparentemente circoscritto alla "evidence of me" si consolida nella relazione con la sfera collettiva o "evidence of us". Non solo la ricostruzione del contesto di socializzazione è perciò necessaria alla determinazione delle "narrative tacite dell'archivio" (Ketelaar: 2001) ma le scelte individuali, influenzate da dinamiche collettive, partecipano alla definizione della soffitta in quanto dimensione ibrida, privata e pubblica[92].

La soffitta è un "generatore" di narrative diverse e in quanto tale rafforza un senso di coesione collettiva alimentando al contempo forme di conflitto. Le testimonianze articolate in questo spazio entrano in relazione con i discorsi pubblici, allineandosi o tracciando divergenze. In tal senso, la soffitta come metafora della memoria familiare, rappresenta una risorsa per la ricostruzione storica intenzionata ad un ampliamento delle narrative ufficiali, dunque non limitata all'inquadramento di conoscenze sul passato proposto dall'archivio pubblico. La relazione tra "soffitte" e archivio, al pari di quella che lega le memorie e la storia, è dialettica, conflittuale ma potenzialmente produttiva. Benché la costruzione della memoria collettiva sia strettamente legata agli interessi di gruppo, questa interagisce con una narrativa e un contesto più ampi. Al contempo, le memorie introducono visioni alternative e specifiche riferite al passato, contravvenendo alla rappresentazione unica offerta dalla narrativa pubblica.

La soffitta identifica simultaneamente due realtà tra loro vincolate. Come metafora, evoca una dimensione di custodia delle immagini costruite e condivise da un gruppo più o meno allargato come la famiglia. In quanto spazio fisico concreto, raccoglie concretamente una serie di materiali eterogenei, il cui valore dipende a sua volta dalle immagini prodotte in seno al gruppo dentro coordinate spazio-temporali determinate. Tali immagini sono espresse attraverso un linguaggio emotivo che le elabora e mantiene accompagnando i processi di selezione, conservazione, disposizione e fruizione degli oggetti contenuti nell'ambiente domestico.

Interrogare questa dimensione ambivalente, pertanto, traduce un'esplorazione genealogica della memoria collettiva. Per Benjamin, il lavoro di memoria somiglia ad uno "scavo", si fonda cioè sull'atto di dissodare un terreno stratificato da significati sedimentati nel tempo e vincolati ad un

---

[92] Susan Crane (1997) suggerisce un approccio volto a sottolineare l'importanza dell'esperienza individuale nella costruzione della memoria collettiva e nell'elaborazione della storia. Secondo l'autrice, non solo la memoria collettiva è essa stessa espressione di una coscienza storica che deriva dagli individui (1379) ma il lavoro di ricerca ed elaborazione storica rispecchia a sua volta un'esperienza vissuta dallo storico che, in quanto individuo, la integra nella memoria collettiva (1382). Nelle parole dell'autrice: "These individuals may happen to be professional historians, but, more often, they may be simply be people who are thinking historically, (…) Some individuals may be recognises as historical actors but others will be readers and receivers of stories and will never consider themselves to have been neither historians nor historical actors (Crane: 1997, 1381-1382).

contesto di produzione. Tale attività è inesauribile poiché non si limita alla realizzazione di un inventario ma corrisponde soprattutto ad un lavoro di tipo filologico che consiste nell'individuazione del "luogo esatto in cui oggi sono conservati gli antichi tesori" (Benjamin: 1932, 576 traduzione mia) come anche dei vuoti che integrano la soffitta. Quando associata a testimonianze di eventi traumatici, questa funziona infatti come un deposito di silenzi e riflette il carattere lacunoso di una memoria familiare costruitasi attorno ad eventi dolorosi. Gli spazi del non-detto originati dal trauma costituiscono parti integranti della memoria, perturbano l'equilibrio delle immagini e ne compromettono la trasmissione. Nella soffitta, in sintesi, vigono dunque varie forme di anomia. Essa non rispecchia solo un disordine o un ordine non codificato e dunque "anomalo", ma rispecchia sopratutto la difficoltà del testimone di esplicitare il contenuto traumatico vissuto.

Come evidenziato da Connerton (1989) adottando una chiave psicoanalitica, il trauma preclude al soggetto la possibilità di porre una distanza temporale tra il presente e il passato, vincolando l'evento a forme di ripetizione che impediscono la produzione di un racconto mediato dell'esperienza, una sua elaborazione, e dunque la messa in atto del passato in quanto memoria. Riprendendo la riflessione di La Capra relativa alle aporie generate dai tentativi di inscrizione del passato traumatico, è possibile identificare la soffitta non soltanto come un *lieux de mémoire* (Nora: 1989) ma —, a partire da una distinzione che non intende essere dicotomica ma dialogica —, anche come un *trauma site* (La Capra: 1998, 10) o "luogo della non-memoria" (Lanzmann apud La Capra: 1998) problematizzando la memoria familiare alla luce dei silenzi incorporati nella ritualità domestica.

Come è noto, per Nora (1989) i *lieux de mémoire* corrispondono a luoghi naturali, artificiali e concreti ma esposti ad un'elaborazione astratta. Si tratta di luoghi materiali ma altresì simbolici e funzionali la cui esistenza dipende da alcune condizioni essenziali come la volontà di ricordare, l'investimento immaginativo e la ritualità (1989: 18). Essi sono infatti la manifestazione di una "memorial counsciousness" individuale e collettiva che si oppone all'azione spersonalizzante della storia (12) trascrivendo i fatti in formule che consentono al ricordo di essere rappresentato e dunque evocato in quanto base dell'identità collettiva. Tale memoria si serve degli archivi e si esplicita nell'istituzione di anniversari, nell'organizzazione di eventi celebrativi; in momenti cioè in cui il passato diviene oggetto di una rielaborazione che struttura e alimenta l'identità collettiva, accorciando la distanza che il lavoro critico di mediazione storica impone tra la condizione del presente e l'esperienza passata.

La soffitta funziona come un luogo attorno al quale la famiglia articola e preserva la propria identità, mantenendo viva la memoria attraverso il ricorso ad una ritualità che si esplicita nelle pratiche quotidiane. Queste ultime — a loro volta manifestazione di un'identità culturale più ampia —, possono essere identificate nella preparazione del cibo, nella celebrazione di anniversari che compongono il calendario privato, orientato da un principio qualitativo e da un valore affettivo associato alle date, nella rievocazione di esperienze significative attraverso la visualizzazione degli album fotografici. In questo caso, la soffitta è parte integrante e riconosciuta della casa, poiché il passato ad essa associato è oggetto di una rielaborazione postuma e intenzionale. Si tratta di un passato codificato che, proprio perché oggettivabile, viene inserito in un processo di elaborazione

che lo trasforma in una memoria condivisa. Quando quest'ultima si associa ad un evento traumatico, la soffitta si consolida come uno spazio asfittico e indefinito che cresce attorno all'assenza piuttosto che a partire dal tentativo di attribuzione di senso alla perdita. Essa identifica in tal caso il luogo di un non-evento, lo spazio di un'esperienza traumatica non investita dal lutto.

La distinzione tra *lieu de mémoire* e *trauma site* riflette due diversi processi che interessano l'elaborazione del trauma. Il *lieu de mémoire* rappresenta una dimensione a cui la memoria può ancorarsi (Nora: 1989). Come evidenzia La Capra (1999) quest'ultimo ha origine da un'accettazione del trauma (*working through*) che consente la circoscrizione del ricordo doloroso ad un momento preciso del passato, aprendo dunque alla possibilità di elaborazione dell'esperienza come oggetto di un lutto. Il *trauma site* si costruisce attorno al passato come assenza assoluta, svincolata da un regime temporale, risultando dunque permanente. In tal caso, non solo il ricordo risulta indefinito ma, non costituendosi come riferimento, produce una sostanziale identificazione del soggetto con l'oggetto assente, annullando la distanza critica e alimentando uno stato di malinconia. L'incapacità di stabilire uno scarto differenziale tra il presente e il passato origina una rievocazione e non una rielaborazione, alimentando una tendenza compulsiva dei soggetti a ripetere o *acting out* (La Capra: 1999, 708, 713).

Dal momento che, come evidenzia ancora La Capra (1998, 10), "memory site is generally also a site of trauma", è possibile considerare la soffitta come una dimensione in cui la memoria familiare si costruisce selettivamente attorno alle esperienze controverse che coinvolgono individui legati affettivamente, dando origine ad uno spazio ibrido, irregolare, la cui forma dipende dalla capacità degli individui di trasformare gli eventi traumatici in memoria. Nelle parole di La Capra:

The extent to which it [memory site] remains invested with trauma marks the extent to which memory has not been effective in coming to terms with it, notably through modes of mourning.

(La Capra: 1998, 10)

Le condizioni di elaborazione della memoria traumatica si ripercuotono così sulle modalità della sua trasmissione. Il trauma preclude al soggetto la possibilità di oggettivare l'esperienza, di trasformarsi in testimone e dunque di ricorrere alla memoria come terreno di condivisione collettiva dell'esperienza. Il cortocircuito introdotto dalla natura traumatica del ricordo mina la premessa comunicativa su cui si impianta il patto tra le generazioni. Quando la possibilità di testimoniare è impedita ai testimoni diretti del trauma, il presente dei "testimoni del non-provato", citando Di Castro (2008), è orfano di una memoria che pur continua a perseguitarlo, compromettendo il meccanismo di condivisione che coinvolge il testimone in quanto elemento essenziale per la formazione della memoria collettiva.

Come notoriamente mostrano gli studi di Maurice Halbwachs (2001), benché la memoria individuale si costituisca a partire da "impressioni" che l'individuo colleziona singolarmente, essa non può che esistere che all'interno di una cornice collettiva. I ricordi individuali si consolidano sempre a partire da un processo interattivo, mantenendosi nel tempo grazie alle relazioni che il soggetto stabilisce con i membri di un gruppo o "quadro sociale".

Sebbene esista una memoria intima, generata dalle esperienze che l'individuo formula ed elabora durante la sua esistenza, la sua costruzione è infatti influenzata dalla mediazione di fattori esterni alla sfera strettamente soggettiva:

I nostri ricordi vivono in noi come ricordi collettivi, e ci sono rammentati dagli altri, anche quando si tratta di avvenimenti in cui siamo stati coinvolti solo noi, e di oggetti che solo noi abbiamo visto. Il fatto è che, in realtà, non siamo mai soli. Non è necessario che altri siano presenti, che si distinguano materialmente da noi: perché ciascuno di noi porta sempre con sé una quantità di persone distinte.

(Halbwachs: 2001, 80)

Affinché una memoria interna o autobiografica perduri nel tempo è necessario che l'impressione individuale assuma coscienza delle ragioni esogene, formulando una rappresentazione dell'esperienza alla luce dei processi di gruppo e consolidandosi nel contatto con attori e fatti sociali. Il significato della memoria individuale dipende dalla combinazione tra l'esperienza diretta e il contatto con gli interessi di un gruppo o quadro nel quale quell'individuo può riconoscersi (Halbwachs: 2001, 61-62).

L'indicazione fornita da Halbwachs permette di tracciare un legame tra la memoria individuale e i processi di costruzione della memoria collettiva, suggerendo, al contempo, un'interconnessione tra i processi di costruzione delle narrazioni originate dall'archivio personale e i discorsi veicolati dall'archivio ufficiale. L'ambito privato non rappresenta infatti un universo isolato ma, al contrario, esso risulta indissociabile da una relazione — anche di contrapposizione — articolata all'interno di una dimensione di socializzazione tra gruppi diversi.

Come sottolineato da Misztal (2003), la famiglia costituisce uno dei primi e principali gruppi o quadri sociali in cui l'individuo si muove e a partire da cui costruisce la propria memoria individuale:

Children learn to remember in the family environment, guided by parental intervention and shared reminiscence. We do not remember ourselves as very young kids very clearly, so we rely on the memories of older members of our family, with the result that many of our earliest memories are actually recollections of stories we heard from adults about our childhood. Our memory is more accurately described as a collection of overlapping testimonies from our narrative environments, which influences our memory's emotional tone, style and content.

(Misztal: 2003, 18)

La cristallizzazione della memoria, in particolare quella collettiva, risponde ad un processo performativo. Secondo Connerton (1989), il consolidamento della memoria è reso possibile da rituali come le cerimonie, e da pratiche corporali che traducono l'esperienza su un piano simbolico al fine di renderla condivisibile, di tradurla in quanto pratica. Osservare i processi di codifica dell'esperienza come espressione del processo di elaborazione della memoria collettiva significa soprattutto, poter tracciare le modalità della sua trasmissione da una generazione ad un'altra all'interno di un gruppo e poter dunque individuare quegli "acts of transfer that make remembering in common possible" (1989: 39). Ciò vale per la cornice intima della casa, dove viene elaborata la memoria familiare, ma anche per lo spazio pubblico, definito da Innerarity (2008) come "spazio del

ricordo comune". Non si tratta di uno spazio neutro, ma piuttosto di una dimensione in cui la coscienza collettiva si consolida attorno ad un'immagine costruita selettivamente sulla base dei valori associati ad un gruppo dominante. La memoria traumatica estremizza il carattere frammentato della società, funzionando come un motore di conflitti dove l'immagine del passato si rivela, come suggerisce Jedowlski, in quanto "posta in gioco, esposta agli esiti di uno scontro permanente fra interessi e gruppi contrapposti" (Jedowlski: 2020, 15).

La memoria traumatica si sedimenta nelle coscienza collettiva come un'immagine divisiva e soggetta a strumentalizzazioni. Per prevenire forme di abuso a cui viene esposta, è importante inserirla all'interno di una una configurazione eterogenea che mostri la inevitabile parzialità di ciascuna memoria, sia essa individuale o collettiva. La pluralizzazione del ventaglio di immagini riferite al passato amplia i punti di vista, dunque i momenti di interrogazione, costruendo così un argine alle forme di esclusione che investono il passato controverso.

Le memorie traumatiche relegate ai margini della sfera privata sollevano un interrogativo politico non solo in virtù dell'ingiustizia causata dalle diverse forme di abuso di cui sono testimonianza, ma anche in ragione delle conseguenze sul piano della costruzione dei significati che il passato assume per la società come dimensione costruita, idealmente, attorno a verità e valori condivisi. La circoscrizione del ricordo traumatico alla dimensione individuale e familiare non attesta cioè una scelta soltanto soggettiva, ma denuncia anche una responsabilità sociale. Essa mostra, benché in negativo, l'interdipendenza stabilita tra la reclusione dei percorsi individuali della testimonianza e la scelta di costruire una narrativa pubblica svuotata del suo contenuto traumatico o selezionando parte di esso.

L'impossibilità di tradurre l'esperienza traumatica sul piano del linguaggio da parte del singolo individuo riflette l'inadeguatezza dei codici di comunicazione dinanzi all'orrore ma anche la volontà del potere statale di occultare alcuni aspetti problematici del passato. L'impossibilità di inscrivere il passato violento nella dimensione interiore previene la sua riproduzione come testimonianza condivisa pubblicamente. Come sottolineano Fentress e Wicham, infatti, "solo quando le nostre memorie fanno parte di noi possiamo condividerle con gli altri" (Fentress e Wicham: 1992, 242). L' "anomia" attribuita alla soffitta può essere perciò intesa come l'incapacità individuale di articolare il trauma, aggravata dalla scelta mancata, da parte delle politiche della memoria, di creare uno spazio di dibattito dove gli eventi dolorosi e controversi possono essere integrati in quanto parte della memoria pubblica. Per definizione, l'anomia si manifesta come come l'impossibilità del soggetto di nominare un oggetto pur riconoscendone la specificità[93], rendendolo incapace di astrarsi dalla propria esperienza, di elaborarne una generalizzazione per inserirla all'interno di uno schema narrativo che la definisce come rappresentativa di una categoria (La Capra: 1989: 27). L'evento traumatico, continuando con La Capra, oltrepassa infatti un confine estremo collocando l'esperienza oltre il limite di trasgressione che ne impedisce la codificazione in termini razionali:

[93] In ambito medico l'anomia corrisponde ad una particolare forma di afasia. Il paziente non sa attribuire un nome che vede davanti a sé.

Whenever that treshold or limit is crossed, something 'unique' happens and the standard opposition between uniqueness and comparability is unsettled, thereby depriving comparatives (especially in terms of magnitude) of common measure of foundation.

(La Capra: 1998,7)

In mancanza di un modello di riferimento coerente e unitario a cui rapportarsi, la generazione non esperienziale che entra in contatto con le memorie traumatiche, sperimenta la difficoltà di incorporare un'esperienza altrui non oggettivata, subendola come una "coazione a ripetere" a partire da cui gli aspetti traumatici entrano nella cornice quotidiana ma senza divenire confrontabili con la realtà conosciuta.

L'anomia costituisce anche un tratto caratteristico della società contemporanea. Enzo Traverso —, muovendo dalla riflessione benjaminiana sulla modernità come momento segnato da un'evoluzione tecnica ma anche da una sostanziale crisi dell'esperienza trasmessa (*Erfarhung),* e di conseguente isolamento dell'esperienza vissuta (*Erlebnis)* —, descrive la contemporaneità come un tempo segnato da una "crisi della tradizione" (2003: 10) che, si potrebbe aggiungere sottolineando una difficoltà comunicativa, è anche una crisi della "traduzione". Il passaggio dell'esperienza da una generazione alla successiva non segue più un percorso lineare. A partire dalla I Guerra Mondiale, infatti, la linea di trasmissione diretta dell'esperienza viene interrotta e sostituita dalle forme della memoria discontinua, associata ad un'esperienza frantumata che l'individuo non è in grado di ricomporre poiché è la sua stessa essenza di soggetto unitario ad essere stata compromessa dal trauma[94]. Questo impoverimento dell' "esperienza comunicabile" (Benjamin: [1933], 1999: 731) non avviene solo a livello personale, ma colpisce la società nel suo complesso. Il mutismo dei soldati di ritorno dal fronte, traumatizzati dalla brutalità e dall'insensatezza della guerra, svuota la testimonianza della sua forma oltre che del suo contenuto, rendendo tutti testimoni mancati dell'orrore.

La difficoltà di oggettivazione associata all'esperienza traumatica alimenta la permanenza della memoria nella dimensione circoscritta degli archivi personali ponendo una difficoltà ulteriore al tentativo di traslazione delle narrative marginali dallo spazio domestico a quello del dibattito pubblico. La portata violenta di un evento traumatico collettivo investe la vita individuale e quella nazionale originando una frattura che impedisce o limita la costruzione del passato come eredità condivisa[95]. L'essenza incomunicabile del trauma — per definizione un'esperienza che resiste ai

---

[94] Walter Benjamin identifica nel I conflitto mondiale (1914-1918) il momento di una spaccatura nel processo di trasmissione dell'esperienza. Un tempo, quest'ultima era veicolata in forme semplici dalla vecchia alla nuova generazione attraverso storie e proverbi il cui valore era strettamente legato all'autorevolezza della voce dell'anziano. Il progresso tecnologico sposta tuttavia l'asse di valore dall'esperienza verso i suoi surrogati: la strategia bellica è sostituita dalla guerra di posizione; l'economia dall'inflazione, l'esperienza fisica dalla fame. La modernità è segnata da un sistema di informazioni "oppressivo" per l'individuo incapace di approcciarsi criticamente al flusso costante di idee, lasciandolo muto. Si veda Benjamin, Walter [1933] "Experience and Poverty" In Jennings, Michael W., Howard Eiland and Gary Smith (eds.) (1999), *Walter Benjamin's Selected Writings. Vol.2 Part 2 (1931-1934).* The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England. (pp. 731-735).

[95] Come ricorda Patrizia Violi, la nozione di trauma elaborata da Freud in riferimento ad un evento che colpisce la vita psichica individuale ha progressivamente allargato i suoi referenti fino ad interessare la società nel suo insieme. La sindrome da stress post-traumatico (PTSD), categoria psichiatrica nata durante gli anni '80 per diagnosticare i disturbi dei soldati americani traumatizzati dalla guerra in Vietnam, si applica oggi ad una platea sempre più vasta che comprende familiari, soccorritori e spettatori televisivi, come nel caso dell'attentato dell'11 settembre. (Violi: 2014, 60)

tentativi di rappresentazione — è aggravata dall'indisponibilità all'ascolto che sottrae spazio all'articolazione della memoria dei testimoni diretti[96]. Naomi Mandel (1999) evidenzia come la produzione della testimonianza non poggi unicamente sul processo di elaborazione attribuito a colui che ha vissuto l'esperienza in prima persona, ma sia il risultato di un'operazione di scambio attraverso un canale aperto che configura la testimonianza come un processo di comprensione mutua. La testimonianza, secondo la critica:

cannot merely be articulated to oneself, it must be understood by someone else (...) Testimony that is incommunicable to a tribunal, that cannot be assimilated by a community or addressed to anyone other than its own mirror-image, reveals what Jean-François Lyotard would call a differand: an irresolvable conflict, an unbearable tension between a past wrong and our present inability — not just to right it, but to write it; not to testify to it but to testify of it; to represent it.

(Mandel: 1999, 360-361)

L'importanza del piano simbolico legato alla testimonianza in quanto racconto dell'esperienza implica la partecipazione di almeno due soggettività nel processo di ricostruzione del passato. Come riporta anche David Bidussa (2009), infatti:

non c'è solo il racconto del testimone: c'è anche quello relativo a quale luogo della mente dell'auditore o del fruitore si vada a collocare quella storia e perché (...) quale percorso quel testo sta facendo dentro di noi.

(Bidussa: 2009, 4-5)

La natura traumatica dell'esperienza mina la de-codifica e ri-codifica mutua alla base della dinamica di socializzazione, rivelando l'inadeguatezza del linguaggio dinanzi ad eventi estremi. Pur avviando un tentativo di condivisione, il contenuto riprodotto è destinato ad apparire sempre insufficiente rispetto all'orrore evocato, esplicitandosi formalmente in ciò che, adottando l'espressione di Mandel, si può definire come "rethoric of the unspeakable" (1999: 371). Le nuove generazioni, collocandosi al centro di uno sforzo di traduzione che ripercorre le tracce della storia familiare, si confrontano perciò con uno sforzo quantomeno duplice. Non si tratta solo di un tentativo di recupero ma di risemantizzazione della memoria, ma anche di ridefinizione delle modalità di trasmissione dell'esperienza a partire da una riconfigurazione della soffitta. Questa, sede di un'operazione di montaggio che assembla i frammenti della memoria traumatica, è il luogo in cui la memoria non solo viene mostrata nella sua natura frammentata e precaria, ma diviene oggetto di una relazione inter-soggettiva, fondando la trasmissione del passato su una risposta etica e politica da parte di un presente che dilata e interconnette tempi, spazi e significati.

---

[96] Alla fine della Seconda Guerra Mondiale, i sopravvissuti allo sterminio nazista non trovarono una società pronta ad accogliere la loro testimonianza. Il testimone dell'orrore non è solo vittima della violenza perpetrata materialmente nei suoi confronti, ma è sottoposto ad una violenza postuma che è contemporaneamente concreta e simbolica. Il rifiuto collettivo di confrontarsi con il passato ha una ripercussione diretta sulla sfera privata dell'individuo, ma anche sulla comunità di cui questi fa parte.

I should so like him to open his memory to mine.
I would give all I possess to be able to follow him on his obscure paths.
Let him speak and I shall listen with my entire being and never mind if I ache for him, for us…
But he does not speak. He does not want to speak. Perhaps he cannot…

Elie Wiesel, *The Fifth Son*. 1985, Knopf Doubleday Publishing Group. (Ebook), p.19.

2.5 La trasmissione intergenerazionale della memoria traumatica: le aporie della postmemoria

Il ricordo di un evento traumatico continua a produrre conseguenze nel presente permanendo nella forma di una memoria latente che si trasmette dalla vecchia alla nuova generazione secondo modalità non strutturate, confuse e inconsce. Gabriel Schwab (2010) considera questo tipo di memorie come "haunting legacies", ricordi che, come spettri, infestano le relazioni intime ostruendo i canali di comunicazione e di condivisione attraverso cui gli individui articolano e negoziano i processi della propria costruzione identitaria. Le storie di violenza, — subita ed esercitata —, permangono come in uno stato di ibernazione. La distanza temporale che separa soggetti e contesti diversi non implica necessariamente una diluizione della violenza ma comporta piuttosto una sua attualizzazione in forme nuove. Il trauma opera subliminalmente alimentando una memoria persistente e silenziosa, trasmessa alla generazione successiva[97] come una "undetected disease" (Schwab: 2010, 3). Le ferite non inscritte nella sfera psichica dell'adulto si rapprendono nelle pieghe del linguaggio, coagulandosi in ciò che Frosh definisce "messaggio enigmatico". La memoria traumatica trasborda ripercuotendosi nella dimensione domestica e nella vita psico-emotiva del bambino a partire da immagini imperscrutabili, la cui decodifica avviene retrospettivamente (Frosh: 2019, 4).

Come evidenzato da Codde (2009): "the children do not inherit their parents' trauma as such, but they are re-traumatized by the malfunction of the parental roles" (Codde: 2009, 62). Il ricordo doloroso è spesso mediato da canali non verbali come il silenzio o il corpo e i suoi gesti, manifestandosi nelle "memorie somatiche" (Schwab,: 2010, 14). Per la seconda e terza generazione il corpo dei testimoni costituisce un terreno di indagine importante. Alla luce della mancanza di

[97] La psicoanalisi mostra la natura paradossale della memoria traumatica. Come mette in evidenza Claudio Neri (1982), l'impossibilità di contornare il trauma dà origine a "ricordi di ciò di cui non si è fatta esperienza (…) questi 'ricordi' acquistano un carattere statico, coattivo e ripetitivo(…). Sottolinea ancora Neri che "le emozioni, specie se ambivalenti, i proto-pensieri, le allucinazioni, hanno infatti bisogno di un supporto ed in assenza di una persona viva che possa sostenerli attirano materiali e si proiettano voracemente in esseri e mondi paralleli" (Neri:1982). In altre parole, la memoria traumatica non codificata si coagula in immagini alternative continuando ad operare a livello inconscio, condizionando la vita intima e affettiva dell'individuo. Spesso involontariamente, i testimoni della violenza rendono la generazione non testimoniale destinataria di un mondo di ricordi traumatici privi della mediazione simbolica in grado di rappresentare l'esperienza. Gli studi di psicoanalisi mostrano inoltre come, in alcuni casi, gli individui entrati in contatto con soggetti traumatizzati possano a loro volta essere vittime di "secondary trauma", evidenziando così che gli effetti del trauma non possano essere circoscritti alla generazione dei testimoni ma si protraggano nel tempo e possano essere appresi soltanto adottando una prospettiva multi-generazionale che implica sempre una relazione tra il piano individuale e quello collettivo. Si veda ad esempio Danieli, Yael (2007). "Assessing trauma across cultures from a multigenerational perspective" In John P. Wilson e Catherine So-kum Tang (eds.) *Cross-cultural assessment of psychological trauma and PTDS*, New York: Springer. (pp. 65-89).

un'articolazione esplicita del ricordo sul piano del linguaggio, gestualità e postura delimitano il campo di osservazione sulle conseguenze del trauma. Come palcoscenico di memorie inespresse il corpo degli adulti diviene oggetto della lettura delle seconde generazioni. Del corpo e dei gesti dei genitori i figli, in particolare, possono rivelarsi "skilled readers":

C*hildren read their parents' unconscious more generally in the embodied language of affects. The second generation thus receives violent histories not only through the actual memories of parents (postmemory) but also though the traces of affect, particularly affect that remains unintegrated and inassimilable.*

(Schwab: 2010, 14)

L'assenza di un racconto sul passato traumatico ha delle conseguenze sulla vita familiare e compromette l'auto-definizione dell'identità collettiva attorno a codici socialmente riconosciuti che consentono di condividere la memoria sul piano del discorso. In riferimento alla memoria traumatica Cathy Caruth (1999) ha evidenziato come quel che continua a perturbare il presente non sia soltanto il ricordo violento ma ciò che di quell'evento non si è riusciti ancora a comprendere (Caruth: 1999, 15). La ferita subita a livello individuale si traduce nell'impossibilità di raccontare agli altri, di aprire cioè il ricordo al contatto con la dimensione relazionale, impedendo la costruzione della memoria in quanto centro attorno a cui si articola il legame tra il soggetto e la società nel suo complesso.

La frattura nella struttura di produzione di senso originata dalla violenza si manifesta nell'impossibilità di integrare esplicitamente il ricordo in un immaginario e tradurre il passato a partire da un momento presente, ovvero nella difficoltà di oggettivare l'esperienza ricorrendo ad un un linguaggio simbolico che pone in dialogo tempi e contesti distanti. La vittima traumatizzata permane così nella condizione di "superstite" che non adempie al ruolo di testimone perché incapace di elaborare una rappresentazione riferita agli eventi. La memoria traumatica legata al passato "non-assimilabile" impone perciò di ripensare ai processi di condivisione del passato alla luce di una riformulazione della testimonianza in quanto momento fondato su una ferita insanabile, visibile in particolare sul piano del linguaggio.

Seguendo Agamben (1998), possiamo dire che il trauma compromette non solo la possibilità di raccontare l'esperienza — individuale e collettiva — , ma solleva una questione relativa ai limiti della presa di parola in quanto espressione di una responsabilità etica, sollevando una serie di contraddizioni. Testimoniare un'esperienza estrema come quella del genocidio nazista implica infatti poter inserire il trauma in una griglia concettuale in grado di produrre significato attorno ad un evento che trascende la capacità di comprendere perché moralmente ingiustificabile. Il problema non è strettamente linguistico, non consiste infatti solo nel riuscire ad attribuire senso ad un evento che eccede qualsiasi principio logico —, ma impone con forza una questione etica, dal momento che esige l'individuazione di un codice di comunicazione capace di stabilire un contratto sociale attorno alla memoria riferita ad un passato esecrabile. Alla luce dell'inadeguatezza della parola, citando Beneduce (2014), "la questione non è tanto, o non soltanto, che cosa ricordare o dimenticare quanto piuttosto, *come* ricordare e *come* dimenticare" (2014: 3774, corsivo mio).

Seguendo la riflessione di Feldman e Laub (1992), la violenza nazista non si è limitata ad uno sterminio fisico delle vittime, ma ha sottratto loro la capacità di fare affidamento su un sistema di riferimento attorno al soggetto che, de-umanizzato, viene convinto dell'incomunicabilità della propria condizione[98]. Ciò significa che, anche a fronte della sopravvivenza fisica delle vittime, fenomeni segnati da una violenza estrema come la Shoah difatti non producano testimoni (1992: 80). Se, come sostiene Agamben (1998) riprendendo la riflessione di Levi, la "vera" testimonianza è quella associata a coloro che non sono sopravvissuti allo sterminio, i morti, insieme a quella dei "musulmani", — vivi ma incapaci di parlare e dunque già morti, anch'essi parte della schiera dei "sommersi"o testimoni "integrali" —, allora la comunicabilità dell'esperienza attraverso il racconto è possibile solo a partire da un luogo di non-articolazione, dove la testimonianza si costruisce attorno all'aporia della rappresentazione, cioè sull'impossibilità della testimonianza stessa. La condizione del testimone di eventi estremi conduce così ad una riformulazione dell'idea stessa di testimonianza. In virtù della natura precaria del linguaggio — associata al carattere finito del soggetto — questa, nelle parole di David Bidussa, non è mai una ricostruzione completa ma riflette la "percezione da parte del testimone dell'incompletezza e della parzialità di ciò che rievoca" (2009, 24).

Riflettere sulla condizione del testimone significa per Agamben confrontarsi con l'impossibilità di poter dire del soggetto. La costruzione della testimonianza avviene nel necessario scarto che attesta il processo di (ri)-affermazione dell'Io come risultato di una de-soggettivazione alla base di ogni nuova soggettivazione. L'Io è costituito non come un'entità esterna ma in quanto manifestazione di un'istanza discorsiva che si articola nel disfacimento e rifacimento costante della coscienza. La testimonianza, seguendo sempre Agamben:

garantisce non della verità fattuale dell'enunciato custodito nell'archivio, ma della sua inarchiviabilità, della sua esteriorità rispetto all'archivio — del suo necessario sfuggire — in quanto esistenza di una lingua — tanto alla memoria che all'oblio. Per questo, — poiché si dà testimonianza solo dove si è dato l'impossibilità di dire vi è un testimone solo dove vi è stata una desoggettivazione. Il musulmano è veramente il testimone integrale, per questo non è possibile recidere il musulmano dal superstite.

(Agamben: 1998, 147)

L'impossibilità di testimoniare di chi non è sopravvissuto e del *musulmano* — il morto-vivente che ha perso la lingua — non è concepita meramente come un limite ma si trasforma nella base su cui poggia la testimonianza del superstite, ossia la consapevolezza di una irrimediabile lacuna a partire da cui il racconto del trauma si costruisce come attestazione di un'insufficienza. Così, il legame tra

[98] La biopolitica nazista è, come mostra Roberto Esposito, espressione di una tanatopolitica che protegge la vita "allargando progressivamente il cerchio della morte", dando così origine ad un mondo in cui la distruzione dell'altro è necessaria al mantenimento del dispositivo di immunizzazione che preserva l'Io. Una realtà concreta e filosofica dove, seguendo Laub e Feldman: "the very imagination of the other was no longer possible. There was no longer an other to which one could say "Thou" in the hope of being heard, of being recognised as a subject, of being answered. [The Holocaust] extinguished philosophically the very possibility of address, the possibility of appealing, or to turning to another. But when one cannot turn to a "you" one cannot say "thou" to oneself. The Holocaust created in this way a world in which one could not bear witness to oneself. (Feldamn e Laub, *Testimony. The crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. New York and London: Routledge, 1992, pp.78-82; Roberto Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Vol.1. Milano: Mimesis, p.121)

il superstite — chi testimonia per il musulmano — e il testimone indiretto, ovvero colui che ascolta il racconto del superstite —, si fonda sull'assunzione dell'aporia inerente alla testimonianza rispetto alla morte, il poter dire del linguaggio. Il superstite non può sostituirsi al musulmano, ma parla *a causa* dell'incapacità di raccontare attribuita ai morti. Allo stesso tempo, la testimonianza indiretta non riflette una semplice replica — che implicherebbe sanzionare l'identità tra la generazione non esperienziale con quella dei testimoni oculari — ma elaborarsi sempre come interpretazione del dato parziale fornito dalla prospettiva del sopravvissuto.

L'esperienza con cui si confronta la generazione non testimoniale è dunque doppiamente problematica. Non solo il passato riflette un vuoto originato da una violenza che sottrae la voce al soggetto, impedendo alla vittima di parlare ma, attraverso il superstite, la violenza continua a manifestarsi come ostacolo all'oggettivazione dell'esperienza. Il passato si manifesta al presente solo a partire da insufficienze, veicolato da elementi residuali, tracce scarse, registrate da un linguaggio troncato. Ciò impedisce alla memoria di costruirsi come processo di comprensione dell'esperienza e, evidentemente, non consente alla ferita di trasformarsi in un oggetto codificato e trasmissibile attraverso il linguaggio. Il trauma compromette l'uso della parola come principale strumento per la costruzione e la condivisione di senso, impedendo alle ferite di rimarginarsi.

Il perdurare della lacerazione, sottolinea Gabriel Gatti (2010), esprime una dissociazione tra parola ed esperienza che è causa di ciò che il critico argentino definisce come "catástrofe da linguagem", una tragedia doppia. Gatti, che si concentra sul contesto drammatico delle dittature latino-americane, specie quello argentino, mette in evidenza come il trauma non comprometta solo il vincolo tra i fatti e la loro traduzione discorsiva ma comporti un'incorporazione della disgiunzione nella produzione stessa delle rappresentazioni, traducendo una "ambivalenza fatta norma" che, diventando strutturale, naturalizza la violenza e trasforma lo stato di eccezione in regola (Gatti: 2010, 58).

L'occultamento sistematico dei corpi dei dissidenti politici o *desaparecimento forçado* perpetrato dallo stato ai danni dei suoi cittadini, non rappresenta un'irregolarità, ma un'eccezione istituzionalizzata, non una barbarie, ma una "modernidade exacerbada" (2010: 65) a partire da cui il corpo torturato e/o occultato è, come il musulmano del campo, quello di un individuo incapace di testimoniare, trasformato in un "sujeito impossível de registrar no repertório da experiência estruturada"(67). Il *desaparecimento* produce infatti una nuova condizione di esistenza che impone un ostacolo ai tentativi di denuncia, ponendo l'individuo in un limbo permanente tra la vita e la morte, una condizione intermedia che si ripercuote sul presente, su coloro intenzionati a denunciare seguendo le tracce residuali di una memoria associata ad un soggetto cancellato. La scomparsa del corpo corrisponde ad una distruzione della memoria che destina qualsiasi testimonianza all'impossibilità di ricucire la scissione tra la verità storica e la sua traduzione sul piano simbolico. Quando il corpo è distrutto, irrecuperabile, sanare la catastrofe prodotta dal *desaparecimento* della vittima vuol dire pertanto poter costruire la testimonianza attraverso una ri-associazione del "pacto entre palavras e nomes, e coisas e corpos".

L'esperienza-limite del *desaparecido* consente di ragionare sulla condizione del testimone traumatizzato in quanto soggettività compromessa, incapace di produrre un racconto e suggerisce

una dislocazione della riflessione verso il difficile compito affidato al presente della nuova generazione. La violenza, registrata solo a partire dal paradosso della sua non-inscrivibilità, implica infatti la necessità di stabilire nuove basi per la costruzione del discorso di denuncia. L'affidabilità della rappresentazione non può poggiare solamente sulla sua adesione ai fatti ma incorporare il dramma della loro ricostruzione parziale il "desespero de não poder contar, de não ter palavras" all'origine della lacuna (Gatti: 2010, 75). Il dramma della testimonianza riferita ad un evento traumatico consiste nel confrontare il problema per cui ad essere sottoposto a giudizio non è solo il testimone ma anche, come evidenziano Feldman e Laub, il linguaggio stesso (1992, 5). Pertanto, citando Beneduce (2014), dinanzi al "disfacimento della parola" (2836), la testimonianza possibile è quella che, riconoscendo la propria insufficienza, assume la rielaborazione come principale strumento di attestazione della perdita, del vuoto, fondando uno spazio narrativo che si (ri)costruisce costantemente sul paradosso di una presenza-assenza catturata solo dalle maglie di un racconto articolato come "tessitura lacerante" (2946).

Detto altrimenti, riprendendo Caruth (1996), la lettura della storia attraverso i suoi traumi situa la prospettiva aldilà del discorso strettamente referenziale per osservare gli effetti provocati da eventi estremi che sfuggono ai modelli di linearità cronologica (32), comportando una dislocazione del processo di apprensione dell'esperienza sul piano indiretto della rappresentazione simbolica. Laddove la violenza perturba i modelli di comprensione del passato, è il piano letterario ad assumere un ruolo fondamentale. Per Caruth, la letteratura, come la psicoanalisi, è interessata alla relazione complessa stabilita "between knowing and not knowing" (11). Il ricordo del trauma è ricorsivo e inaspettato, dunque la sua codificazione simbolica crea lo spazio di un'anticipazione che permette al presente di sfuggire alla ripetizione, interrompendo ciò che la critica definisce come la "inescapability of its belated impact"(16).

Il contesto contemporaneo, tuttavia, segnato dal passaggio da una memoria oculare del sopravvissuto a quella del "testimone di seconda mano" comporta una transizione verso forme sempre più mediate del passato traumatico, complicando il vasto universo concettuale riferito alla memoria. Questa viene sempre più definita non per il tramite dell'esperienza direttamente vissuta ma alla luce di uno sforzo di rappresentazione basato su resti e lacune con cui la nuova generazione deve confrontarsi. La memoria, di per sé sempre frutto di una rielaborazione dell'esperienza che avviene a posteriori, si coagula attorno ad una rappresentazione mediata da un soggetto nuovo e problematico definito con il termine di "postmemoria".

Il concetto di "postmemoria" è controverso e ancora dibattuto. La sua diffusione, a partire dalla formulazione in ambito culturale proposta da Marianne Hirsch (1996, 2012), segnala l'urgenza di ripensare ai modi con cui il presente si confronta con il passato controverso in ragione della scomparsa progressiva dei suoi testimoni diretti. Alloa et alii (2015) riconoscono la categoria come espressione di un "movimento generazionale" (Alloa, et alii: 2015, 2) che rispecchia storie e contesti molto diversi segnati dal passaggio paradigmatico dalla fine dell' "era del testimone" inaugurata negli anni Sessanta, (Wieviorka: 2006) e l'inizio di una nuova fase, associata all'esperienza di individui definiti in quanto esponenti della "seconda" e/o "terza generazione o "era della postmemoria" (Bidussa: 2009). Problematicamente, tale nomenclatura segue una cronologia

lineare riflettendo il ricambio generazionale, ma non sempre tiene conto del carattere poroso della memoria, la cui costruzione è vincolata a cornici relazionali in cui esperienze di vita complesse si compenetrano e talvolta confondono rendendo difficile una distinzione netta tra tempi e generazioni.

La postmemoria non risolve le aporie della testimonianza, semmai ne acutizza le contraddizioni, restituendo un concetto dai contorni sfumati, la cui essenza precaria si evince già sul piano della definizione formale. Dal momento che tutta la memoria si costruisce in realtà sempre come una rielaborazione postuma dell'esperienza, l'uso del prefisso "post" complica anziché definire la "post-memoria" come distinta dalla "memoria", rinviando alla necessità di un supplemento esplicativo. Funzionando in senso più retorico che funzionale, la post-memoria registra ciò che per Beatriz Sarlo (2007) identifica come un gesto teorico eccessivo (Sarlo: 2007, 95). La prospettiva della critica argentina è perentoria rispetto alla possibilità della post-memoria di distinguersi dalla memoria *tout court*, poiché il passato è sempre e indistintamente frutto di una costruzione operata a partire dalla prospettiva vicaria del presente (2007, 113). Alla luce di una rivalutazione critica del soggetto come principale mediatore dell'esperienza, inoltre, Sarlo mette in evidenza come la connessione tra corpo e voce renda l'esperienza diretta un fattore imprescindibile per la produzione della testimonianza, impedendo alla nuova generazione di farsi garante di una memoria riferita ad un passato non direttamente vissuto:

A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência. (...) Quando a narração se separa do corpo, a experiência se separa do seu sentido.

(Sarlo: 2007, 24-27)

A livello morfologico, dunque, il prefisso "post" sembra limitarsi a registrare l'inevitabile scarto dovuto al passaggio generazionale risultando ridondante. Tuttavia, come per altri contesti, esso segnala il problema legato alla permanenza di una differenza difficile da teorizzare — citando Stuart Hall (1996) — che non indica un superamento del passato, ma il fallimento nella codificazione di un'esperienza complessa che lascia irrisolto il processo di elaborazione della memoria. Strettamente vincolata al concetto di testimonianza e alla costellazione critica che ha per oggetto il passato, la post-memoria riflette al contempo un momento specifico, il tentativo da parte del presente di rileggere una memoria impropria mentre prova ad emanciparsi dalle narrative consolidate sull'esperienza. Segnalando molto più che la traiettoria cronologica tracciata dal ricambio generazionale, la post-memoria, è per Frosh (2019) "a different way of being in the world, in which what is perceived first is the realisation of something lurking, a threat or loss or deep injury"(10). La generazione non testimoniale, che si confronta con i vuoti della narrazione storica ma soprattutto di quella simbolica, è mossa dalla volontà di colmare le lacune di senso originate da esperienze di violenza e dai suoi effetti come la guerra, la tortura, l'esilio, la schiavitù, il passato coloniale. Costruisce una rappresentazione nuova del passato alla luce di un'esperienza di contatto con le assenze e i silenzi, trasformati in spazi di critica. Il rapporto stabilito con la memoria traumatica non si basa sulla condivisione del ricordo ma, seguendo Hirsch (2012), avrebbe origine

da un'assenza trasformata in luogo di interrogazione. Questa si articola a partire da un investimento immaginativo (*imaginative investment*) che associa la categoria non ad una condizione già data ma ad un lavoro, uno sforzo che trova legittimità dentro un orizzonte creativo:

Postmemory characterises the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their births, whose own belated stories are evacuated by the stories oof the previous generation, shaped by traumatic events that can be neither fully understood nor re-created (ivi).

(Hirsch: 2012, 659)

Le lacune rinviano ad un problema di rappresentazione, campo su cui operano la letteratura e l'arte più in generale. Per esempio, l'interesse contemporaneo che in Portogallo, come in altre realtà, investe il passato coloniale e le eredità del colonialismo, alimenta oggi la riflessione sulla memoria e sul ruolo delle nuove generazioni rispetto ai processi di conservazione, interrogazione e riformulazione del passato traumatico attraverso il linguaggio simbolico. Il progetto *Memoirs. Filhos de Império e Pós-memórias europeias,* promosso dal Centro de Estudos Sociais dell'Universidade di Coimbra è un esempio recente dell'attività di mappatura, analisi e archiviazione della produzione di artisti appartenenti ad una generazione che interroga il passato coloniale definendosi eredi di un'esperienza familiare legata alla storia coloniale portoghese, belga e francese[99].

In *The Generation of Postmemory* (2012) Hirsch pone enfasi sulla post-memoria non come posizione identitaria ma in quanto specifica "struttura di trasmissione inter-generazionale radicata in forme multiple di mediazione" (2012: 35). In risposta alla frattura nel processo di trasmissione dell'esperienza provocata da eventi traumatici, la post-memoria corrisponde ad un tentativo di registrare la ferita e di restituire corpo alla relazione intergenerazionale manomessa dalla violenza (2012: 32). Quando memoria traumatica è imposta e "domina" la costruzione identitaria del presente occupando interamente lo spazio dell'auto-rappresentazione, l'immaginazione diviene uno strumento fondamentale, con cui la generazione non testimoniale prova ad attribuire nuovo senso ad un'esperienza insondabile emancipandosi dalla presenza opprimente di una memoria inespressa ma pervasiva. Seguendo Codde, la nuova generazione contribuisce a tramutare la condizione psicopatologica originata dal trauma verso un piano dell'elaborazione creativa, proponendo una "risposta salutare" del presente (2009, 64) rispetto alle lacune di senso originate dal passato. Il lavoro della post-memoria (*postmemorial work)* consiste in un'opera di interrogazione e rielaborazione che supplisce alla mancata o incompleta inscrizione del ricordo da parte del superstite. A partire da un'attività di ascolto e di traduzione essa dà origine ad un tentativo di ricomposizione dell'immagine frammentaria del passato, una memoria sostitutiva che parzialmente supplisce all'assenza di testimonianza.

La configurazione della postmemoria come attività di restituzione di un'immagine possibile

[99] Uno dei prodotti più recenti dell'esteso lavoro è la base di dati digitali che raccoglie le opere di circa 400 artisti, suddivise per cinque aree tematiche (arti visive, letteratura, cinema, musica e arti performative) e accompagnate da riferimenti bibliografici. L'archivio digitale è consultabile al seguente indirizzo: https://reimaginaraeuropa.ces.uc.pt/inweb/paginaEntrada.aspx?Lang=PO&f=artistasObras

del passato è controversa. Oltre a mantenere aperto il problema della titolarità di una memoria legata ad un'esperienza non direttamente vissuta, rende il passato non solo oggetto di una volontà di restituzione impossibile, ma può trasformarlo anche in fonte di nostalgie problematiche. La riconfigurazione delle memorie espone il passato ad un uso ideologico alimentando, talvolta inconsapevolmente, idealizzazioni problematiche. Un esempio dei pericoli connaturati alla rielaborazione artistica del passato è rappresentato dal lungo-metraggio del regista Manuel Gomes. *Tabu* (2012) riflette un tentativo di rendere visibile gli effetti del colonialismo portoghese in Africa raccontando del rapporto che Aurora, una donna ormai anziana, stabilisce con il ricordo di un amore giovanile ed di un'esperienza vissuta in una *fazenda* di sua proprietà nel Mozambico coloniale. Benché il film denunci il problema di un mancato confronto del presente con i propri fantasmi (la vita di Aurora tormentata da un'irrequietezza mentale ed emotiva che si manifesta sopratutto nel rapporto conflittuale con la domestica nera e con la relazione difficile che intrattiene con la figlia), la ricostruzione del passato è realizzata a partire da una narrazione ambigua, benché esteticamente piacevole, riferita al paesaggio africano e alla quotidianità scandita da feste e da momenti convivali. Il tema dell'amore è sovrapposto al tema della guerra coloniale e, insieme al ricorso al bianco e nero, rischia di edulcorare la violenza della relazione coloniale, a vantaggio di una narrazione costruita sul fascino del tabù piuttosto che sulla sua denuncia esplicita[100].

La post-memoria è una categoria radicata su una crisi doppia. Al tema della rappresentazione di un passato "inimmaginabile" si affianca quello legato alla natura stessa della testimonianza in quanto espressione di un'esperienza soggettiva e intransitiva. Su un piano concettuale, non sembra quindi introdurre un elemento di novità rispetto alle modalità con cui il presente si relaziona al passato problematico. Seguendo Kathy Bherendt (2013), l'identificazione della post-memoria con l'esperienza delle generazioni non testimoniali è fin troppo generica, ed espone il ricordo a forme di appropriazioni contro-producenti che possono dar vita a "memorie fraudolente" (Bherendt: 2013, 56).

È pertanto necessario qualificare la postmemoria aldilà di una linearità cronologica e familiare, ma a partire dalla rottura con un'idea di passività da parte della nuova generazione dinanzi al passato. La seconda generazione rappresenta una nuova soggettività, plasmata da un'esperienza impropria, ma non per questo si configura essenzialmente come "recipiente" di memorie controverse. Essa è sempre responsabile della loro riconfigurazione. Il carattere distintivo della post-memoria non sarebbe da rintracciare tanto nel ruolo vicario che la nuova generazione assume all'interno del processo di ricezione del passato, quanto piuttosto nell'enfasi che la categoria consente di porre sul piano etico, alla luce del quale la testimonianza non si costruisce come riproduzione del racconto ma come ri-lettura partecipata che esplicita i criteri interpretativi riferiti al passato. Il passato non soltanto oggetto di un'attività di scambio, costante e inesauribile, tra generazioni diverse, ma anche spazio di auto-critica a partire da cui il presente mette in discussione i processi di fruizione e riconfigurazione.

---

[100] Per un approfondimento sul tema della nostalgia coloniale in *Tabu* (2012) si faccia riferimento al saggio di Paulo de Medeiros (2016). "Post-imperial nostalgia and Manuel Gomes's Tabu" Interventions, Vol.18, n°2, Routledge, (pp. 203-216).

In *Esse cabelo* (2015), per esempio, romanzo d'esordio della scrittrice afro-portoghese Djaimilia Pereira de Almeida, la denuncia del razzismo strutturale come eredità del colonialismo si costruisce a partire dalla valorizzazione di un'identità interstiziale, risultato di un'esperienza familiare costruita tra l'Africa coloniale e il Portogallo post-coloniale. La post-memoria della protagonista, una giovane afro-portoghese di nome Mila, si costruisce da una parte, nel contatto con le immagini che ritraggono la vita spensierata della famiglia paterna in Mozambico, come nel caso del filmato che mostra i nonni portoghesi, bianchi, in una piscina pubblica "em que não se vê negro nenhum" (104); dall'altra nel contatto con un passato africano che si manifesta nel suo aspetto, specie nei suoi capelli crespi. Il tentativo di trovare un senso alla propria identità alla luce di un processo di denuncia della violenza coloniale, è sintetizzato nell'episodio in cui Mila si appropria del famoso scatto che ritrae Elizabeth Eckford a Little Rock nel 1957, durante una marcia solitaria in cui la giovane afroamericana sfidava una folla di bianchi esponenti del movimento conservatore contrario alla presenza dei neri nelle scuole. Significativamente, Mila non si identifica soltanto con la figura di Eckford, divenuta icona della lotta dei diritti civili dei neri, ma anche con i poliziotti e i manifestanti bianchi.

A minha alma é a figura enganadoramente implacável de Elizabeth Eckford em primeiro plano e o ódio implacável da multidão à sua passagem no plano de trás. (...) Sou os guardas ao fundo policiando-me com distância. Sou os curiosos que vão atrás para se divertirem um pouco. É o retrato de uma autoperseguição e da tentativa diária de lhe ser indiferente.

(Almeida: 2015, 60)

Il gesto (una "radiografia da alma") traduce un'operazione di auto-critica che introduce nella denuncia del razzismo un coinvolgimento intimo nel mantenimento del paradigma razzista, confermato dal rifiuto iniziale per i capelli afro, sottoposti ad ogni genere di trattamento, traducendo così un'operazione di politicizzazione dell'esperienza individuale della propria posizione rispetto all'eredità familiare.

Dori Laub (1992) mostra come, dinanzi al trauma, la capacità di osservazione e registrazione del soggetto entrino in uno stato di sospensione e malfunzionamento. Affinché la capacità di testimoniare sia recuperata, la vittima traumatizzata necessita sempre di una controparte che occupi una posizione di ascolto. La testimonianza si fonda sempre su un'interazione tra il testimone oculare e il suo ascoltatore. Prima che gli eventi vengano articolati in forma di racconto e in presenza di un pubblico, il passato non è che una lacuna, un "documento non ancora registrato" (1992: 57). Continuando con Laub: "the testimony to the trauma thus includes its hearer, who is, so to speak, the blank screen on which the event comes to be inscribed for the first time" (*ivi*).

In *Estranha Guerra de Uso Comum* (2016), romanzo di Paulo Faria, le domande del protagonista, Carlos che, come l'autore, è anche lui figlio di un ex-combattente nella guerra coloniale, innescano i processi di rievocazione negli ex-combattenti. Come rivela a Carlos uno degli ex-militari, i ricordi sopiti, hanno bisogno di un interlocutore perché si compia la rappresentazione:

A gente vai-se esquecendo, mas quando alguém puxa pela nossa memória como o Carlos está agora a fazer, com essas perguntas todas, a gente vai atrás daquilo, uma coisa vai atrás da outra e parece que vemos tudo à nossa frente outra vez.

(Faria: 2016, 9)

La scomparsa progressiva delle voci testimoniali modifica la condizione dell'ascoltatore e le modalità della fruizione dell'esperienza passata. Questi deve fare affidamento su nuove forme di mediazione, diventando veicolo del racconto a cui è stato esposto e alla cui costruzione non partecipa soltanto come "blank screen" ma come soggettività trasformata in un terreno conflittuale di significati. Tuttavia, la continuità della memoria non viene garantita dalla ripetizione pedissequa del racconto. Ciò comporterebbe non solo simulare un'identità impossibile tra due soggetti — la vecchia e la nuova generazione — ma anche negare il potere trasformativo che investe le parti coinvolte nell'interazione. Al venir meno delle voci dei testimoni diretti la post-memoria deve fare affidamento sulla propria capacità di interrogare i documenti che, nell'odierna cultura visuale, significa soprattutto coltivare una capacità di osservazione niente affatto scontata o priva di problemi.

2.6 La postmemoria e la costruzione della testimonianza attraverso la fotografia. Alcune considerazioni critiche.

Nel contesto contemporaneo l'elaborazione della testimonianza legata al passato traumatico si associa alla fruizione di immagini. Seguendo Vecchi (2021), la riflessione sulla categoria della post-memoria certifica un cambiamento nei processi di rappresentazione e di costruzione della memoria, concorrendo a dislocare il processo di fruizione e condivisione del passato dalla dimensione dell'ascolto verso il piano estetico-visivo. La seconda o terza generazione assume progressivamente una responsabilità legata alla vista, incarnando un transito paradigmatico verso una possibilità di re-citazione della memoria a partire dall'operazione preliminare di osservazione delle immagini in quanto principali mediatrici del passato. L'immagine, oggetto semiotico ma non mimetico, orienta il rapporto con il passato funzionando come base a partire da cui la narrazione del testimone interagisce con gli interrogativi di chi ascolta, sottendendo la costruzione della visione da parte della generazione non esperienziale come atto interpretativo:

Se é difícil distinguir uma idade da "pós-memória", provavelmente a nossa, esta occorrerà num trânsito (em curso) de uma responsabilidade de escuta (da voz, da palavra, da testemunha) para um outro tipo de responsabilidade: a responsabilidade do olhar. (...) de interpretar uma obra em que emergem os resíduos negociados afetivamente do passado. É assim que podemos definir a especialização da memória que chamamos — por convenção, moda, hábito, e não sem limites, "pós-memória".

(Vecchi: 2021, 6)

Il ruolo di mediazione delle immagini comporta un rischio connaturato alla post-memoria, ossia quello di un'immedesimazione del nuovo fruitore delle fotografie con ciò che le immagini raffigurano. Nel già citato romanzo di Paulo Faria (2016), la necessità di Carlos di interrogare il passato del padre legato la guerra coloniale in Africa, lo porta ad esporsi continuamente alle fotografie associate a quel periodo, stabilendo con esse un rapporto quasi maniacale. Sovrapponendo se stesso a ciò che osserva, ("como se eu próprio tivesse estado naquele lugar" 2016: 27), anche il processo di fruizione delle fotografie in quanto mediatrici dell'esperienza mostra un rischio di arbitrarietà interpretativa:

Senti que via naquelas imagens coisas que tu próprio nunca tinha visto (...) que começava a saber mais do que tu.

(Faria: 2016, 34)

In un'ottica di valorizzazione del ruolo associato alla vista, può essere utile considerare la riflessione rispetto all'etimologia che accomuna la parola "testimone" a quella di "sopravvissuto", recuperando il senso riferito al termine "superstitio", o dono della "seconda vista". Come è noto, una delle varianti di *superstes* o *super-testes,* termine latino da cui deriva la parola "superstite", si lega proficuamente a *testes*, da cui "testimone" trae origine. Riprendendo Benveniste, Beneduce (2014) segue la genealogia doppia del termine "testimone" legata a entrambe le parole latine, *superstes* e *testis*. Il testimone è un superstite, ossia colui che è sopravvissuto ad un evento

catastrofico. La parola *superstes,* aggettivo del verbo *superstare,* ovvero "sussistere al di là", "attraversare un evento catastrofico" ma anche "tenersi sulla cosa stessa" o *stat super*, significa assistere, essere presente, testimoniare (Benveniste: 2001, 494 apud Beneduce: 2014, 2515). La testimonianza è in questo senso vincolata ad una presenza effettiva del soggetto, al suo coinvolgimento diretto nell'esperienza che poi racconta. Significativamente, Beneduce si sofferma anche su un'altra variante di *superstes*, e cioè *superstitious,* aggettivo che attribuisce al testimone-superstite il dono della *superstitio*, ossia la "capacità di divinazione".

Anziché essere orientata verso il futuro, tale capacità è rivolta al passato, corrispondendo ad una "seconda vista che permette di conoscere il passato *come se* fossimo stati presenti, *superstes*" (Benveniste: 2001, 495, corsivo mio). Il "come se" della "seconda vista" del testimone in quanto *superstitious* sembra alludere alla costruzione della testimonianza come momento che prescinde dalla referenzialità associata alla visione diretta del testimone oculare apponendo una mediazione, un'operazione indiretta tradotta nel "come se". Questo elemento accomuna la "seconda vista" al ruolo de *testis*, da *tertis*, ovvero il testimone come "terza parte" implicata in un affare che coinvolge inizialmente due soggetti.

Nel suo lavoro dedicato ai figli di sopravvissuti alla Shoah, Raffaella Di Castro (2008) analizza gli effetti della memoria traumatica nell'inconscio della terza generazione, tracciandone le manifestazioni a partire dal piano del linguaggio. Uno dei tratti che caratterizza la terza generazione è proprio il ricorso alla similitudine in quanto elemento che le consente di approssimarsi alla memoria del non-provato pur mantenendo una distanza. Dietro il "come se" della terza generazione, nelle parole di Di Castro si cela il rapporto paradossale con la memoria traumatica familiare, l'espressione del tentativo di "misurare la frustrazione dovuta allo scarto identitario" ma anche la volontà di sanare la lacuna attraverso una risposta creativa (Di Castro: 2008, 163). Il "come se" dei testimoni del non-provato sostituisce la testimonianza oculare con una "seconda vista" simbolica ma essenziale, poiché traduce quella che l'autrice definisce "l'immagine condizione della possibilità di rappresentare — immaginare e pensare lo straordinario all'interno dell'ordinario" (153).

Seguendo questa linea, si potrebbe dire che la post-memoria, non potendo produrre una testimonianza diretta, elabora il proprio discorso a partire da uno spazio di separazione, una distanza prospettica mediata dal canale visuale, una "seconda vista", uno iato che non è soltanto letterale ma simbolico. Tale scarto facilita l'approccio anti-mimetico riferito da Leys (2010). Mentre il racconto della vittima traumatizzata risponde ad un modello di mimesi che ripete compulsivamente e attualizza il trauma — il processo di *acting out* di cui parla La Capra —, il processo imitativo del modello anti-mimetico è rappresentativo dell'esperienza rispetto a cui il soggetto diviene spettatore, producendo testimonianza a partire da uno spazio di differenza (Leys: 2010, 658) che consentirebbe alla nuova generazione di concentrare la propria attenzione non solo sulla memoria in quanto espressione dell'esperienza del superstite, ma sul passato veicolato e oggettivato da resti che richiedono uno sforzo interpretativo o *working through* (La Capra: 2014).

Seguendo ancora la linea proposta di Vecchi per un "riarmo concettuale" (2021: 5) della categoria di postmemoria, questa segnala uno *shift* paradigmatico oltre che generazionale, inquadrato come passaggio dalla condizione soggettiva dei sopravvissuti al lavoro di oggettivazione

del passato da parte della nuova generazione, costruito sull'atto interpretativo di ciò che resta del passato, di ciò che dell'esperienza avanza, ossia, delle "sopravvivenze". La fruizione della memoria a partire dal contatto con testimonianze residuali veicolate da tracce, — accessi diretti al passato che già prescindono dalla voce del testimone, come fotografie e oggetti spesso legati allo spazio domestico —, assume la vista come canale principale in cui il lavoro di recupero e rielaborazione del discorso testimoniale si combina con una dinamica interpretativa e critica che elegge le immagini a principali oggetti di interrogazione:

O que prevalece é sempre uma abordagem discursiva (crítica, no caso das imagens que, como sabemos, não são um objeto mimético (...), como se a atenção meta-mnésica, de reflexão sobre a memória, acompanhasse e se misturasse com a recolha das memórias.

(Vecchi: 2021, 6)

Il riferimento all'immagine proposto attesta il ruolo fondamentale ma non privo di limiti svolto da queste ultime nel veicolare frammenti del passato traumatico che si presenta allo sguardo del presente ponendolo dinanzi ad una domanda etica e "davanti al dolore degli altri", per citare Sontag (2003). Il ricorso alle immagini, in particolare a quelle fotografiche, consente di innescare il discorso di memoria garantendo il futuro del passato a rischio attorno ad un'attività di interpretazione visuale che accompagna la costruzione della testimonianza come pratica non meramente linguistica ma discorsiva e performativa (Feldman e Laub: 1992). Benché consentano un accesso diretto al passato, le fotografie non rappresentano un oggetto trasparente ma costituiscono frammenti che necessitano sempre di un supplemento discorsivo affinché possano funzionare come base del processo — conflittuale e non lineare —, di produzione e condivisione di significato relativo ad un'esperienza indicibile e non rappresentabile come quella traumatica.

L'interpretazione delle immagini legate ad un passato controverso permette di semiotizzare la memoria traumatica, sopperendo al racconto di cui la generazione dei testimoni risultava incapace[101] e di portare alla luce, senza ripetere, il dolore e la violenza. Le immagini consentono di stabilire un legame, flebile e precario, con il passato sull'orlo dell'oblio. Tuttavia, se prive di un gesto interpretativo, da sole non sono sufficienti affinché si dia il processo di trasmissione. La fotografia in quanto supporto concreto in cui la realtà passata viene ritratta, è intesa piuttosto come un frammento su cui la postmemoria elabora un'indagine interpretativa e didascalica senza la quale le immagini risulterebbero prive di significato. Attraverso l'interpretazione delle fotografie la postmemoria non ricompone l'esperienza ma attribuisce un significato al passato traumatico rendendolo spazio di interrogazione condivisa. Nelle parole di Vecchi, l'impasse della trasmissione della memoria traumatica, non più subito, viene simbolizzato dalla e per la nuova generazione a

[101] Come sottolinea Patrizia Violi, 'non vi è, per il soggetto traumatizzato, la possibilità di "semiotizzare" l'esperienza, trasformandola in racconto e dotandola di un senso, e nemmeno di ricordare il trauma sotto forma di memoria semantica. Il trauma può solo ripetersi senza fine nella forma di un agito, un *acting out* che non "rappresenta" un contenuto ma semplicemente se stesso, la struttura stessa dell'evento. (…) Il trauma non arriva mai a significarsi, ma ritorna sulla scena identico a se stesso, si ri-presenta piuttosto che rappresentarsi. Le vittime stesse non sarebbero in grado di rappresentare la loro esperienza ma solo di ri-attualizzarla all'infinito in forma performativa: del trauma in altri termini non si dà significato ma solo ripetizione letterale (2014: 69,70).

partire da una "pedagogia della rielaborazione della storia come trauma", una (post)memoria che non riduce i ricordi alla dimensione intima ma diventa il presupposto per articolare una narrativa proiettata politicamente nello spazio pubblico (2021: 10). Dinanzi alla scomparsa — violenta e non — del corpo del testimone, la postmemoria, in quanto espressione di una responsabilità etica riferita ai traumi del passato, sana "la perdita di fiducia nella parola" riferita da Beneduce (2014: 2946) transitando per il campo campo visuale. Essa non rinuncia al discorso ma lo riformula come strumento precario e necessario per l'interpretazione dei silenzi associati alle fotografie.

Ciò comporta un ampliamento del discorso sulla postmemoria come espressione di una dimensione emotiva e affettiva — da cui generalmente si origina la prima risposta della nuova generazione — verso un piano etico-sociale in cui l'azione del presente è orientata dalla responsabilità non solo in riferimento ad una "preservazione" della memoria preceduta dal "recupero", ma anche dal suo farsi soggetto interpretativo delle tracce associate ad un passato a rischio e oggetto di una narrazione sempre contestabile. Le tracce ereditate non risultano già inscritte ma, affinché il passato acquisisca leggibilità attraverso di esse, è necessario operare uno sforzo di attualizzazione. Come sottolinea Derrida (1994), la titolarità dell'eredità non è mai un dato ma è sempre il risultato di un "compito":

che resta davanti a noi, incontestabilmente, al punto che prima ancora di volerlo o rifiutarlo, noi siamo degli eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi.

(Derrida: 1994, 73)

In un'ottica psicoanalitica, il lavoro della post-memoria consiste in un'elaborazione del lutto, che spezza la ripetizione malinconica e si dedica a quella che Derrida, in un altro passaggio tratto da *Spettri di Marx*, ricorda essere sempre uno sforzo di "ontologizzare resti, di renderli presenti, di identificare le spoglie e localizzare i morti" (1994: 17). Si tratta di un'operazione di iscrizione che proietta nel presente l'immagine di un'esperienza originale legata al passato traumatico al fine di osservarlo, oggettivarlo e confrontarlo per riconoscere ciò che di quell'esperienza permane irrisolto. Rendere presenti i resti è un lavoro di inscrizione di un'esperienza originale legata al passato traumatico nel contesto presente.

Il ruolo della postmemoria consiste, in questo senso, nel riconoscere una relazione dialettica e differenziale tra tempi. Si tratta di un compito traduttivo tra contesti e testi diversi ma indissolubilmente vincolati, che consiste nel "porre allo spettro la questione dello spettro" (Derrida: 1994, 17). Per Benjamin (2014, [1921]) il compito del traduttore non è quello di riprodurre una mimesi che ricrea integralmente l'opera originale ma significa procedere da essa a partire dalla sua condizione di "sopravvivenza" nel presente (41). La sopravvivenza, continuando con Benjamin, non identifica una condizione metaforica ma uno stato pienamente concreto che corrisponde ad un "mutamento", un "rinnovamento", una "trasformazione" postuma. Tradurre consiste perciò nel "trovare quell'atteggiamento verso la lingua in cui si traduce, che possa ridestare, in essa, l'eco dell'originale"(47). Si tratta di un compito arduo, non solo in ragione della scarsità di testimonianze o, alternativamente, dell' eccesso di produzione che rende l'esperienza oggetto di una memoria ipertrofica, ma perché richiede un atteggiamento di allerta nei confronti del discorso sul passato.

Perché questo possa essere trasmesso, infatti, è necessario che venga istituzionalizzato diventando un oggetto manipolabile da parte degli interessi del presente. Il tema della post-memoria non riflette quindi solo un problema di ricostruzione dei fatti ma di gestione emotiva di una memoria che lo scorrere del tempo rende progressivamente più fragile. Per David Bidussa (2009), "dopo l'ultimo testimone":

La postmemoria inaugura un tempo in cui la riflessione vivrà unicamente e strutturalmente della capacità di elaborare i documenti (...) Il problema non è la saturazione indotta dai racconti ma la capacità di leggerli e di collocarli in una galleria di immagini quale è, del resto, il fondamento del nostro senso comune. (...) la pratica testimoniale (...) chiede che quel passato sia condiviso, che quei ricordi entrino nel bagaglio collettivo del sapere e che di essi rimanga traccia. Non come storia evenemenziale ma come comunicazione del sentimento.

(Bidussa: 2009, 3, 25)

La dimensione affettiva è quella primariamente chiamata in causa nel rapporto che la nuova generazione stabilisce con la memoria familiare, rappresentando contemporaneamente un dato problematico e produttivo. Come sottolinea Vecchi (2010, 98, 102, 103) il legame che caratterizza la post-memoria in quanto espressione del coinvolgimento della nuova generazione nei traumi familiari mette in luce il carattere inter-soggettivo della memoria individuale, anche traumatica, riflettendo però al contempo un presente che rischia di rimanere prigioniero delle mitologie private.

La lettura specializzata della nuova generazione rispetto al linguaggio domestico consente di disseppellire il trauma contenuto in storie escluse dalla narrativa dominante, ma la traduzione pubblica della memoria familiare necessita di uno sforzo ulteriore, basato sulla possibilità di anteporre una distanza a partire da cui il passato privato può essere ri-simbolizzato.

La distanza prospettica sui fatti, quando estesa al campo concettuale e non puramente cronologico, rende la postmemoria un punto di un accesso paradigmatico all'esperienza che trasforma il coinvolgimento emotivo nell'opportunità per un investimento critico che si alimenta del sentimento di compassione ma a questo accompagna uno sguardo interrogativo. L'empatia, sottolinea Bherendt (2013), attiva una capacità immaginativa a partire da cui è creato e mantenuto il legame con l'esperienza della vittima (2013: 55). La compassione consolida il patto generazionale fondato sulla responsabilità di rielaborare i traumi del passato. Secondo Antonio Sousa Ribeiro (2019) il concetto di post-memoria non può che essere inquadrato in una cornice teorica che considera l'influenza delle emozioni. Empatia e compassione non si limitano ad un piano del sentire emotivo ma traducono una modalità cognitiva che orienta l'agire del presente. Seguendo Ribeiro:

A emoção compassiva representa o impulso para integrar o sofrimento alheio no quadro do nosso reconhecimento do mundo, sendo, assim, indissociável de um impulso performático, de um impulso para a ação.

(Ribeiro: 2019, 1)

Il lavoro di post-memoria è orientato dal passato non come un oggetto integro e sempre disponibile ma dalla crisi che questo rappresenta per il presente a cui impone di ripensare al concetto di

trasmissione. Se la memoria traumatica inceppa il meccanismo dialogico inter-generazionale, la trasmissione va intesa come uno sforzo di confrontare, puntualmente, una crisi inter-soggettiva ma anche intra-soggettiva. La preservazione della memoria a rischio avviene cioè grazie ad un lavoro critico che assume la precarietà delle sue premesse e la necessità della trasformazione come principio — apparentemente paradossale — alla base dell'inscrizione del passato nel presente. Riflettendo sulla relazione fra testimonianza, trauma e pedagogia, Felman (1992) evidenzia come la trasmissione della memoria, al pari di quella della conoscenza, avvenga soltanto attraversando una crisi, una ferita:

If teaching does not hit some sort of crisis, if it does not encounter either the vulnerability or the explosiveness of a (explicit or implicit) critical and unpredictable dimension, it has perhaps not truly thought: it has perhaps passed on some facts, passed on some information and some documents, with which the students, or the audience — the recipients — can for instance do what people during the occurrence of the holocaust precisely did with information that kept coming fort but that no one could recognise and that no one could therefore truly learn, read or put to use.

(Felman: 1992, 53)

Solo un'idea di trasmissione del passato come confronto con una memoria traumatica, intesa in quanto problema, come oggetto precario e proteiforme piuttosto che in quanto dato, è in grado di rivelare la natura relazionale e composita del dialogo inter-generazionale. La nuova generazione è "recipiente" se messa nelle condizioni di coltivare e discutere la propria capacità ricettiva rispetto ai traumi del passato, ossia di esporsi alla memoria come oggetto di una costruzione di significato e attribuzione di valore riferiti ad eventi che perturbano l'equilibrio conosciuto. Si tratta di impostare la trasmissione, seguendo Vecchi (2021) su un'idea di "pedagogia della storia come trauma" che, nell'interpretazione data da La Capra (2014), corrisponde alla possibilità di produrre il coinvolgimento del soggetto, accompagnato però da un senso di disagio o "empathic unsettlement" (102). La risposta empatica rappresenta una condizione necessaria alla comprensione dell'esperienza ma la memoria altrui necessita di essere sottratta ad una dinamica di appropriazione ed identificazione che non solo comprometterebbe lo spazio dello scambio inter-soggettivo, ma potrebbe condurre ad una "normalizzazione" dell'esperienza traumatica. Nelle parole di La Capra:

One's own unsettled response to another's unsettlement can never be entirely under control, but it may be affected by one's active awareness of, and need to come to terms with, certain problems related to one's implication in, or transferential relation to, charged, value-related events and those involved in them. In addition, the attempt to give an account of traumatic limit events should have non formulaic effects on one's mode of representation even independent of all considerations concerning one's actual experience or degree of empathy. In other words, one may maintain that there is something inappropriate about modes of representation which in their very style or manner of address tend to overly objectify, smooth over, or obliterate the nature and impact of the events they treat.

(La Capra: 2014, 103)

La Capra non prescrive una formula in grado esemplificare l'approccio ideale nei confronti della memoria del trauma. Non esiste, infatti, uno schema prefissato rispetto al "dosaggio" dei sentimenti. Il problema consiste piuttosto nel poter fare dell'auto-interrogazione la base di ogni nuova rappresentazione riferita al racconto di un'esperienza che provoca il coinvolgimento di chi ascolta (104).

Il processo di identificazione riflette una risposta emotiva che ricerca la mimesi attivata soprattutto dal ricorso alle immagini come prove tangibili di un'esperienza passata. Le immagini fotografiche costituiscono in tal senso una risorsa importante per l'indagine storica ma riflettono al contempo un oggetto controverso che è sempre necessario sottoporre al vaglio di uno sguardo critico.

Le fotografie presenti negli album di famiglia forniscono la base della relazione dialogica stabilita tra individui, funzionando come campo di costruzione di significati attorno a cui si consolida la memoria di gruppo. Esse rappresentano un oggetto cruciale per la nuova generazione che, grazie alle immagini organizzate nell'album in quanto spazio narrativo, radica le memorie familiari in una linea cronologica coerente. Tuttavia, ad un'analisi più attenta, le immagini rivelano il carattere illusorio di accesso diretto al passato, configurandosi come un insieme caotico e frammentato. Per la generazione della post-memoria, la fotografia corrisponde a quella che Barthes definisce come una ferita o una fenditura attraverso cui impostare una prospettiva inedita che elabora la trasmissione della memoria a partire dai suoi momenti traumatici, funzionando come base per l'interrogazione che implica tempi e spazi multipli.

Il significato del coinvolgimento scaturito dalle immagini è riconfigurato oltre il piano descrittivo, come riflessione dell'individuo in relazione al proprio posizionamento rispetto agli eventi ritratti, specie quelli non direttamente vissuti, articolando il discorso di post-memoria sul tema della propria implicazione soggettiva, culturale, etica — e politica —, relativamente ad un'esperienza passata e privata ridefinita potenzialmente in quanto pubblica.

L'opera di Délio Djasse, fotografo e artista visuale afro-portoghese, costituisce un esempio interessante di arte di post-memoria che politicizza la memoria coloniale utilizzando fotografie private approfittando del concetto di memoria e di immagine latente, ovvero occulta, lasciata ai margini della narrativa pubblica. Le fotografie che compongono le due serie *The Last Chapter, Nampula 1963* e *Nova Lisboa*, ritraggono scene della vita quotidiana dei portoghesi residenti in Africa durante gli anni Cinquanta e Sessanta, e sono state raccolte durante le sue incursioni nei mercati informali di Lisbona, come la *Feira da Ladra*. Applicando alle fotografie in bianco e nero una serie di colori molto accesi, creando un contrasto che rispecchia la distanza tra il presente della fotografia e quello della sua manipolazione postuma, la tecnica di Jasse sottolinea il carattere artificiale dell'immagine che, posta a distanza, si rivela un crocevia di tempi e spazi da cui è possibile re-immaginarla.

Jasse impiega due tecniche in particolare: la serigrafia e la tecnica cianotica. La prima consiste nella stampa su seta, che permette di sovrapporre diversi elementi (immagini d'epoca, timbri, documenti ufficiali come permessi e visti ma anche date, dediche e indirizzi); mentre il

secondo conferisce alle immagini un colore bluastro che funge da filtro anti-mimetico (Pinto Ribeiro: 2022, 108). Questo tipo di manipolazione del materiale visivo previene una idealizzazione del passato. Nonostante le immagini mostrino volti sorridenti e scene di festa, e i paesaggi naturali africani suggeriscano un'idilliaca atmosfera conviviale, infatti, le modifiche realizzate immagini espongono le modalità di una burocrazia coloniale interessata alla regolamentazione delle identità, dei corpi e dei loro movimenti attraverso visti e autorizzazioni che rinviano ad un contesto di controllo e di privilegio coloniale per la popolazione bianca.

Nel contesto domestico, le fotografie rappresentano un elemento essenziale per la costruzione della memoria familiare. Esse supportano i processi di (ri)costruzione della "soffitta" nel tempo, oggetti esposti agli sguardi di generazioni diverse e le cui interpretazioni stabiliscono una relazione talvolta conflittuale. Middleton e Edwards individuano negli album domestici la base per la costruzione della memoria della famiglia in quanto gruppo sociale (Middleton e Edwards: 1988; Wells: 2015, 453). Le fotografie consentono un lavoro dialogico definito *joint remembering* (1988: 4), espressione di una produzione di narrazione ma anche, contemporaneamente, delle sue lacune. L'assenza di narrazione rappresenta un elemento altrettanto significativo per il processo di interrogazione condivisa relativa all'identità familiare, funzionando come elemento che influenza l'uso delle fotografie in quanto dimensione di apprendimento. L'interpretazione delle immagini delimita una griglia concettuale a partire da cui la nuova generazione non solo conosce "i fatti" ma acquisisce la scala di valori socialmente riconosciuti per interpretarli. In tal senso, l'immagine fotografica è al contempo veicolo del contenuto ma anche cornice interpretativa che orienta e circoscrive il processo di costruzione di senso generando un ricordo mediato:

Learning how to remember the past through conversations about family photographs as depictions of events from a shared family history involves how to "take meaning" from family history and picking up from them the clues that enable them to serve as reminders of contextual events, while those events themselves are recreated and conventionalised in conversation.

(Middleton e Edwards: 1988, 4)

Dal momento che a rendere peculiare un album fotografico, come ricorda Langford, non sono le immagini in sé e per sé, ma le memorie ad esso associate (Langford: 2001 , 4), il lavoro critico svolto dalla post-memoria descritto da Hirsch come un tentativo di riformulazione, riparazione e restituzione del passato (2012: 109), si confronta in questo caso con la difficoltà di riconoscere nelle fotografie quei tasselli essenziali utilizzati per la produzione della mitologia familiare, al fine di elaborare un discorso critico sulle eredità del passato e sui suoi effetti permanenti nella contemporaneità. In altre parole, seguendo Wells (2015: 453), in funzione di un ampliamento del discorso sulla fruizione di fotografie personali contenute negli album familiari, la prospettiva della post-memoria può costruirsi sullo sforzo della nuova generazione di trasformarsi da utente a lettore. Mentre l'utente (*user)* ricorre alle fotografie come parte di un processo di legittimazione del proprio presente, per il lettore (*reader)* le immagini pongono sempre un momento interrogativo:

A hazy snapshot or a smiling portrait of the 1950s is a mysterious text whose meanings must be teased out in an act of decoding or historical detective work. Users of personal pictures have access to the world in which they make sense; readers must translate those private meaning into a more public realm.

(Wells: 2015, 453)

La visione delle fotografie implica uno sforzo che si rende sempre più impellente dinanzi alla progressiva scomparsa dei custodi delle memorie associate alle immagini. Si tratta in realtà di una rilettura che, seguendo ancora Langford, valorizza contenuti marginali, spesso occultati nelle pieghe più recondite della sfera privata, verso lo lo spazio del dibattito (2015: 456). La ri-lettura degli album privati rende dunque possibile la presa di parola che politicizza la memoria familiare, rivelando il legame sotterraneo tra l'archivio domestico e quello pubblico. Si tratta di un'operazione che la nuova generazione, non protagonista degli eventi ritratti o troppo distante per ricordarli, sopperisce all'assenza della voce del testimone che caratterizza la visione dell'album in quanto momento dialogico e performativo. Seguendo ancora Langford (2001), la rievocazione del passato attraverso la fruizione delle fotografie familiari corrisponde ad un incontro tra uno spettatore e la figura di un interprete, spesso un membro della famiglia, grazie al cui racconto il passato viene mediato. In sua assenza, la decodifica delle immagini passa alla nuova generazione, il cui discorso può basarsi solo su elementi residuali e sulla propria capacità di osservazione. Affinché vi sia trasmissione della memoria, è necessario che la rilettura dia origine ad una rielaborazione discorsiva. Questa, benché spesso fondata sulla natura impermanente della memoria orale, è ciò che rende l'immagine ancora comprensibile:

Our mimetic photographic memories need a mnemonic framework to keep them accessible and alive. The album reflects that need and preserve its evanescent conditions. To speak *the photographic album is to hear and* see *its roots in orality.*

(Langford: 2001, 21)

La possibilità di trasmissione del passato si articola non tanto come ripetizione di un contenuto visuale quanto piuttosto come possibilità di ri-contornare l'immagine secondo un discorso che modula tra informazioni contestuali e immaginari familiari. Sono questi gli elementi in grado di scavare oltre la superficie della fotografia in quanto attestazione di un momento puntuale e concluso, — l' "è stato" formulato da Roland Barthes (1981) —, per trasformarla in un terreno di dialogo tra tempi e contesti e in cui si inscena la relazione tra la memoria affettiva e familiare e la narrativa storica, ufficiale e pubblica. In questa direzione, l'immagine fotografica non genera solo una risposta emotiva scaturita dal legame affettivo ma amplia il ventaglio di significati acquisendo una dimensione politica che implica soggetti appartenenti a contesti e tempi anche molto differenti, permettendo di ragionare sul posizionamento — del soggetto ritratto e dell'osservatore — rispetto agli effetti permanenti del passato.

Nel caso portoghese, qui in esame, le immagini fotografiche che compongono gli album privati di riferiti al recente passato coloniale in Africa costituiscono oggetti controversi la cui

ambivalenza dipende dall'allusione ad una sfera di relazioni ambigua perché contemporaneamente familiare e coloniale. La sfera personale, degli affetti e della memoria privata si costruisce in un rinvio costante alla storia nazionale, ad un passato coloniale e violento che coinvolge il gruppo ristretto della famiglia ma anche la società nel suo complesso. A partire da un discorso sulla fotografia domestica, è possibile tracciare un contrappunto tra memoria privata e discorso pubblico, esponendo le tracce di un'ideologia luso-tropicale permanente e responsabile di sottrarre il tema della violenza al dibattito pubblico sul colonialismo. Tale prospettiva interpreta lo spazio coloniale valorizzando la relazione intima considerandola non problematica benché articolata in un contesto di abuso coloniale.

La possibilità di ricorrere alla fotografia come oggetto documentale per l'indagine storica, finalizzato anche al consolidamento del processo di trasmissione intergenerazionale della memoria, attribuisce alle immagini un ruolo testimoniale fondamentale che implica al contempo, come sottolineato da Tucker, un confronto con quest'ultime in quanto prodotto di una mediazione (Tucker: 2009). Per Jäger (2018):

Images, just like the historians, act as interlocutors between the viewer/reader and the event. The choices made in the depiction of history are as subjective as those made by historians when they formulate their own narratives.

(Jäger: 2018, 50)

L'autenticità della realtà ritratta dal mezzo fotografico è sempre filtrata dalla prospettiva da cui viene realizzato lo scatto. L'immagine è perciò indissociabile dallo sguardo che la produce e incorpora sempre una dimensione soggettiva che non restituisce la realtà ma una sua rappresentazione parziale[102]. In altre parole, l'uso delle immagini come base per la costruzione discorsiva della memoria dipende dalla possibilità di riprodurre una copia della realtà offerta dalla tecnica fotografica. Tuttavia, tale possibilità è al contempo limitata da un'inquadratura inevitabilmente escludente che vincola il recupero dell'esperienza anche alla sua perdita. In un'ottica non antinomica che lega storia e memoria, la fotografia si presenta come un terreno di disputa dove la testimonianza è resa fruibile dall'immagine, comunicabile e condivisibile, ma contemporaneamente negoziabile e manipolabile.

La conoscenza del passato attraverso la fotografia richiede quindi una riflessione relativa al contesto e al processo interpretativo che l'hanno generata in quanto componenti cruciali ai fini del processo di attribuzione di senso. Come sottolineano Price e Wells (2015):

If we take the context and interpretation as crucial components within meaning-production processes, then questions of authenticity in the sense of the relation of the image to the circumstances become less important than the story-telling aspects of photography.

[102] Dinanzi all'evoluzione tecnologica sempre più sofisticata del mezzo fotografico, come ricordano Price e Wells, "we no longer believe that the photograph directly replicates circumstances" (2015: 95,96).

(Price e Wells: 2015, 167)

Oltre il piano strettamente descrittivo, l'esercizio didascalico improntato sull'elaborazione di significato considera pertanto anche il dato omesso come elemento definitorio, verificando la natura residuale, oltre che polarizzata, dell'immagine.

Per la generazione della post-memoria, come sottolineato da Hirsch (1996, 1997, 2012), le fotografie costituiscono un supporto fondamentale ai fini dell'interrogazione del passato familiare ma consentono una ricostruzione basata su un difetto. Le foto non restituiscono il passato nella sua interezza ma di questo mostrano un riflesso flebile che sussiste nel presente in quelle che, specie quando circostanze avverse ne compromettono la realizzazione e la fruizione nel tempo o, potremmo dire, la "leggibilità", vengono definite da Hirsch (2012) come *surviving images.* Queste rivelano una natura doppia, materiale e simbolica, e sono descritta come "both icons and indexical traces, or material connections to the people who did not survive" (Hirsch: 1996, 669)

Il ventaglio di immagini riferite ad un passato violento o controverso è spesso limitato, oggetto di una riproduzione che ne può compromettere la forza evocativa. La visione delle fotografie come base per la costruzione di una testimonianza sull'esperienza violenta, seguendo ancora Hirsch, rischia anche di stereotipare il ricordo e di occultare la natura dell'immagine in quanto oggetto in realtà suscettibile alle interpretazioni di chi osserva. La fotografia non è infatti un veicolo neutro della realtà, ma uno spazio dove lo sguardo del presente può articolare il discorso di memoria partendo da un processo interrogativo e traduttivo che convoca sempre nuovi elementi prospettici.

Secondo la critica, l'uso delle fotografie come momento effettivamente utile al discorso sul passato è possibile grazie ad un'operazione di ri-contestualizzazione basata su un lavoro di tipo immaginativo che pone l'enfasi sull'immagine in quanto veicolo non solo di un'espererienza ma di un codice interpretativo. Con particolare attenzione alle fotografie della Shoah, Hirsch sottolinea la necessità di impostare la lettura delle immagini aldilà degli elementi visuali espliciti per elaborala alla luce di un'interrogazione riferita a *come* il passato viene (ri)presentato (2012: 107,108), dunque in virtù di una consapevolezza relativa ai criteri di rappresentazione che definiscono l'archivio visuale e i discorsi realizzati a partire da quest'ultimo.

Come evidenziato anche da Sontag (2003), la natura parziale dell'archivio di immagini fotografiche rispetto alla complessità di un'esperienza vissuta, consolida immaginari generalizzati sul passato alimentando una forma di ipertrofia visuale che rappresenta un fattore inibitorio della capacità di empatizzare con il dramma rappresentato. Riflettendo sui rischi di una fruizione passiva di immagini che ritraggono l'orrore, Sontag promuove un'idea di osservazione basata sull'assunzione della fotografia come spazio dell'omissione in quanto fondamentale fattore critico. Nelle sue parole, i sentimenti suscitati dalle immagini violente, come la pietà o l'orrore "should not distract you from asking what pictures, whose cruelties, whose deaths are *not* being shown. (Sontag: 2003, 13).

Per Didi-Huberman (2003) l'insufficienza della fotografia esibita in quanto frammento si lega alla concezione del discorso di memoria come espressione della possibilità di stabilire una

relazione etico-politica tra la costruzione della visione dell'immagine in quanto oggetto precario e i limiti stessi del linguaggio. La riflessione dello storico dell'arte ha origine nell'analisi degli unici fotogrammi che ritraggono lo sterminio nazista in corso, scattati nel 1944 da un membro della resistenza polacca internato nel campo di Auschwitz. La fragilità residuale delle quattro immagini — fuori fuoco e totalmente prive di intenti estetici —, testimonia le circostanze estreme in cui sono stati rubati. Il numero ridotto, l'angolatura e il contorno sfumato delle figure ritratte in movimento sono prove del difficile compito di testimonianza e denuncia intrapreso da un soggetto la cui stessa vita era esposta ad un grande rischio. È proprio la valorizzazione di queste insufficienze visuali che consente allo spettatore contemporaneo di impostare la rilettura dell'immagine su uno sforzo etico finalizzato alla produzione di un discorso della memoria come resistenza all'oblio, testimonianza della volontà di vita contro la morte.

Assumendo il problema dei limiti delle immagini riferite alla memoria di una violenza che intende distruggere non solo la vita ma ogni forma di testimonianza ad essa associata, Didi-Huberman riformula l'intero paradigma interpretativo riferito alle fotografie come oggetto che deriva il valore di documento anche dal supplemento discorsivo. La "leggibilità storica" delle immagini è cioè indissociabile dalla volontà di salvaguardare una volontà di memoria che si afferma "nonostante tutto" (*malgré tout*). Il discorso di Didi-Hubermann pone l'accento non tanto sull'uso delle fotografie come "prova dei fatti" ma sul tentativo di preservare la memoria come forma di resistenza al potere e, ad un livello più generale, all'azione erosiva (e distorsiva) del tempo. La possibilità di restituire senso ai frammenti fotografici, benché in una forma esigua e parziale, dipende cioè dall'opportunità data dalle foto di coltivare un discorso, seppur limitato, come argine ad una violenza che non oblitera soltanto il ricordo ma compromette soprattutto la capacità stessa degli individui di *immaginare* — e quindi interrogare —il passato[103].

Dell'archivio distrutto, frammentato e disperso, associato ad un passato catastrofico o violento, e del quale sopravvivono memorie costantemente minacciate dall'oblio o compromesse da interpretazioni ideologiche escludenti, la testimonianza rimane possibile quando ad essere ristabilita è la connessione critica tra le insufficienze del fotogramma e i limiti della narrazione che questo consente di articolare. Mentre il discorso tenta di riempire i vuoti dell'immagine questa, a sua volta, interviene compensando le carenze del linguaggio. Nelle parole di Didi-Huberman:

For in each testimonial production, in each act of memory, language and image are absolutely bound to one another, never ceasing to exchange their reciprocal lacunae. An image often appears where a word seems to fail; a word often appears where the imagination seems to fail.

(Didi-Hubermann: 2003, 25)

La violenza distruttiva a cui si fa riferimento è in questo caso quella esercitata dall'oppressione nazista, ma la riflessione risulta fruttuosa anche quando applicata ad altri contesti di violenza.

[103] The four photographs snatched from Auschwitz by members of the *Sonderkommando* were also, therefore, four refutations snatched from a world that the Nazis wanted to obfuscate, to leave wordless and imageless

Strutturandosi come critica al potere archeontico, è infatti offerta una possibile forma di resistenza alla distruzione di archivio non istituzionalizzato articolata a partire dallo sguardo critico del presente. Tale prospettiva riflette un recupero di contenuti altrimenti illeggibili, ma indaga anche sulla possibilità di rintracciare modi alternativi di interpretare il passato sottraendosi ai condizionamenti di codici predefiniti che attraversano la dimensione pubblica e la sfera privata. A tal proposito, l'immaginario collettivo e le mitologie familiari mostrano la relazione che intercorre tra il carattere intimista associato alla fotografia in quanto espressione della dimensione privata, e il suo uso pubblico. In "Postmemory in Exile" (1996), Hirsch allude ad un tentativo di utilizzare le fotografie della Shoah come strumento per ampliare il discorso passato da una dimensione particolare ad una generale attraverso la costruzione di un senso di "affiliazione" derivante dal coinvolgimento dello spettatore:

The people depicted diverge from one another in historical moment, occupation, class and style, and they are separated from us as viewers by at least fifty years and by the radical break the Holocaust introduced into this century. Nevertheless, the conventional and familial nature of the images themselves manages to transcend these distances, figured spatially by the bridge that separates us from the pictures, and to foster an affiliative look that binds the photographs to one another and us to them.

(Hirsch: 1996, 672)

La compassione sollecitata dall'esperienza di visione delle immagini consente di estendere il discorso di memoria coinvolgendo un pubblico esterno al nucleo familiare, dando origine a quello che la critica definisce come "affiliative look". Il "ponte" (temporale, spaziale) che separa e unisce lo spettatore contemporaneo dall'esperienza ritratta nella fotografia riflette una dimensione di dialogo ma anche di conflitto. L'uso della fotografia come veicolo dell'esperienza consente di stabilire una comunicazione che espone il carattere privato e intimo del passato all'interrogazione. La mediazione operata dall'immagine fotografica pone l'esperienza ritratta in relazione con la sfera pubblica dando origine ad un possibile confronto critico. La lettura della fotografia da parte della post-memoria, intesa in questo caso come espressione di un lavoro di interrogazione, è in grado di politicizzare la memoria familiare partecipando alla costruzione di una prospettiva critica che attribuisce nuovi significati al passato ritratto. Contrariamente alla lettura dicotomica che separa la dimensione pubblica da quella privata, l'interrogazione dell'archivio familiare a partire dal coinvolgimento soggettivo può contribuire ad ampliare la prospettiva critica sull'esperienza, purché si espongano non soltanto le potenzialità ma anche i limiti concettuali ed etici connessi alla relazione che il soggetto intrattiene con la fotografia o, detto altrimenti, il suo inevitabile coinvolgimento.

Il successivo ampliarsi del relitto alla traccia comporta, a sua volta, una ricostruzione del passato sulla base di testimonianze, originariamente non destinate alla posteriorità e alla sopravvivenza, che servono a metterne in luce il lato normalmente sottaciuto dalla tradizione: la quotidianità invisibile. (...) Per gli storici e i detective del passato "concentrarsi sull'insignificante" significa trasformare i rifiuti i fonte di informazione (...) tracce di una vita che non si lascia programmare.

Aleida Assmann, *Ricordare* (2008: 237 tondo mio)

I refuse to inherit anything from another eye than my own.

Roland Barthes, *Camera Lucida*, (1980: 51)

2.7 Re-immaginare l'archivio coloniale attraverso la fotografia privata. Un caso di *implication* e di postmemoria attorno al "Dia da Raça"

La configurazione della post-memoria come concetto utile alla critica delle permanenze del passato violento e alla rilettura delle immagini come unico residuo di una memoria che perde progressivamente i suoi testimoni, non può prescindere dal posizionamento della nuova generazione come soggettività strutturalmente ed eticamente "implicata" nel passato. Pensata in particolare alla luce della riflessione di Michael Rothberg (2019) sull'*implicated subject,* categoria che permette un ampliamento del discorso sulle responsabilità connesse al perpetrarsi delle strutture di potere nel tempo, la relazione che la post-memoria instaura con la dimensione familiare diventa un momento utile alla costruzione di un senso di partecipazione critica esteso al piano collettivo. Prima di procedere con un esempio pratico riferito al passato coloniale portoghese, elaborato sull'analisi di una fotografia proveniente dall'archivio domestico della mia famiglia, è utile perciò soffermarsi sulla proposta di Rothberg.

Il "soggetto implicato" (*implicated subject*) funziona come una categoria analitica che tenta di espandere il vocabolario impiegato per descrivere le relazioni di potere tenendo contro delle eredità del passato violento, aldilà della stabilità predefinita di categorie come quella di "vittima" e di "carnefice" — specie quando la cornice legale si rivela insufficiente ad inquadrare le responsabilità relative al perpetrassi della violenza e dei suoi effetti. Il soggetto implicato non è un individuo penalmente perseguibile per un crimine, né un astante che fortuitamente assiste ad un atto di violenza, ma è piuttosto un soggetto che partecipa indirettamente alla creazione e al mantenimento delle condizioni per il perpetrarsi dell'ingiustizia. L'implicazione non afferisce perciò ad una colpa diretta, ma è uno strumento impiegato per segnalare le responsabilità di soggetto moralmente coinvolto in un dispositivo di potere che si mantiene nel tempo a causa dell'inconsapevolezza degli individui relativamente alla propria posizione all'interno del sistema di potere:

In contrast to the ideal victims, perpetrators and bystanders of humanitarian and human rights dramas, implicated subjects are morally compromised and most definitely attached — often without

their conscious knowledge and in the absence of evil intent — to consequential political and economic dynamics (...) interrogating the position of the implicated subject offer epistemological and, eventually, political advantages precisely because it helps us access us the realms of social ignorance that are built into systems of power and privilege.

(Rothberg: 2019, 32-34)

La categoria pone l'enfasi sulle ambiguità relative al posizionamento non fisso dei soggetti calati in una rete di sistemi di oppressione mostrando come l'ingiustizia non si manifesti in maniera esplicita o univoca, ma si articoli in strutture e livelli multipli dove ciascun individuo occupa un interstizio, uno snodo di connessioni estese sincronicamente e diacronicamente all'interno di una configurazione del potere non lineare ma ambivalente[104]:

The realm of implication is above all a real of conscious and unconscious consent, a place where privileges are enjoyed and historical legacies shunted aside, whether through deliberate denial or through what Eve Kosofsky Sedgwick calls "the privilege of unkowing". The realm of implication is also a site from which to launch new consideration of collective responsibility.

(Rothberg: 2019, 41)

Dal momento che l'implicazione si lega ad un'ingiustizia di tipo strutturale essa pone in relazione dialettica la dimensione privata e quella pubblica, richiamando ad un senso di responsabilità non individuale ma collettiva (50). La categoria di Rothberg si sviluppa a partire dalla riflessione di Simona Forti (2015), la quale, nell'ambito della sua analisi sulle modalità di funzionamento dei sistemi di oppressione da un punto di vista etico, ripensa al soggetto come elemento cruciale per il funzionamento del dispositivo del potere dove agisce in quanto "cinghia di trasmissione" o "trasmission belt of domination" (Forti: 2015). Per la filosofa, il "male" è un evento riconducibile ad un sistema che si consolida grazie alla complicità di più individui:

It is not the anonymous system of a fatalistic history. Rather, it is a system in the sense of a tangle subjectivities, a network of relations, whose threads pull together into a pernicious event thanks to the perfect complementary between (a few) wicked actors and originators, (a few) zealous committed agents, and (many) acquiescent, not simply indifferent spectators.

(Forti: 2015, 179)

---

[104] Rothberg ricorre al concetto di "intersectionality", che riprende dalla tradizione del pensiero femminista. In particolare, il riferimento è al manifesto del collettivo *Combahee River* del 1977 (*The Combahee River Collective Statement*), dove la configurazione della relazione tra individui è pensata all'interno di sistemi di potere interrelati, in cui i soggetti esprimono posizione multiple. Una donna nera, ad esempio, è contemporaneamente vittima del patriarcato e del razzismo; ma una donna bianca subisce il primo ma non è necessariamente oggetto di razzismo. Al contrario, la sua inconsapevolezza relativa al suo essere beneficiaria di un sistema che storicamente ed epistemologicamente privilegia la popolazione bianca, contribuisce a legittimare le modalità della discriminazione tra individui su base razziale (Rothberg: 2019, 35).

In quest'ottica, la dubbia interpretazione originata da un soggetto non inquadrabile all'interno della dicotomia che oppone la vittima e il carnefice costituisce l'ambiguità utile al consolidamento di un potere che intende sottrarsi al giudizio. Le posizioni interstiziali creano spazi di anonimato in grado di facilitare l'occultamento del potere dietro una rete complessa di complicità. Seguendo Rothberg:

It is precisely the difficult to locate positions between victims and perpetrators that makes implicated subjects useful to power.

(Rothberg: 2019, 54)

L'operazione di Rothberg non prescinde concettualmente dalle categorie della vittima e del perpetratore ma segnala le difficoltà di denuncia della violenza derivanti dall'impossibilità di polarizzare puntualmente le due posizioni. Inquadrando il problema della violenza anche sul piano dei suoi effetti, la cornice fornita dalla categoria del soggetto implicato riconfigura la questione del potere all'interno di una dimensione inter-generazionale che valorizza il piano etico. Il presente, osservato alla luce delle permanenze derivanti dalla violenza, non è soltanto erede passivo delle ingiustizie passate, ma è parte attiva — più o meno consapevole — della manutenzione di un sistema asimmetrico, del quale risulta, anche a distanza di tempo, un ingranaggio.

Come conseguenza, il "dovere di memoria" riferito al passato controverso perde il carattere dogmatico per costruirsi sul riconoscimento di una responsabilità collettiva e contemporanea rispetto alla necessità di smantellare paradigmi epistemologici passati che continuano a funzionare nel presente. È in tal senso che la rilettura delle dinamiche di potere attraverso la categoria del soggetto implicato consente di riattivare produttivamente il legame tra dimensione privata e pubblica, riconoscendo alla memoria il valore di risorsa per la storia. Spingendosi oltre la dicotomia che circoscrive la violenza alla relazione tra il diretto responsabile di un crimine e la sua vittima più immediata, la riflessione ingloba gli effetti a lungo termine di un'asimmetria che continua a beneficiare una parte della società e penalizzarne un'altra, rendendo così possibile una riconfigurazione della relazione tra dimensione privata e pubblica nell'ottica di un superamento che non prescinde dal legame indissolubile tra le due sfere. Le ingiustizie del passato vengono calate all'interno di una cornice genealogica, oggetto di una costruzione della memoria condivisa fondata sulla relazione tra la dimensione privata, associata all'esperienza individuale, e il significato morale che quell'esperienza potenzialmente acquisisce su un piano collettivo.

In tal senso è utile ricorrere al contributo di Avishai (2002) in riferimento alla dimensione etica della memoria in quanto espressione delle relazioni umane. Secondo il critico, la memoria riflette quella dimensione tendenzialmente orientata dalle regole di comportamento individuale, dall'etica che permea le relazioni di prossimità affettiva o *thick relations*. La morale, in quanto presupposto spirituale, si associa invece alle relazioni con ciò che è lontano o estraneo o *thin relations* (2002: 8), configurandosi come un il ventaglio di valori su cui si basa la responsabilità del singolo nei confronti della collettività. Tuttavia, nei casi in cui la memoria si riferisca ad un passato violento che lede l'idea stessa di umanità, il confine tra la l'etica individuale o micro-etica e l'etica collettiva o macro-etica tende a dissolversi, mostrando un legame tra il senso di lealtà associato alla memoria privata e familiare e il dovere di memoria in quanto contributo alla costruzione della sfera

pubblica. Un esempio potrà forse essere chiarificatore di questa dinamica relazionale.

Nel 1964, il filosofo ebreo-tedesco Günther Anders scriveva a Klaus Eichmann, figlio del noto gerarca nazista, invitandolo ad assumere una posizione di aperta condanna nei confronti dei crimini commessi dal padre. Il gesto di ripulsa pubblica assume un valore altamente simbolico, a favore di un'idea di verità che vince sulla fedeltà filiale verso la figura del genitore. La condanna del nazismo da parte del figlio di Eichmann, considerato dall'opinione pubblica come "un pezzo dell'orrore" (Anders: 2018 [1964], 71) non solo, secondo Anders, spezzerebbe la "maledizione" che pende su di lui individualmente ma avrebbe il potere di trasformarla in una "benedizione" per se stesso in funzione della società.

L'assunzione postuma della responsabilità etica di asserire una colpa indiretta per i crimini commessi nel passato dal padre posiziona il figlio di Eichmann in un luogo di enunciazione molto più complesso, dove la relazione privata è ri-codificata alla luce di una responsabilità morale nei confronti delle atrocità del nazismo. La relazione privata, considerata tendenzialmente un limite ai processi di oggettivazione, è assunta invece come momento privilegiato quando risemantizzata alla luce di un atto che non è soltanto simbolico — che non soltanto riconosce cioè l'eredità individuale come parte di un passato collettivo — ma, inversamente, attribuendo al soggetto il ruolo di erede di una colpa morale, re-inscrive ciascun individuo dentro una cornice pubblica sempre esposta a dinamiche di potere di cui tutti sono in realtà complici più o meno consapevoli. Da ciò si approda ad un momento fondamentale, e cioè all'idea che l'assunzione del "mostruoso" — del nazismo, del colonialismo, del capitalismo —, riguarda le vittime, i carnefici e i loro discendenti, in quanto risultato di una violenza che compromette il mantenimento della dignità umana nel tempo. Tutti noi, sostiene Anders, "siamo figli di Eichmann" o, meglio ancora, "figli del mondo eichmaniano" (63), ovvero vittime e perpetratori, esposti ai rischi connaturati al potere e "complici" di un male che continua a riprodursi anche dopo il concludersi degli eventi su un piano storico. Nelle parole di Anders:

Siamo tutti figli della stessa epoca. *E se quest'epoca assegna destini che le sono propri, allora non si cura né del rango sociale, né del gruppo di appartenenza, che a noi invece sembrano tanto importanti. Essa resta indifferente perfino alle differenze tra persecutori e perseguitati. Nelle cose essenziali questi destini si somigliano tutti e a nessuno di noi è ancora concessa la libertà di scegliere da chi vorrebbe volentieri differenziarsi e a chi vorrebbe volentieri somigliare.*

(Anders: 2018, 52 tondo mio)

Il riconoscimento della violenza passata come una questione che afferisce ad entrambe le sfere, la dimensione privata e quella collettiva si lega ad una ri-funzionalizzazione del concetto di (post)memoria proposta da Rothberg in senso multidirezionale. Già in *Multidirectional memory* (2009) lo storico pone in discussione la costruzione della memoria pubblica come risultato di un paradigma competitivo (o *zero-sum game*) che guarda alla costruzione della memoria di un gruppo come il risultato di uno scontro con altre tradizioni. Al contrario, il consolidamento della memoria pubblica avviene alla luce di una relazione dialogica tra tradizioni diverse, configurando la

dimensione collettiva come uno spazio di costruzione aperto alla citazione. In tal senso, l'elaborazione della memoria legata ad un'esperienza traumatica avviene contestualmente all'emersione di altre storie segnate dalla violenza[105].

Benché la colpa criminale mantenga un valore soggettivo, essa non può escludere un'analisi del coinvolgimento dei membri della società che nel suo insieme concorrono al mantenimento delle ingiustizie. Il legame tra privato e pubblico, tra memoria individuale e narrativa pubblica, rispecchia un rapporto reciprocità inversa, dove le due dimensioni si mostrano in realtà uno spazio politico di contiguità. Tanto a livello sincronico quanto diacronico, la memoria privata diventa un punto di osservazione privilegiato dell'esperienza, espressione di una possibilità centrifuga di riconfigurazione dello spazio privato in funzione di altre memorie traumatiche appartenenti a gruppi e a tempi diversi. Contemporaneamente, la costruzione della memoria in senso multidirezionale implica legittimare il discorso sul passato come espressione di una rete di tradizioni differenti ma che, accomunate dal tema della violenza, espandono il significato collettivo e consolidano la loro forza politica.

La fotografia consente di stabilire una connessione con il passato, confrontando l'osservatore con la molteplicità di prospettive legate a testimonianze costruite su un'immagine muta e potenzialmente aperta a riconfigurazioni plurali. L'osservazione in questo senso comporta la costruzione di un discorso politico su una memoria traumatica controversa che non solo non si lascia definire in termini identitari assoluti ma, "implicando" lo spettatore su più livelli, mostra la porosità del confine tra spazio domestico e pubblico. Il regno dell'implicazione configurato da Rothberg conferma infatti quello che Gabriele Schwab (2010) sostiene nella sua riflessione sulla trasmissione della memoria traumatica come dimensione interstiziale. Nelle storie di violenza, infatti, "the personal is inseparabile from the collettive and political" (2010, 78). Ciò significa non solo originare ad un archivio post-coloniale multiplo e composito ma, seguendo ancora Schwab, renderlo uno spazio della memoria come pratica politica, dove l'incontro trasversale sostituisce "the Manichean divide between victims and perpetrators" (Schwab: 2010, 30).

Nel caso del contesto coloniale portoghese, qui oggetto di critica, la possibilità di recuperare il carattere eterogeneo di una memoria coloniale vincolata ancora oggi ad una lettura luso-tropicale che ne edulcora la violenza, passa attraverso la riconfigurazione di un archivio visuale strutturato su una epistemologia che esclude la contraddizione e l'aporia, ristringendo il campo dell'esperienza rappresentabile.

A partire dalle immagini fotografiche oggi perlopiù riconducibili ad una dimensione privata, è possibile restituire al passato il carattere di conflittualità omesso dall'archivio ufficiale. La "decolonizzazione" dell'archivio pubblico portoghese a partire da una rilettura degli album familiari recupera non solo gli elementi marginali, più o meno esplicitati nella fotografia, ma consente una discussione sulle componenti non classificabili all'interno delle categorie identitarie tradizionali

[105] L'esempio fornito da Rothberg si lega alla storia francese, dove la tematizzazione del trauma della Shoah emerge nel contesto di lotta per l'indipendenza nella colonia algerina. Negli anni Sessanta, la discussione attorno ai crimini nazisti concorre alla polemica attorno alle atrocità commesse dall'esercito francese in Algeria, creando una contemporaneità dei processi di formazione della memoria del genocidio e quella della decolonizzazione. Questa modalità viene definita come "giustapposizione" (179, 181).

come quella di “colonizzatore” e “colonizzato”, di “vittima” e “perpetratore”. Si tratta di elementi problematici non solo perché appartenenti ad un universo particolare, privato, vincolato ad una memoria intima, ma anche perché testimonianza della pervasività del discorso ideologico portoghese che, celebrando l’idea di comunione nel contesto coloniale, modella anche i processi di elaborazione dell’immaginario domestico.

La valorizzazione delle aporie che emergono dalle fotografie permette di organizzare la critica al passato coloniale attorno ad un’idea problematica di relazione e di esplicitare il contrappunto tra la mitologia (ri)prodotta nel contesto familiare e una memoria pubblica articolata da una narrativa legata al contesto di colonizzazione di lingua portoghese, segnato da una prossimità controversa tra il colonizzatore e il colonizzato assunta come baluardo dell’idea del colonialismo portoghese come eccezione europea. Ciò significa poter costruire la critica alle memorie e alle immagini relative al passato coloniale promuovendo una denuncia della violenza sopratutto a partire da esperienze e situazioni in cui il confine tra soggetti diversi si rivela poroso. Il recupero dell’eterogeneità riferita alle prospettive da cui poter articolare la lettura delle immagini è indissociabile dalla possibilità di costruire la spettrografia di memorie anche come una problematica spettrografia di silenzi.

In particolare, l’assenza di una problematizzazione della memoria traumatica sul fenomeno del *retorno* alimenta un’immagine positiva della relazione tra Africa e Portogallo basata sul mantenimento a-critico del paradigma luso-tropicalista. Osservando la fotografia familiare prodotta nel contesto coloniale portoghese, la riflessione sul passato si articola sul legame tra l’esperienza privata e la narrativa pubblica, evidenziando le contraddizioni di un’esperienza intima e coloniale. L’esempio fornito di seguito proviene dall’archivio della mia famiglia la cui storia si associa al periodo coloniale nel contesto mozambicano[106].

L’immagine è qui impiegata come punto di partenza per riflettere sul come, durante gli anni della dittatura dell’*Estado Novo*, la mobilitazione della mitologia luso-tropicale servisse al discorso ufficiale non solo per legittimare la guerra, ma sfruttasse l’ambiguità dell’esperienza coloniale in lingua portoghese per “naturalizzare" la partecipazione della popolazione al mantenimento del progetto coloniale. La presunta innocenza del messaggio ideologico luso-tropicalista — promotore di un’ideale did fratellanza e di armonia razziale — insinua la riflessione anti-coloniale, producendo “soggetti implicati” — più o meno ignari — in un paradigma di dominazione violento.

Nello specifico, l’immagine consente di avviare un’ interrogazione sulle cerimonie dedicate al *Dia de Portugal*, celebrazione denominata anche come *Dia da Raça* durante gli anni della dittatura salazarista. Il punto di partenza per l’articolazione della mia post-memoria riferita all’infanzia di mio padre, figlio di una famiglia borghese originaria del Portogallo e inquadrata all’interno del sistema coloniale, origina interrogativi inevasi riferiti ad una circostanza africana che non definisce esplicitamente il legame coloniale come una relazione violenta segnata dal razzismo, ma la imbeve dei valori universali di fratellanza e di solidarietà.

---

[106] Da questo momento, al fine di distinguere l’analisi fin qui portata avanti dalle (post)memorie, si adotta per queste ultime la calligrafia in corsiva.

È in particolare la sottrazione dell'eterogeneità ad un'idea di conflitto ciò che consente il mantenimento dell'illusione imperiale portoghese, permettendo di consolidare la relazione tra il Portogallo e i territori africani sul piano fattuale, benché questa in realtà smentisca il carattere positivo della convivenza pacifica in un contesto coloniale "multiracial". Lo sdoppiamento tra il piano della rappresentazione simbolica e quello della realtà normalizza la violenza coloniale e il suo ricordo. Come per la generazione di tedeschi cresciuti durante il secondo dopoguerra, la memoria della violenza associata al contesto coloniale portoghese viene edulcorata dall'assenza di un investimento sia critico che emotivo. Gabriele Schwab (2010), figlia di tedeschi vissuti durante il nazismo, problematizza così la trasmissione delle memorie della Shoah nella Germania post-hitleriana:

The facts were not hidden. Most Germans of my generation learned about the Holocaust in their early teens in high school (...) We received factual knowledge about the events. And yet, I would later realise, the silence had not been broken. Silencing in Germany at that time was not a withholding of facts. It was caused by the absence of any kind of emotional engagement at both the personal and collective level.

(Schwab: 2010, 11)

In tal senso, la conversione contemporanea dell'antico *Dia da Raça* all'odierno *Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portguesas* si verifica senza una reale considerazione dell'impronta coloniale associata alla celebrazione.

Storicamente, come riportato da António Cravo (1998: 30), al fine di alimentare lo spirito nazionalista, la dittatura salazarista riprende la "Festa da Raça" istituita il 3 giugno del 1924, in periodo repubblicano, sovrapponendo al "Dia de Portugal e de Camões" il "Dia da Raça". La figura di Camões[107] è utilizzata dalla dittatura come simbolo dell'identità nazionale in virtù della grandiosità della sua opera, legata alla storia marittima, costruendo una coincidenza tra la traiettoria personale del poeta, avventuriero e marinaio, e l'audacia dei navigatori portoghesi.

Nella data simbolica del 10 giugno convergono i messaggi permeati dall'ideologia nazionalista che celebra l'impero e ne minimizza la violenza, ritraendo il Portogallo prima come promotore delle relazioni fraterne tra le sponde dell'Atlantico sud, poi come garante della sua unità minacciata dalla decolonizzazione in quanto atto che compromette la presunta "democrazia razziale". Durante le celebrazioni del *Dia de Portugal*, valorizzando la relazione fraterna con base storica, culturale e linguistica che il paese stabilisce con l'ex-colonia brasiliana e i territori africani ancora sotto i dominio portoghese, l'*Estado Novo* sancisce senza apparente contraddizione la differenza positiva del colonialismo portoghese e la superiorità della "raça lusitana", confermata in vari discorsi ufficiali.

---

[107] António Cravo (1998) ricostruisce la genealogia della celebrazione, legata alla data della scomparsa del poeta nazionale, Luis de Camões, morto presumibilmente il 10 giugno del 1580. Il 1580 è uno anno problematico per il Portogallo, dal momento che segna l'inizio della "monarchia dalle", il momento in cui, a seguito della scomparsa prematura del sovrano Dom Sebastião, il paese perde la propria indipendenza favore del re Filippo di Castiglia.

Nel 1945, in occasione delle commemorazioni del *Dia da Raça*, l'Almirante Gago Coutinho tiene un discorso ufficiale in cui esalta lo spirito di intraprendenza dei navigatori portoghesi, celebrato nell'opera epica di Camões. *Os Lusíadas,* è definito il "Livro do Mar", testimonianza di come i portoghesi, "descobrindo os mares, e seus ventos, abriram aos europeus as portas do seu 'espaço vital', África, Novo Mundo, Austrália[108]". Nella stessa occasione, il Generale Valentim Benício da Silva, rappresentante del governo brasiliano, esalta la lingua portoghese come elemento definitorio dell'identità brasiliana ed espressione del legame tra le due sponde dell'Atlantico: "o mesmo idioma, falado a uma e a outra margem do Atlântico, que nos fez crescer irmãos e nos mantem amigos"(1945: 24). Considerata eredità comune, la "lingua di Camões" è adottata in quanto prezioso "antidoto" all'influenza delle lingue straniere, scudo contro l' "elegante frasiado europeu" e, soprattutto, in quanto argine agli "horripilantes e selvagens mugidos africanos[109]" (*ivi*).

È durante gli anni della guerra coloniale (1961-1974/75) che la dittatura dell'*Estado Novo* elegge il 10 giugno come data che celebra i combattenti delle *Forças Armadas*, i nuovi "heróis do Ultramar" (Cravo: 1998, 31). Il *Boletim Geral do Ultramar* pubblicato nel 1969 descrive le celebrazioni per il *Dia de Portugal*, tenutesi nella metropoli come anche nelle "provincias ultramarinas" per onorare "os nossos heróicos e esforçados soldados combatentes que se distinguiram nas campanhas do Ultramar[110]". Dopo il 1961, data dello scoppio del conflitto in Angola, il Portogallo era impegnato in una guerra aperta su più fronti. Qualche mese dopo l'inizio dello scontro in Mozambico nel settembre del 1964, il doutor A. Silva Tavares, in un discorso ufficiale tenuto in occasione del 10 di giugno, sottolinea come la presenza e il ruolo del Portogallo nelle sue "províncias" siano parte di una "verdade insofismável", affermando, in un tono fortemente luso-tropicalista, come:

onde o Português alguma vez entrou em contacto com outros povos, se criaram laços que nem o longo decorrer do tempo pode apagar; a verdade é que se puderam estabelecer ligações humanas que um sincero afecto cimentou e se operou uma interpretação de culturas (...) É essa via que Portugal segue e cujo acerto o Brasil ou Cabo Verde, Goa ou Angola patenteiam.

Alla luce delle "condições especiais e favoráveis de relações humanas" che uniscono il Portogallo ai suoi territori d'Oltremare, la decolonizzazione è considerata "apenas um ato negativo" che comporterebbe "[n]o abandono de um domínio que não podia justificar-se na medida em que carecesse de espírito de fraternidade e solidariedade humana".

L' "assimilação" della popolazione nera africana, considerata il "principal objectivo da política nacional" (150) è adottata come giustificazione della permanenza portoghese in Africa, anche a fronte della guerra. Quest'ultima è ridotta ad una poco significativa perturbazione dell'equilibrio instaurato dai portoghesi e definita dal presidente della Repubblica Américo Tomás

---

[108]Almirante Gago Coutinho, "História de navegadores escrita por quem navegou", *Dia da Raça*, Comemorações no gabinete português de leitura do Rio de Janeiro, 10 de junho de 1945.

[109] General Valentim Benício da Silva, "O Lusiada na Formação do Brasileiro", Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, Lisboa, 10 de Junho de 1945

[110] Boletim Geral do Ultramar, Junho de 1969, Ano XLX, n°528. Agência-geral do Ultramar, Lisboa, p.3

nel giugno del 1969 — quasi dieci anni dopo l'inizio del conflitto in Angola —, una "crisi momentanea" (14).

In un intervento tenuto durante le commemorazioni per il 10 giugno del 1969 nella città di Porto, Alberto de Sousa Uva, direttore dell'*Associação dos Jornalistas e Homens de Letras do Porto*, si rivolge così ai militari impegnati nel mantenimento dell'integrità della "democracia racial":

Amamos a paz e à paz regressaremos, porque não somos nós que fazemos a guerra. (...) É para reassegurar a paz do nosso povo que a vossa presença se confirmará em África, pois é nessa democracia racial, feita de tolerância de costumes, de conquista de direitos, de comunhão de interesses, de promoção social sem privilégios de castas — brancos e negros só assim se entendem na mesma comunidade — é nessa construção de portugalidade que Portugal se poderá ainda rever nas suas mais exaltadas constantes da Velha Pátria. Soldados de Portugal, continuai a fazer a Pátria[111].

Il discorso di Américo Tomás chiude la sessione commemorativa omaggiando non solo l'operato dell'esercito ma il lavoro dei docenti della scuola primaria[112], principali responsabili, insieme alla famiglia, di insegnare le giovani ad essere "bem portuguesas":

Se em todas as épocas é indispensável cuidar da mocidade, na época do desvario em que vivemos essa necessidade torna-se cada vez maior. Impendem sobre os ombros da família e sobre os ombros dos primeiros professores tremendas responsabilidades, que não devem alienar porque se o fizeram estarão certamente contribuindo para as dificuldades futuras. (...) ao agradecer ao professorado primário toda a sua acção, permito-me pedir-lhe ainda mais: que não só permaneça firme na fé que tem sempre animado esse professorado, como vá ainda além dela para conseguir um futuro melhor para todos os portugueses, para que as crianças que nascem não se percam nos caminhos tortuosos da vida presente[113].

L'importanza per il governo dittatoriale di combinare l'azione militare ad un indottrinamento propagandistico che giustifichi la guerra in Africa agli occhi dell'opinione pubblica avviene su una base opportunista che si appella all'azione del singolo soltanto quando si tratta di difendere l'idea di patria pluri-continentale e mai per metterla in discussione, nonostante la maggior parte della popolazione avesse cominciato a contestarne duramente l'esistenza.

Secondo quanto riportato nel discorso[114] proferito a Lourenço Marques dal rettore dell'Università della capitale, Carlos Soveral, durante le celebrazioni per il *Dia de Portugal* del 1970 — definito dal *Diário de Lourenço Marques* come una "patriótica alocução" rivolta agli eroi

---

[111] Boletim Geral do Ultramar, Junho de 1969, Ano XLX, n°528. Agência-geral do Ultramar, Lisboa, p.8

[112] Anche in occasione delle commemorazioni per il *Dia da Raça* nel 10 giugno del 1970, non vengono decorati soltanto i soldati delle Forças Armadas, ma ad essere omaggiati sono anche gli insegnanti della scuola primaria. *Diário de Lourenço Marques*, 10/6/1970

[113] Boletim Geral do Ultramar, Junho de 1969, Ano XLX, n°528. Agência-geral do Ultramar, Lisboa, p.14

[114] *Diário de Lourenço Marques*, "Comemoração do Dia de Portugal em Lourenço Marques. Somos um grande espaço mundial pelo qual e só pelo qual a Europa ainda hoje possui dimensão", 12/6/1970

dell'*Ultramar* e all'intera popolazione —, il conflitto coloniale è un "singular empreendimento". La natura ambigua della guerra è tradotta nel chiasmo che fa corrispondere la violenza interna ai territori portoghesi ad una difesa ecumenica di valori universali, un conflitto "de Guerra e de Paz, de Paz e de Guerra". Lo sforzo bellico necessario alla buona prosecuzione del "caminho de segurança" portoghese in Africa coinvolge tutta la popolazione, presente e futura. È in questa aspirazione condivisa, secondo Soveral, che si realizza il *Dia de Portugal*: "entre o esforço que foi e o esforço que será".

Il discorso sulla difesa della nazione, definita a livello figurale come essenziale e plurale, sorvola sull'intolleranza che a livello pratico guida le politiche assimilazioniste. La guerra non è solo presentata come azione necessaria di difesa dell'integrità territoriale nazionale, ma legittimata attraverso l'idea del Portogallo come "bastião" dei valori dell'Occidente, servendo infatti i principi universali di libertà e auto-determinazione benché proprio questi fossero sistematicamente negati alla popolazione africana:

O que produzimos não implica qualquer contradição com os interesses da Humanidade. Constituindo um direito e um dever, um dever e um direito, defender e fomentar o que, Portugueses, nos pertence, o cumprimento que damos a tais direitos e deveres contorna-se como inequívoco serviço do mundo (ivi).

La patria portoghese, definita da Soveral come una "gigantesca compleição plurirracial, pluricontinental e plurieconómica" è uno spazio che esiste a prescindere dalla volontà del singolo, al quale viene sottratta una capacità di intervento nel modificare una realtà nazionale idealizzata. Tuttavia, la stessa ideologia invoca la partecipazione dell'individuo a patto che questi dimostri di aderire ad un'idea predefinita di nazione, per schierarlo opportunisticamente a difesa di un interesse minoritario presentato come bene collettivo. L'idea di cittadinanza, detto altrimenti, è fondata su una falsa corrispondenza tra responsabilità collettiva verso la nazione "plurirazziale" e la difesa nazionalista del particolarismo portoghese che esclude tutti gli elementi non conformi, resi automaticamente esogeni o non comunitari.

quando o defeitismo de uns e o masoquismo de outros propendesse para a absurda morbidez de um suicídio geral que o grande número de Portugueses saudavelmente não sente nem aceita, então importa-se-ia a intervenção de todas as índoles genuinamente lusíadas para meter as coisas na ordem. (Ivi, tondo mio)

Il coinvolgimento della popolazione è richiesto nel momento in cui l'idea di integrità nazionale viene posta in discussione dall'azione scriteriata di una minoranza "masochista" che non si adegua all' idea di "genuinità lusitana".

Recuperando la riflessione già citata di Stoler riferita all'archivio, l'ambiguità prodotta del discorso ufficiale può essere intesa come una regolarità che produce un "soggetto implicato" nel sistema asimmetrico sostenuto da un'idea positiva di nazione pluri-razziale introiettata sin dagli anni della prima istruzione e diffusa nel contesto domestico. Quest'ultimo, benché deposito di

esperienze contraddittorie legate al contesto coloniale, rimane ancora oggi, in gran parte, al riparo dallo sguardo critico.

La mia storia familiare[115] *rappresenta una piccola parte dell'intreccio di traiettorie che compongono la trama della migrazione coloniale portoghese verso l'Africa. In Mozambico, la mia famiglia è esponente di quella ricca borghesia che giova del sistema coloniale, implicata in un meccanismo di perpetrazione del potere che naturalizza le asimmetrie sociali celandole dietro l'uso opportunistico di idee sentimentali sulla solidarietà e sull'uguaglianza tra individui nel contesto coloniale portoghese. Benché presenti tratti comuni a molte altre storie riconducibili al contesto coloniale degli anni Sessanta, essa è anche, come è evidente, una memoria familiare specifica. Ciò espone questa riflessione ad un rischio di appropriazione dei risultati critici a cui tenta di approdare ed è per questo che si reputa necessario segnalare il coinvolgimento personale nella riflessione proposta.*

La costruzione del rapporto con la memoria "africana" è avvenuta per me fuori dal contesto portoghese ma a partire da un punto esterno, l'Italia. Ciò che per un verso ha costituito un limite, sottraendomi ad una formazione culturalmente portoghese durante diverso tempo, dall'altro ha anche rappresentato una leva. La distanza è uno dei motivi principali per cui percorrere una strada che, nel mio caso, ha significato formulare interrogativi in maniera del tutto spontanea durante gli anni dell'infanzia, poi trasformati in temi di riflessione critica.

Nella scuola elementare che frequentavo da bambina, c'era l'abitudine di leggere i quotidiani durante gli ultimi minuti della lezione di italiano. Mi piaceva la vaga idea di maturità

---

115 All'inizio degli anni Quaranta del XXI secolo, i miei bisnonni portoghesi, originari di Ferragudo, (Algarve) erano migrati in Mozambico. La bisnonna Maria era proprietaria di alcuni terreni mentre il bisnonno Henriques era un ingegnere meccanico specializzato in di macchine agricole. Insieme ai loro tre figli, tra cui mia nonna — che all'epoca di anni ne aveva sette —, si stabilirono nel nord del paese, spostandosi di frequente tra la città di Beira e Quelimane per via degli impegni di lavoro che occupavano il bisnonno. La famiglia visse per diverso tempo in una villa, al cui mantenimento soprintendeva la mia bisnonna, circondata da un certo numero di domestici neri. "Avó Maria", che ho conosciuto negli anni della mia afonia in portoghese, era una donna rigida con una visione razzista del mondo. Nelle storie che ho ascoltato, il suo atteggiamento era descritto come un "un razzismo non violento ma rispettoso", dove il paradosso del suo "non razzismo" veniva smentito dall'idea che l'attribuzione dei ruoli nella società dovesse dipendere dal colore della pelle.

Avó Maria aderiva con convinzione all'apartheid sociale del sistema coloniale e, negli anni della vecchiaia, si inorgogliva molto al ricordo degli inviti a cena ricevuti dalle mogli dei "ministros" portoghesi in visita nelle colonie. La relazione che intratteneva con i *criados* rispecchiava un "rapporto di lavoro" dove, come risulterà ovvio, era opportuno che il ruolo di datore di lavoro fosse occupato dai bianchi. Quando sua figlia, mia nonna Leonarda, si era sposata, si trasferirono a Lourenço Marques. Mio padre è nato nel 1966 nell'allora capitale laurentina.

Nonno Luiz, originario di Évora, città dell'Alentejo portoghese, era arrivato in Africa da giovane e lavorava come funzionario nel settore commerciale per il *Grupo Entreposto*, fondato negli anni Quaranta e con interessi nel settore industriale, commerciale e agricolo. Tra tra i principali azionisti del gruppo vi erano la Companhia Nacional de Algodão e la Companhia de Moçambique (Pitcher: 2003). Prima della sua morte, avvenuta in un incidente d'auto, nel 1969, aveva comprato una villa nella città di Matola, (oggi provincia della capitale mozambicana, Maputo). La famiglia di mio padre comprò casa nel quartiere "Sommerschield", considerato, insieme al *bairro da Polana*, uno dei "quartieri nobili" della città di Lourenço Marques. Qui si concentrava la popolazione bianca, portoghese e con maggiori disponibilità economiche. In questo ambiente, mio padre, figlio di una famiglia benestante dell' alta borghesia, è cresciuto circondato da "criados", "mainatos" e "mufanas" che si occupavano di lui, delle faccende domestiche e delle commissioni per conto della famiglia. Mi ha sempre colpito il fatto che, a dispetto delle ottime relazioni con i domestici neri che oggi compaiono nelle fotografie del nostro album familiare, i loro nomi siano scomparsi dalla memoria domestica.

Con la decolonizzazione, la casa viene lasciata al cuoco che abitava insieme alla moglie e ai figli nella *dépandance*. Mio padre ricorda che da bambino amava mangiare insieme ai *criados*, specie quando servivano il *pirão*, piatto africano a base di farina di manioca o la banana fritta. La bisnonna Maria concedeva queste "deviazioni" di percorso, ma diventava intransigente quando la frequentazione di mio padre con una ragazza nera durante l'età adolescenziale minacciava contaminazioni indesiderate.

che mi restituiva sfogliarne le pagine. In quegli anni, spinta da una certa mania per le fotografie di famiglia, mi sono imbattuta in un ritaglio di giornale. Quel frammento ha modificato la percezione delle storie che mio padre, il portoghese, mi aveva fino ad allora raccontato. Il dettaglio ingiallito, frammento pubblico recuperato e re-inscritto nello spazio privato dell'album familiare, lo ritrae bambino, all'aperto, di fronte ad una moltitudine di militari schierati in divisa. Inconsciamente, ho inserito quella scoperta nella collezione di riferimenti relativi alle vicende familiari, intuendo solo vagamente l'esistenza di un legame tra il valore attribuito all'episodio fotografato e conservato negli anni, e la solennità di un momento pubblico di cui non conoscevo il significato: 10 giugno 1970, "Dia de Portugal". Mi colpiva il fatto che quel ritaglio situasse finalmente la storia di famiglia fuori dalle memorie africane di mio padre, presentata in una veste "istituzionale" o, se non altro, in quel poco che ne restava.

Per me, cresciuta nel ristretto universo della Calabria degli anni novanta, mio padre è sempre stato una figura sdoppiata, al contempo familiare ed esotica. Non esistevano, nei miei riferimenti domestici o scolastici, altre persone che condividevano tratti della sua esperienza, che convocava sempre una molteplicità di luoghi di origine. Sovrapponevo il suo lungo nome (Luiz Filipe Bentes Saldanha Pereira) alla lunga figura di quasi due metri, gambe lunghe con cui era venuto in Italia"da lontano". Non dal Portogallo — una realtà ancora assimilabile, sebbene in modo sbrigativo, nei limiti della geografia europea che ci insegnavano a scuola —, ma dal Mozambico. Costruivo la sua unicità con orgoglio, vincolandola ad un mondo che ritenevo esistesse fuori dall'ordinario, a tratti fantastico, un Portogallo esteso, oltre l'oceano, fino in Africa.

Sfogliavo gli album di fotografie come un fumetto, disegni di un'avventura mirabolante, tragica e perlopiù misteriosa. Le storie attorno a quelle immagini sono sempre state frammentarie, e i volti ritratti quelli di familiari che non riconoscevo. Intuivo l'importanza di quei ricordi e provavo a fissarli nella mente rispondendo all'urgenza nella voce di mio padre, che mi intimava di conoscere quel passato e di trovare un posto in una lingua diversa dall'italiano e in cui non mi aveva parlato.

Alcune storie sono rimaste con me, trasformate dalla mia immaginazione in sequenze cinematografiche. Costruivo narrazioni attorno a mia nonna Bibi, mentre nascondeva i suoi gioielli nella ruota della Volkswagen 411 che avrebbe spedito in Portogallo in un grande "contentor" di legno prima che lei, insieme a mio padre e il suo secondo marito si dirigessero verso l'aeroporto, in fuga da una Lourenço Marques in subbuglio. Le descrivevo ai miei coetanei sperando di suscitare ammirazione ma ottenendo perlopiù reazioni sospettose. In me stessa, del resto, il senso di curiosità era sempre avvolto come da una nebbia di incredulità. Per quanto quella storia sembrasse scritta nel mio nome — pronunciato scorrettamente dal mio accento meridionale o smembrato dalle insegnanti ad ogni ciclo scolastico — era assurda, a tratti mi pareva infondata. Una cosa così seria come una guerra, pensavo, l'avrei trovata in qualche pagina del sussidiario che utilizzavamo a scuola.

La fantasmagoria di quel passato restava sotterranea per irrompere in certi momenti. Una filastrocca o un rimprovero in portoghese, un aneddoto sull'infanzia in Africa, i nomi dei frutti tropicali assaggiati nella vita prima dell'Italia, una fotografia di mio padre in braccio ad un

adolescente senza nome ma che ho imparato a chiamare "criado". Il Portogallo e l'Africa creavano una costellazione di parole sparse, appuntate su un quaderno che la mia prospettiva limitata aveva ritenuto appropriato ai miei scopi di studio da autodidatta: la copertina bianca e arancione incorniciava la figura danzante di una bambina, nera.

Ogni tanto, specie durante le feste, l'idea che il passato in Portogallo e in Africa fosse stato qualcosa di concreto mi raggiungeva attraverso il telefono nella voce concitata della bisnonna Maria. Non la comprendevo ma sapevo di deluderla. Ascoltavo il tono gioioso e urgente di parlarmi infrangersi contro l'impossibilità di ricambiare, troncata nella voglia di un'interazione a cui l'ignoranza del portoghese mi costringeva. Negli anni, ho domandato a mio padre il motivo per cui non avesse parlato con me nella sua lingua materna, trovando insoddisfacenti tutte le motivazioni che adducevano la colpa alla sua assenza da casa o all'indolenza tipica del carattere.

Ho formulato la mia risposta mentre imparavo il portoghese all'università. La lingua straniera, la vita di mio padre lontano dalla patria portoghese — verso la quale coltiva ancora un orgoglio fervente e una certa dose di nostalgia e mancanze —, sono parte di una strategia difensiva, i filtri di cui aveva bisogno per condividere quelle storie. Lo scarto che ci separa non è solo generazionale o geografico, ma traduttivo. Ho capito tardi di essere figlia di uno spostamento. Il racconto del movimento, dipeso da una circostanza violenta, non si legava mai ad una spiegazione chiara, né ad un esplicito e sonoro tono di accusa verso un fenomeno, il colonialismo, che mi veniva presentato come parte dei racconti su navigatori coraggiosi. Durante le sedute serali in cui imparavo a pronunciare correttamente il mio cognome camuffando il più possibile il mio accento meridionale, ho scoperto che era stato "Magalhães" e non "Magellano" a circumnavigare il globo per via marittima.

L'assenza della lingua portoghese nel mio quotidiano, a vantaggio dell'italiano, ha generato una forma di distanza diversa, un margine che mi separa e mi separerà dal Portogallo nonostante tutto. Sono stata arrabbiata con mio padre, per la schizofrenia generata dal bisogno condiviso di rendermi il nuovo ponte con una realtà portoghese che aveva lasciato e l'impossibilità di farne parte nel modo più ovvio. Questa spaccatura la colmo con uno sforzo, in parte di finzione, pur sapendo di aver perso l'occasione di sognare anche in portoghese.

Seppur precario, quel ritaglio di giornale ha rappresentato per me un punto di svolta importante. Non solo si trattava di una "prova" tangibile di verità, legittimata da un mezzo di informazione pubblica che un archivista, la mia nonna paterna con tutta probabilità, aveva comprato, letto, ritagliato e scelto di custodire, ma la conferma che esisteva un mondo con cui interagire e al quale rivolgere domande al di fuori di mio padre. È forse stato il momento in cui l'ho finalmente reso oggetto e non solo interlocutore della mia domanda. Anche questa, probabilmente, è una finzione di post-memoria, ma non per questo non traduce una verità.

L'ufficialità della scena ritratta, i soldati disposti in file ordinate mi restituivano un senso di concretezza. Mi aggrappavo a quella immagine per validare la presenza di mio padre nella realtà mozambicana, uno sfondo estremamente opaco in cui calavo le gioie e i drammi dei miei familiari. All'epoca della mia scoperta non ricevetti altre informazioni se non che si trattava probabilmente di una qualche celebrazione a cui la famiglia aveva assistito. Come per altre occasioni, non ci si

soffermava troppo sulle contraddizioni che emergevano nei racconti. Una volta chiesi il perché ci fu una guerra e i portoghesi furono cacciati via. Mio padre rispose che anche se quelle terre appartenevano agli africani erano stati i portoghesi a dare vita ad una società multiculturale in cui tutti vivevano in armonia. Una volta andati via loro, nessuno era stato in grado di far funzionare più nulla. Dopo l'indipendenza del Mozambico (1975) la mia famiglia era rimasta a Lourenço Marques per un altro anno, assistendo ad una progressiva e inesorabile fine del tempo dei bianchi, la cui sostituzione al comando era ormai un dato di fatto. Nelle memorie di mio padre, all'epoca un bambino di quasi otto anni, il periodo della "caça ao branco" è quello in cui l'incompetenza dei neri prende il sopravvento, un "periodo conturbado" in cui la città cadeva nel caos, e nelle mani inesperte della Frelimo, i cui membri si mettevano alla guida delle motociclette dei poliziotti portoghesi destituiti per poi schiantarsi quasi subito. Pensai che fosse un peccato, lasciare che quell'universo meraviglioso, dove la frutta era sempre più buona e le spiagge più bianche che altrove andasse in malora. In quei racconti, gli "africani" venivano dipinti come fedeli compagni di avventure senza mai essere protagonisti e, quando soggetti di qualche iniziativa, parevano guidati da motivi del tutto irragionevoli.

Oggi osservo la fotografia e provo a cercare quel dettaglio in grado di ferirmi, il 'punctum' formulato da Barthes, e non sono certa di individuarlo come dettaglio che mi ferisce. In realtà, l'intera immagine è per me uno spazio di conflitto. È la prova della partecipazione ad un momento commemorativo, ma è sopratutto una dichiarazione di adesione della mia famiglia ad una visione distorta dell'Africa coloniale degli anni Sessanta e Settanta.

La piccola ombra di mio padre suggerisce un giorno di sole. La prospettiva da cui è stata scattata la foto nasconde il suo volto, mentre osserva i militari. Con il petto in fuori e la punta del piede sinistro rivolta verso l'esterno, sembra imitare malamente la postura dei soldati, dritti a gambe aperte e con le mani giunte in avanti, le braccia a riposo. A separarli, uno spazio vuoto. In basso, nell'angolo sinistro, qualcuno ha scritto la data con la penna: 10 giugno 1970, "Dia de Portugal e de Camões".

In questa foto scattata nella nella Praça Mouzinho de Albuquerque[116], mio padre ha quattro anni. Non possiedo informazioni precise, ma la disposizione dei corpi in quello spazio, quasi a specchio, l'assenza soltanto apparente di un pubblico sicuramente più numeroso e la macchina fotografica appesa al collo probabilmente usata per immortalare l'evento, suggeriscono che la sua presenza lì non si frutto di una mera coincidenza. La foto testimonia una verità incontestabile: mio padre si trovava lì, come i membri di molte altre famiglie portoghesi riunitesi per celebrare le Forças Armadas impegnate in una guerra coloniale in cui il Portogallo, celebrato come difensore di valori universali di fratellanza e pace, era in realtà da sempre aggressore. Il ritaglio non ha eliminato la didascalia, che recita enfaticamente:

[116] La piazza Mouzinho de Albuquerque, intitolata al generale responsabile delle "campagna di pacificazione" del Mozambico alla fine del XIX secolo, era un punto nevralgico della città di Lourenço Marques (oggi Maputo), capitale dell'ex-colonia portoghese. Si tratta di un luogo simbolico, scelto dall' *Estado Novo* per celebrare la festa nazionale dedicata al Portogallo, all'epoca guidato dalla figura di Marcello Caetano.

“Un eroe del futuro guarda con ammirazione gli eroi del presente durante le cerimonie realizzate giorno 10 nella piazza Mouzinho de Albuquerque”

Mio padre, parte di una generazione di figli di “colonos” nati nel contesto discriminatorio e violento del Mozambico coloniale, osserva i combattenti all’epoca impegnati nella preservazione di quel sistema coloniale diseguale. In un giorno che non ricorda, la sua figura si presta alla condivisione di una visione politica che fonda sull’incrocio di sguardi — tra i soldati e mio padre — e sul passaggio di testimone la costruzione della linea continua tra il presente in guerra e un futuro coloniale da garantire. Figurativamente, la foto sintetizza gli elementi fondamentali per il consolidamento di un’ideologia costruita sul nazionalismo estremo, trasmesso alla nuova generazione in un contesto di lotta mascherato dall’idea di difesa della “nação plurirracial”.

Ricordo mio padre raccontarmi con convinzione di come l’integrazione di razze diverse fosse una realtà effettiva, sorvolando su questioni come la negazione della cultura africana da parte della politica dell’ Estado Novo. *Ha sempre dimostrato un certo orgoglio per la storia coloniale portoghese, costruendo paragoni con realtà giudicate come molto diverse, decisamente più brutali, come quella inglese o spagnola. Non solo l’apartheid in Sud Africa dimostrava l’opzione per un regime esplicitamente razzista, ma la ferocia dei vicini iberici nelle Americhe mi era presentata come decisamente più estrema di quella portoghese. Plasmato dalla retorica luso-tropicale, la memoria coloniale di mio padre ingloba così molti degli stereotipi sul colonialismo lusitano, specialmente quelli riguardanti il Portogallo come fautore di un colonialismo “diverso” e*

UM HERÓI DO FUTURO OLHA COM ADMIRAÇÃO OS HERÓIS DO PRESENTE DURANTE AS CERIMÓNIAS REALIZADAS NO DIA 10 NA PRAÇA MOUZINHO DE ALBUQUERQUE

"meno violento" di altri. Una delle motivazioni addotte per giustificare tale differenza è quella relativa all'accesso alla cittadinanza portoghese, elargita a tutti i membri della popolazione nera africana desiderosi di riceverla. Nelle sue memorie, questa possibilità non incontra contraddizioni nella rinuncia alla cultura africana di origine ma si coniuga perfettamente con l'idea di multiculturalismo del contesto coloniale in cui la mediazione che distingue le interazioni nello spazio pubblico dalle relazioni private viene eliminata a favore di un'idea epidermica, opportunista e generica di "fratellanza".

Uno dei problemi con cui mi scontro ancora oggi è un'ambivalenza ricorsiva e mai risolta nel discorso di memoria di mio padre. L'idea di una specificità positiva del Portogallo come paese colonizzatore permane forte, insieme all'incapacità di riconoscere l'iscrizione della famiglia dentro una società che favoriva i bianchi, a prescindere dai "buoni rapporti" che mia nonna intratteneva con i vicini neri o mulatti. Mio nonno era dipendente di una delle imprese concessionarie coloniali più antiche in Mozambico, il gruppo Entreposto, nell'ambito della costruzione e vendita delle macchine agricole. Nei racconti di mio padre, la bisnonna Maria, difendeva una visione "rigida" —, in realtà compartimentata e discriminatoria — del mondo. L'aggettivo "razzista", come anche la parola razzismo, sono entrati problematicamente tardi nel nostro vocabolario domestico. Maria riteneva giusto che ognuno occupasse un posto preciso nella gerarchia delle relazioni sociali. Una delle sue massime, recita appunto: "cada macaco no seu galho[117]".

Nella logica sostenuta da questa visione inequivocabilmente razzista, era del tutto normale che i neri fossero preposti alle professioni meno qualificanti, come quella del domestico. Il cuoco, gli impiegati che lavoravano in casa (criados) e il "mufana" che accompagnava mio padre ogni mattina nel tragitto fino a scuola, erano parte di un universo intimo ma segregato, figure nere che fluttuano senza nome nelle fotografie in cui tengono in braccio mio padre bambino, vestito di bianco.

La famiglia di mio padre si inquadra dunque in quella percentuale di portoghesi con radici africane relativamente poco profonde, risalenti agli inizi del XX secolo. Abitava nella zona residenziale della città popolata prevalentemente da famiglie bianche di origine portoghese. In quanto beneficiari delle diseguaglianze generate dal regime coloniale, i miei familiari sono rappresentanti della classe dei "colonos" arrivati in Africa per migliorare le proprie condizioni di vita e dunque principali beneficiari del sistema coloniale.

Con la fine di quel mondo diseguale, anche i miei familiari sono diventati "retornados", un termine applicabile letteralmente ai miei nonni (tornati in Portogallo dall'Africa) ma non a mio padre, nato nella colonia mozambicana nel 1966.

L'esperienza vissuta da mio padre si inserisce in un processo di perdita e di sfaldamento della cornice coloniale a partire dalla quale era stata fino a quel momento interpretata l'identità nazionale. Da bambina, le ragioni della fuga della mia famiglia dal Mozambico confondevano la geografia disegnata dai suoi spostamenti. Costruivo il senso del suo "ritorno" in Portogallo come un movimento coerente, la cui linearità veniva però smentita dal suo descriversi come un "português diferente", accusato nel contesto metropolitano in quanto "explorador dos negros" e

---

[117] letteralmente "ogni scimmia sul suo ramo"

contemporaneamente discriminato come "branco de segunda", "nem branco, nem preto", "não do continente", un portoghese di seconda classe per via dell'influenza del contesto africano sul suo modo di parlare e sulle sue abitudini.

Non riuscivo a far combaciare mio padre alla figura del "colonizzatore" e pensavo ai guerriglieri della FRELIMO come a individui senza scrupoli. Con il tempo, la visione polarizzata costruita tra i portoghesi "bianchi", i buoni, e i neri, responsabili della violenza, si è resa più problematica, complicando le ragioni della fuga rocambolesca da Lourenço Marques e le memorie familiari in cui la mia famiglia mi veniva dipinta come "vittima". La vicenda del "retorno" in Portogallo rispecchia, più in generale, il trauma vissuto dai portoghesi delle colonie nel processo di abbandono dei territori coloniali e costituisce un fenomeno la cui complessità espone ad un problema di ordine etico oltre che teorico.

Il "retornado" traduce l'impossibilità non solo di etichettare essenzialmente l'identità del "portoghese" e dell'"africano" ma anche di stabilire linee nette che separano la condizione della vittima da quella del perpetratore. Il retornado è responsabile del mantenimento dell'asimmetria coloniale ed è contemporaneamente vittima degli eventi della guerra e della decolonizzazione. Si tratta di una figura opaca, non solo per via della groviglio di traiettorie a cui si associa il suo spostamento, costruito tra l'Africa e il Portogallo, ma a causa della difficoltà connessa alla definizione della colpa coloniale e del suo posizionamento etico rispetto ad un'esperienza vissuta alla luce di una cornice storica più ampia.

Nel periodo che precede il ritorno della mia famiglia in Portogallo, avvenuto nel '76, mio padre ricorda di un tempo perturbato da cambiamenti, da insicurezze, e dalla speranza nutrita dai bianchi di poter trovare posto in Mozambico anche dopo l'indipendenza, un'illusione poi smentita dai violenti scontri che seguirono gli Acordos de Lusaka. Nelle memorie familiari legate agli ultimi tempi traspare una certa tensione. La memoria di padre, nato quando la guerra coloniale (o lotta per l'indipendenza, a seconda della prospettiva) era già in corso in Mozambico, testimonia in piccola parte un momento di transizione schizofrenico. Pochi anni anni prima della fine della guerra, mentre l'attività della guerriglia di intensificava tra il 1972 e il 1973 (MacQueen: 1996, 68), era diventata prassi iniziare le lezioni a scuola cantando le canzoni del Frente de Libertação de Moçambique contenute nel "livro vermelho", in sostituzione alle preghiere del mattino. I bambini della classe di mio padre erano indirizzari di una contro-propaganda anti-coloniale che esaltava l'azione dei combattenti in lotta per l'indipendenza, — "os terroristas", secondo il vocabolario del regime coloniale e della mia famiglia. La FRELIMO portava avanti azioni psicologiche contro la popolazione bianca dei "colonos" e presentava i suoi leader come figure amabili. Agli studenti veniva chiesto di condividere l'opinione dei genitori su Samora Machel[118]. Mia nonna istruiva mio padre affinché la risposta fosse quanto più evasiva possibile: "Em casa não se fala de política".

Dopo l'aprile del 1974, la situazione a Lourenço Marques si fece più tesa. Mentre la

---

[118] Samora Machel era esponente di quella corrente interna alla FRELIMO che non considerava la razza come un principio definitorio della nuova nazione mozambicana ma, al contrario, riteneva che la rivoluzione rappresentasse l'opportunità per una riformulazione delle relazioni sociali, politiche ed economiche tra bianchi e neri, in un'ottica di integrazione (Pimenta: 2015, 122).

situazione degenerava e molti riempivano contenitori di legno da spedire in Portogallo, mio padre trascorse gli ultimi giorni in Africa nelle sale del cinema cittadino, assistendo alle proiezioni di film di Bollywood, e frequentando ristoranti in cui servivano aragoste. L'opulenza di quelli ultimi giorni — consentita da una moneta, lo "escudo moçambicano", svalutata fuori Mozambico — contrasta con le difficoltà economiche vissute poi in Portogallo, dove molte famiglie provenienti dagli ex-territori, si concentrarono nella periferia di Lisbona, formando quartieri popolati da "retornados", spesso privi di risorse economiche. Nella mitologia familiare il passaggio dall'Africa al Portogallo è fortemente segnato dalla perdita dello status sociale. Questa nuova condizione alimenta problematicamente la costruzione dell'auto-rappresentazione del retornado bianco come oggetto di discriminazione da parte dei portoghesi del continente. Il dramma privato sottrae spazio ad una considerazione della propria condizione come il risultato della fine di un sistema economico fondato su un principio razzista.

Nelle memorie coloniali di mio padre il razzismo è stato per lungo tempo una parola fantasma, che compare per riferirsi al Portogallo degli anni Settanta e Ottanta in fase di transizione, alimentando un senso di risentimento verso la metropoli e il modo in cui la classe politica favorevole alla Revolução dos cravos aveva condotto il processo di decolonizzazione, giudicato negativamente come caotico e repentino. È indubbio che anche la mia famiglia abbia vissuto esperienze traumatiche, come è accaduto a tanti. Eppure il ricordo della perdita della propria quotidianità collide con una responsabilità coloniale in capo ad una collettività di cui faceva parte. Tenere insieme i due piani riflette la complessità di una condizione coloniale e post-coloniale del retornado, una compresenza di elementi assai problematica.

Da una parte, inserire l'ambiguità costitutiva del *retornado* in un quadro teorico non dicotomico, articolato a partire dalla categoria del "soggetto implicato" contribuisce ad ampliare la prospettiva andando oltre il binomio "vittima" e "oppressore", di "colonizzato", "colonizzatore". E tuttavia, dall'altra, si incorre nel rischio di rendere impossibile una definizione stessa del *retornado* (di per sé già portatore di un'esperienza e di una memoria eterogenea) se non come "ingranaggio" che lo de-responsabilizza, favorendo l'idea di un'implicazione involontaria in un sistema di ingiustizie.

A fronte degli eventi generati dalla guerra e dalla decolonizzazione, situare un lavoro di post-memoria significa tener conto di un contesto di privilegio per la popolazione bianca, dei condizionamenti culturali dettati da una una morale nazionalistica insieme alle posizioni politiche, ai traumi originati dalla violenza frutto di un malessere esacerbato che non ha lasciato indenni i centri urbani e che, in ultima istanza, ha comportato l'abbandono forzato dell'Africa da parte di un contingente assai diversificato. Poter costruire un discorso sul passato svincolato dai rischi inerenti all'esposizione ad una memoria inevitabilmente alterata, significa situare la prospettiva del presente nelle conseguenze ancora evidenti di un passato aperto. Significa, detto altrimenti, radicare la propria critica in un senso di implicazione che non trova soltanto nell'attribuzione della responsabilità individuale — benché importante — il senso ultimo dell'interrogazione ma che, attraverso la memoria, individua le eredità problematiche del passato riconoscendo una connessione che lega spazi, tempi diversi esponendo il processo di definizione alla natura eterogenea e non

essenziale delle identità.

Seguendo ancora Rothberg, impostare la riflessione partendo da “gruppi identitari già dati” è riduttivo ma più utile risulta invece seguire i cambiamenti nell’articolazione della memoria originata dai gruppi. La costruzione della memoria individuale o collettiva in senso multi-direzionale imposta l’analisi delle identità alla luce di una dimensione relazionale che implica sempre aperta un cambiamento (Rothberg: 2021, 2).

Benché indissociabile da una storia di violenza, il nucleo delle memorie coloniali non è né essenzialmente traumatico, né però pacifico. La generazione dei “filhos do império”, non è riducibile alla categoria dei “colonizzatori-perpetratori”, uno degli estremi della dicotomia che vede al capo opposto la categoria dei “colonizzati-vittime”. Le esperienze vissute in Africa e le memorie ad esse associate rivelano piuttosto uno spettro segnato dalla violenza come componente principale. Questa non può mai essere omessa dal discorso né giustificata, ma osservata nelle sue sfuggenti declinazioni alla luce dei processi che la rinnovano in tempi e in contesti diversi, modificando il posizionamento del soggetto.

Il termine *retornado*, attribuito a individui che costruiscono la propria narrativa a partire da un’esperienza africana interrotta da uno spostamento verso la metropoli, occulta la questione problematica di “migrazione forzata” di individui nel contesto della decolonizzazione. Definendolo a partire da un’idea di “rimpatrio”, la memoria del *retorno* neutralizza il trauma vissuto da una generazione per cui l’Africa riflette una dimensione affettiva primaria impedendo, al contempo, di sviluppare una considerazione sul carattere fluttuante delle posizioni occupate dagli individui coinvolti nel sistema coloniale.

La presenza di asimmetrie, discriminazioni e ingiustizie nel contesto di colonizzazione non si riduce ad episodi — che pur attestano la violenza e il paternalismo caratterizzanti il rapporto tra il “signore” e lo “schiavo” —, ma si declina sul piano diacronico e sincronico in forme complesse, estendendosi come problema che influenza e modella le relazioni di potere. Dal momento che la violenza non esaurisce i suoi effetti nelle circostanze in cui è materialmente esercitata, la relazione di potere può essere ri-configurata come problema generazionale che coinvolge in modi nuovi anche tempi e soggetti diversi.

La generazione di portoghesi nata nei territori coloniali comunemente definiti come “retornados", non è necessariamente quella dei “figli del colonizzatore” ma occupa il luogo di una contraddizione non facilmente risolvibile. Non si tratta soltanto di coloro che hanno beneficiato, più o meno coscientemente, di una posizione privilegiata contribuendo al funzionamento di un sistema discriminatorio, ma anche di chi, in alcuni casi, ha contestato il regime coloniale.

Il fenomeno della diaspora della decolonizzazione definito come “retorno”, riflette in realtà esperienze molto varie, risultato dell’interazione articolata all’interno di un sistema multiplo di relazioni. L’ambiguità del *retornado* in quanto contemporaneamente, “perpetratore” dell’abuso coloniale e di "vittima” del regime dittatoriale, poggia su movimento di territorializzazione e de-territorializzazione coloniale a cui si lega una memoria traumatica pubblica e privata. Alla natura doppia risponde anche un regime di utilizzo ideologico diverso della sua esperienza a partire da cui, come suggerisce Christopher Kalter, viene elaborata una memoria "traumatica e rassicurante” a

seconda dei casi (Kalter: 2022, 35). All'interno della narrativa post-coloniale portoghese all'indomani della rivoluzione del 25 di aprile del 1974, i *retornados* — presentati problematicamente come un insieme omogeneo — vengono stigmatizzati, associati al progetto imperiale e accusati di complicità con la politica coloniale salazarista. Parallelamente, la loro (re)integrazione "bem sucedida" nel contesto metropolitano è promossa sia come esempio dell'abilità di adattamento dei portoghesi, sia della capacità del Portogallo di integrare elementi esogeni inquadrati tuttavia in quanto "nacionais". Secondo una prospettiva ancora guidata da un principio di discriminazione su base razziale, per la società portoghese il *retornado* è un bianco di seconda classe, espressione di un' identità europea "contaminata" dall'esperienza africana, ma anche un *colono* e complice della dittatura. Definire il *retornado* come unico beneficiario del sistema coloniale circoscrive la colpa coloniale ad un gruppo sociale ristretto, sgravando la società portoghese di una responsabilità che è in realtà collettiva. Dipingerlo come vittima irriducibile della decolonizzazione occulta però le cause che hanno condotto alla guerra coloniale, ovvero, una violenza originata in primo luogo da un progetto violento di colonizzazione in cui egli risulta coinvolto. La memoria del *retornado* si lega inevitabilmente alla narrativa egemonica coloniale ma si tratta al contempo di una memoria multi-sfaccettata in cui l'attribuzione della responsabilità associata al passato violento si scontra con un sistema di complicità con il potere non sempre evidente.

La costruzione di un orizzonte di trasmissione intergenerazionale riferita al *retorno* in quanto esperienza eterogenea che riflette la struttura complessa del sistema di potere risponde ad una necessità etica. Piuttosto che limitarsi a servire politiche identitarie rigide, l'elaborazione della memoria collettiva legata ad un passato violento dovrebbe emergere, nelle parole di Schwab:

As an evolving and internally diverse process that unfolds when histories intersect and different participants or agents read them in conflicting ways, especially when they come from the different sides of the divide between victims and perpetrators.

(Schwab: 2010: 29)

Costruita nel transito senza ritorno tra l'Africa e il Portogallo l'identità del *retornado* traccia percorsi irriducibili, riflessi di una memoria sospesa e non lineare che si configura in quelle che Ribeiro ha definito "cartografias físicas e emotivas multiplas ainda por escrever" (Ribeiro: 2015, 106). Tali memorie configurano un terreno controverso in cui il trauma della perdita, la violenza della guerra, il razzismo, la colpa, il risentimento verso la politica metropolitana e il senso irrisolto di nostalgia nei confronti dell'Africa rispecchiano il posizionamento ambiguo del *retornado,* complice del colonialismo, vittima della guerra e della decolonizzazione. L'analisi della sua implicazione nell'universo coloniale contribuisce alla critica del funzionamento del dispositivo di potere portoghese associato ad uno spazio atlantico meridionale in cui permane un discorso simbolico problematicamente "luso-tropicale".

L'inscrizione delle memorie eterogenee dei *retornados* nella sfera del dibattito pubblico tenta di sovvertire l'idea dell' archivio ufficiale come spazio polarizzato per mostralo come dimensione asimmetrica nella quale, per citare Trouillot, "non tutti i silenzi sono uguali" (2015, 26).

Considerando criticamente la dimensione intima e affettiva che l'Africa riveste nella memoria coloniale, la riconfigurazione dell'esperienza privata del *retorno* in funzione di un agire etico-politico del presente segue l'idea di decolonizzazione del passato proposta da Mbembe, ovvero, si elabora come "possibilità di ricostituire l'umano dopo la complicità dell'umanesimo con il razzismo coloniale" (Mbembe: 2015, 14). In questa direzione, il discorso postcoloniale sul *retornado* in quanto soggetto complesso si sviluppa, seguendo Paulo de Medeiros (2007), oltre la duplicazione di un Io-borghese omogeneo ma anche aldilà di un'idea di ibrido idealizzato. Contrariamente ad una narrativa conciliatoria, la sua memoria è assunta come espressione di una frammentazione controversa e di una ferita che, incarnando le contraddizioni della storia, necessita di essere discussa.

Capitolo 3

3.1 Le diaspore post-coloniali: aporie del *retorno* portoghese.

Il ricorso problematico al termine *retorno*[119] per riferirsi al movimento della popolazione portoghese residente negli antichi territori portoghesi in Africa si basa su un principio cronologico che associa il Portogallo e l'Africa come punti di una mappa ideale, i cui limiti risultano disegnati da Lisbona, punto di origine e meta di ritorno, e dalle colonie africane, quest'ultime intese come destino migratorio e luogo di abbandono. Il limite della parola non consiste solo nel riferirsi unicamente a quella parte di popolazione che ha tracciato il movimento del "tornare indietro" verso un punto di origine —, estromettendo l'esperienza di coloro che, nati nelle colonie, approdano in Europa per la prima volta dopo l'indipendenza dei territori africani —, ma si esprime anche nella riaffermazione di uno schema precostituito che cela il processo di negoziazione dello spazio nazionale, inteso come dato fisso e immutabile, anche alla luce degli stravolgimenti geopolitici posti in essere dal processo di decolonizzazione. L'immagine della nazione come realtà unitaria cela il carattere del tutto arbitrario dei confini, in realtà porosi, nei quali si articola il processo costante e mutevole di inclusione ed esclusione degli individui da uno spazio comunitario. La nazione "postcoloniale", con la fine degli imperi e la nascita dei nuovi stati indipendenti, citando Gatrell, viene riconfigurata alla luce della "pratica familiare" di trasformare "insiders" in "outsiders" (Gatrell: 2013, 4).

Il tentativo di definizione del *retornado* in quanto soggetto post-coloniale si articola alla luce della sua mobilità — fisica e metaforica —, all'interno di una realtà contemporanea complessa, investita da un processo di decolonizzazione permanente che interessa il piano storico e quello concettuale. Il mutamento di paradigma politico derivante dalle lotte africane per l'indipendenza e dalla fine dei regimi coloniali alimenta in particolare il bisogno di riformulare categorie come quella di "nazionalità", tradizionalmente inquadrata in schemi fissi, pre-ordinati, ma in realtà condizionata dai mutamenti della relazione tra contesti.

La migrazione dall'Europa verso l'Africa, insieme agli spostamenti generati dall'epilogo della politica coloniale europea nel continente durante il XX secolo, apportano modifiche profonde alla fisionomia degli stati-nazione, pregiudicando non solo la possibilità di definire in modo essenziale l' "africano" e l'"europeo" ma anche il loro collocamento dentro una configurazione binaria. Per Bhambra (2017), il tentativo di comprendere in che modo il confine tra identità, costruito storicamente, attribuisce legittimità ad alcuni soggetti — trasformandoli in cittadini — negando diritti agli "altri", mantenuti nella condizione di "migranti", rappresenta il mutamento

---

[119] La scelta del corsivo minuscolo per il termine *retorno*, lasciato in portoghese, definisce anche la prospettiva critica di questa riflessione. Alla parola "retorno" corrisponde un'esperienza storica specifica, particolare, ovvero un movimento migratorio dei "colonos" (i *retornados*) dall'Africa di lingua portoghese al Portogallo (e non solo) iniziato e terminato intorno alla metà degli anni Settanta. Considerando ciò e volendo dare conto di questo fenomeno storico, sarebbe opportuno scegliere un nome proprio optando dunque per la grafia maiuscola (Retorno). Tuttavia, il termine "retorno", nato in ambito giuridico per designare il "retornado" come figura della metropoli, occulta la natura in verità eterogenea delle esperienze, dei soggetti e delle memorie associate al movimento causato dalla decolonizzazione, riconciliando problematicamente in un unico termine traiettorie estremamente plurali (ad esempio quello dei soldati di ritorno dalla guerra, dei rifugiati africani in fuga e dei portoghesi nati nelle colonie e dunque "in arrivo"). Ponendosi come obiettivo quello di riflettere sulle aporie legate allo spostamento e sulle sue problematiche memorie, la riflessione opta per la grafia minuscola al fine di sottolineare l'improprietà permanente del termine a sostegno dell'operazione di de-costruzione del *retorno.*

paradigmatico fondamentale introdotto dalla storiografia postcoloniale (2017: 217).

L'instabilità delle dicotomie, sottolinea Brah (1996), dipende non solo dalla molteplicità intrinseca dei termini che le compongono, ma anche dal valore simbolico attribuito all'interno del discorso a ciascuno dei soggetti:

The point is that there are multiple others embedded within and across binaries, albeit one or more may be accorded priority within a given discursive formation.

(Brah: 1996, 445)

Il riscatto dell'eterogeneità dipende perciò da una ricostruzione contestuale del binarismo in quanto espressione dell'articolazione del potere anche su un piano narrativo. Le esperienze di migrazione (post)coloniale contravvengono all'uso di etichette omogenee per la definizione dei percorsi soggettivi e di gruppo, opponendosi alla lettura delle esperienze in senso univoco e concorrendo al de-confinamento delle identità segregate all'interno di categorie rigide. Sebbene, seguendo Zanfrini (2016), la mobilità geografica abbia caratterizzato da sempre l'umanità, le migrazioni internazionali caratterizzano in maniera particolare la società contemporanea, spingendo verso una riconfigurazione dei confini chiusi dello stato-nazione in senso trans-nazionale[120] alla luce di una cornice globale che Petersen e Schramm (2017), tra gli altri, definiscono come "post-migratoria".

La condizione "post-migratoria" del soggetto esprime un "disordine" contrario allo schema fondato su traiettorie circoscritte da "partenze" e "arrivi" (2017: 6). Tale disordine è accentuato dalla crisi provocata dalla decolonizzazione, momento in cui alla dislocazione si associa una rinegoziazione violenta dei confini geopolitici e dunque delle identità individuali e di gruppo. Il tema della violenza non riflette soltanto un conflitto sul piano contingente, ma si lega alla negazione del passato coloniale in quanto matrice genealogica del fenomeno migratorio, indissociabile dall'inquadramento della figura del migrante in quanto "anomalia" nella configurazione post-coloniale. La condizione sfuggente del migrante post-coloniale, come il *retornado*, è ricondotta all'uniformità apparente dell'identità nazionale portoghese, viene cioè "assorbita" e "reintegrata" nel tessuto della nazione o, a seconda delle opportunità, emarginata.

Proponendo un superamento della dicotomia tra un "noi" e un "loro", il concetto di "post-migrazione[121]", contribuisce a rendere visibile il nesso stabilito tra la differenza di valore attribuita al fenomeno migratorio in epoca (post)coloniale e la volontà di occultare la violenza che riproduce stereotipie sulle identità nazionali in realtà prodotte su confini storicamente e politicamente mobili. Come affermano Petersen e Schramm (2017):

---

[120]Zolberg (1999) mette in guardia rispetto al rischio di attribuire all'elemento transnazionale (*transnationalism*) un'aura di "novità" allineata ad una lettura coloniale e capitalista. L'investimento del capitalismo nelle idee di "progresso" e di "novità", infatti, impedisce di riconoscere la realtà globalizzata il risultato di relazioni storiche e coloniali di più lungo corso. La migrazione è un fenomeno transnazionale influenzato dalle politiche che hanno stabilito connessioni tra territori distanti in un lasso temporale esteso. (Zolberg 1999 cfr. Jameson 2016, 3) [Zolberg, A. (1999) "Matters of state: theorising immigration policy' in Charles Hirschman, Philip Kasinitz and Josh DeWind eds. T*he Handbook of International Migration: The American Experience*. New York: Russell Sage, pp.71-92]

[121] Il concetto di post-migrazione, come evidenziano i due autori, nasce nel primo decennio del XXI secolo nel discorso accademico tedesco in rifiuto ad una connotazione negativa associata tradizionalmente al "migrante".

Historical units, borders, and boundaries cannot be taken as givens but must be subject to investigation and rethought with a view to connectivity and exchange between peopled cultures. In fact, notions of "difference" and "otherness" are produced through interactions and relations between people, not in isolation — although the common notions of distinct "national identities", "parallel communities" and "ethnic minorities" might suggest otherwise (...) In contemporary globalised migration a historical two-dimensional pattern of leaving and arriving has become increasingly blurred.

(Petersen e Schramm: 2017, 1-6)

L'esperienza del migrante post-coloniale originata dalla decolonizzazione configura una dimensione critica produttiva non solo se considerata come oggetto di interrogazione ma, seguendo i due critici, quando è assunta in quanto punto prospettico che permette di costruire il discorso attorno ad un'idea proteiforme di soggettività politica lontana da idealizzazioni e alla luce delle eredità del passato coloniale. Esponendo la prospettiva ad un ventaglio di relazioni, la migrazione generata dalla decolonizzazione diventa una metafora utile per aggregare aspetti ritenuti distanti associati ad identità porose, un vettore di significati in apparenza inconciliabili. È utile inoltre perché consente di mostrare l'arbitrarietà di paradigmi interpretativi che promuovono una configurazione ordinata dello spazio associata ad una cronologia lineare degli spostamenti. L'espressione "migrante post-coloniale", impiegata per definire una soggettività in realtà connotata da una transizione continua, tradisce l'insufficienza della terminologia nel dare conto della condizione anti-dialettica del migrante, soggetto simultaneamente coloniale e post-coloniale.

Dal momento che, come ricorda Spiridon (2006), le frontiere non sono concepibili in quanto entità spaziali con implicazioni sociologiche ma, al contrario, come "social facts that manifest themselves in spatials forms" (2006: 376), la relazione coloniale costituisce l'elemento paradigmatico attorno a cui articolare la natura problematica tra contesti vincolati da un principio discriminatorio. In tal senso, il contatto con la cultura dell'Europa rende l'Africa parte integrante di una storia comune, legittimando i paesi africani a rivendicare un ruolo nella società e nella narrazione che l'Europa produce su di sé, benché questa, tuttavia, si dimostri poco incline ad assumere la propria responsabilità rispetto alle conseguenze derivanti dal progetto di colonizzazione. Bhambra (2017), a questo proposito, ribadisce il ruolo degli imperi coloniali nella creazione di "multicultural societies through their modes of expansion, conquest and dispossession and appropriation", denunciando al contempo la tendenza delle antiche "metropoli" "to forget this history in the context of political projects reliant on a narrative of a purely national past" (Bhambra: 2017, 217).

La realtà plurale originata dal colonialismo spinge ad andare oltre lo spazio segmentato della geografia territoriale per ridefinire il concetto di appartenenza alla luce dei diversi luoghi di enunciazione in cui la prospettiva dei soggetti può essere situata. La traiettoria non lineare degli spostamenti originati dalla decolonizzazione rispecchia un processo di de-territorializzazione e ri-territorializzazione fisica e simbolica che evidenzia le criticità annesse all'idea di "luogo di origine" come unico criterio interpretativo di un'esperienza storica e soggettiva complessa. Lo spostamento, seguendo Connoly (1991), mostra la contingenza degli attributi associabili al soggetto rivelando una

corrispondenza solo presunta tra individuo e territorio, implicando la possibilità di "politicizzare l'ambiguità" identitaria. L'assunzione dell'ambiguità riflette una politica che promuove una discussione sulle identità e che è contraria alla costruzione di essenzialismi.

The ambiguity resides first, in the space between the indispensability of identity and its driver to dogmatism and, second, in the probable inability of any ordered way of life ti house together in one harmonious whole all the identities that might otherwise make a claim upon it. The point is not to deny this ambiguity, but to struggle against the denials and simplifications it tends to engender.

(Connolly: 1991, 159-160 cfr. Warner: 1991: 167, tondo mio)

Come sottolineato anche da Warner (1994) e Malkki (1992), la corrispondenza stabilita tra l'identità individuale e il senso di appartenenza ad un gruppo come conseguenza coerente della nascita dei soggetti in un medesimo territorio rivela un'essenza illusoria poiché non tiene conto della mobilità intrinseca alla dimensione socio-culturale. La cultura e le relazioni sociali costituiscono gli elementi principali per la formazione (e la trasformazione) dei contesti, quindi per la costruzione del senso di appartenenza di ciascun individuo. Contestando la "nozione statica" di identità individuale e di gruppo in quanto entità omogenee, Warner (1994) sostiene come più che gli spazi fisici, siano appunto le interazioni ad orientare la costruzione del senso di affiliazione del soggetto:

It is the relations with other people that ground man in his existence, and not the physical grounding of the individual with a given space. (...) As opposed to homogeneous groups, mobile social networks cannot be tied to a particular space. (...) Today we no longer assume that state sovereignty and state identity can be equated with a specific group.

(Warner: 1994: 165, 166)

La simmetria fissa tra identità e spazio territoriale occulta una serie di connessioni che, ricorrendo alla noto contributo di Deleuze e Guattari (1980: 6-8), non vanno intese come biforcazioni — le quali si (ri)producono a partire da un'origine unitaria —, ma in quanto articolazioni plurime, contemporanee e sotterranee che compongono la struttura dinamica e in potenza delle identità, traducendo un paradigma "rizomatico". Il rizoma, a differenza della radice, espressione di una divisione duale procedente da punto di origine o seme iniziale, include invece una pluralità di punti, sedi di connessioni potenzialmente infinite. Contrariamente alla radice il modello rizomatico non contempla cioè un'unità originaria, un fusto o perno[122], ma nega l'idea di unità riconoscendo un processo di trasformazione continua della molteplicità che lo costituisce.

[122]A rhizome as subterranean stem is absolutely different from roots and radicles. Bulbs and tubers are rhizomes. (…) The rhizome includes the best and the worst (…) any point of a rhizome can be connected to anything other, and must be. (…) Multiplicities are rhizomatic and expose arborescent pseudo-multiplicities for what they are. There is no unity to serve as a pivot in the object, or to divide in the subject. A multiplicity has neither subject not object, only determinations, magnitudes, and dimensions that cannot increase in number without the multiplicity changing in nature. (Deleuze & Guattari: 1980, 6-8)

Malkki denuncia come la complessità mobile del soggetto anziché dinamizzare la riconfigurazione dell'idea stessa di "nazionalità" e di "nazione", venga ridotta a categorie standardizzate da un pensiero contemporaneo erede di una geografia statica, plasmata da una logica nazionalistica che definisce come "metafisica sedentaria" (1992: 31). La costruzione dell'individuo in quanto membro della comunità nazionale segue infatti un paradigma genealogico procedente dal seme alla pianta, occultando la natura ibrida, ambigua e fuggevole del soggetto post-coloniale. Rimanendo ancora con Malkki, nella cornice proposta dalla "sedentarist metaphysics" il concetto di nazione è territorializzato, radicato nel suolo. Secondo la "cultura arborescente", la radice è ciò che orienta, legittima e stabilisce la semantica della traiettoria degli individui, rappresentando di conseguenza non solo un'origine a cui aspirare, ma anche il vettore per eseguire la "traduzione" di uno specifico modello identitario — idealmente immutabile — al di fuori del territorio nazionale.

Mentre la migrazione degli europei verso l'Africa è inquadrata nel concetto di "trapianto"— a cui si associa ad un movimento ordinato che disloca la radice verso un nuovo contesto —, il movimento migratorio dei rifugiati dall'Africa verso l'Europa è interpretato alla luce di uno "sradicamento", sinonimo di devianza che traduce il soggetto fuori dal suo contesto "naturale", un movimento al quale si intende porre rimedio attraverso il processo di "integrazione" del migrante nel nuovo spazio o di "re-integrazione" nel paese di origine come nel caso dei "ritorni" o rimpatri post-coloniali.

Secondo Malkki, una visione sedentaria — basata sulla valorizzazione dell'attaccamento naturale al luogo di origine — attribuisce al migrante una "condizione patologica" che impedisce di ricondurre lo spostamento ai cambiamenti contestuali della dimensione sociale e politica (1992: 33). Omettendo il cambiamento come condizione irreversibile per tutti i contesti coinvolti nella dinamica di spostamento — sia per il punto di partenza che per quello di arrivo e, anche, per il "centro" e la "periferia" coloniale —, il concetto di (re)integrazione riverbera problematicamente una volontà normativa caratteristica delle politiche assimilazioniste volte a correggere e/o occultare le "anomalie" identitarie prodotte dalla relazione coloniale. Mentre però lo spostamento degli europei verso l'Africa è accompagnato da una visione positiva, derivante dalla retorica della "civilizzazione", la migrazione dall'Africa verso l'Europa si connota negativamente e viene associata al panorama catastrofico della "crisi dei rifugiati[123]".

Il differente giudizio di valore rivela una postura politica rispetto al fenomeno migratorio, influenzata dalle relazioni di potere che legano i diversi stati. La migrazione associata al fenomeno di decolonizzazione, tuttavia, introduce una serie di aporie che interessano tutti i soggetti politici coinvolti nella relazione coloniale. Il migrante post-coloniale si muove in una cornice politica e legale in fase di sfaldamento e di trasformazione profonda che compromette l'approdo ad una definizione certa della sua esperienza, mostrando al contempo l'instabilità delle narrative sulle identità nazionali.

---

[123] A dispetto di una storia globale e di una attualità segnata da guerre, catastrofi e disastri naturali, come segnala Gatrell (2013) "there is still a tendency to regard refugee crises as temporary and unique, rather than as a 'recurring phenomena" (11). Promuovendo un cambiamento di prospettiva sul fenomeno, inoltre, è interessante l'osservazione di Bhambra rispetto al fatto che, piuttosto che parlare di *refugee crisis* ("crisi dei rifugiati") sarebbe opportuno definirla come *crisis for refugee* ("crisi per i rifugiati") (219).

Per Larsen et alii (2017) la difficoltà concettuale non consiste tanto nello stabilire i tratti essenziali che il discorso ufficiale attribuisce all'idea di "nazione", ma nell'identificare i parametri di uno spazio geopolitico e di un contesto post-coloniale che muta rapidamente (2017: 3). Contestualmente al processo di indipendenza dei paesi africani non è soltanto mutato il posizionamento dei soggetti coinvolti nella dinamica di potere, ma anche il sistema di riferimento dentro cui tali soggetti si erano mossi fino a quel momento.

Anche a fronte dei cambiamenti, tuttavia, il ricorso ad alcuni termini per descrivere l'esperienza della popolazione in fuga dagli ex-territori coloniali mostra la permanenza di una visione circolare degli spostamenti associata ad una cronologia lineare. Con riferimento alla migrazione originata dalle guerre coloniali negli antichi imperi europei in Africa e Asia, Smith (2017) denuncia l'assenza di dibattito su un movimento che ha coinvolto i residenti di origine europea nelle "colonie di popolamento" (*settler colonies*) a partire dal Secondo Dopoguerra e che conta, approssimativamente, tra i cinque e i sette milioni di individui dislocati (2017:11).

Hundreds of thousands of people who shared a migration experience with a similar periodicity have been systematically excluded on studies on other migrant groups in Europe. Their assimilation has been considered a non issue. (...) As a result, our understanding of the processes of integration, ethnic minority or cultural sub-group formation, upward mobility, and legal, linguistic or educational facets of or impediments to assimilation is based on research that has considered only a subset of the array of people involved.

(Smith: 2017, 22-23)

La denuncia si rivolge principalmente alla mancata tematizzazione dell'esperienza di coloro che la critica definisce come "i migranti invisibili dell'Europa" (2017). La ragione principale dell'omissione dei "rimpatriati" dalla discussione è da ricercare, secondo Smith, nella facilità con cui tali individui, per via del loro *background*, sono stati "re-integrati" nelle ex-metropoli. Tale esclusione alimenta l'idea razzializzata di un' Europa omogenea contrapposta ad una popolazione migrante considerata come un elemento culturalmente diverso:

The focus has been on the "foreign" migrants populations, such as North Africans in France, Turks in Germany, or West Indians in Britain. From this choice of research subject, an image of the "immigrant" as a foreign racialised "other" has developed. A hidden analytical distinction informed by race emerges, and migrants are sorted, often covertly, into "outsider" versus "insider" categories, or the "visibile" as opposed to "invisible" and scholars have tended to highlight the more visibly different in their research. In doing so, social scientists may be unwittingly reaffirming the popular racialization of the social category of "immigrant". (*ivi*)

L'altra conseguenza derivante da un approccio che rifiuta di riconoscere il cambiamento apportato all'identità "europea" in seno all'Europa post-coloniale, si concretizza nella banalizzazione dei traumi legati un'esperienza coloniale di cui molti — cittadini "europei" e non — sono stati testimoni, non da ultimo l'abbandono forzato dei territori africani in cui risiedevano da tempo. Con

l'obiettivo di evidenziare l'instabilità della relazione tra cultura, identità e territorio, Smith rifiuta la denominazione di "diaspora imperiale" per descrivere la migrazione causata dall'avvio del processo di decolonizzazione nel XXI secolo, prediligendo invece l'espressione "diaspora della decolonizzazione" (2017: 25) che pone l'accento sul carattere ibrido dello spostamento dalle periferie al centro degli oramai antichi imperi. La "diaspora della decolonizzazione" non si associa ad un' identità etnica unica, rendendo in parte superfluo il tentativo di rintracciare l'origine di una traiettoria in verità plurale, ma evidenzia le conseguenze dello spostamento in quanto fenomeno traumatico e il loro occultamento problematico.

L'esperienza del *retorno* si articola in seno alle trasformazioni che hanno determinato l'indipendenza dei paesi africani dal Portogallo, dunque l'espulsione dei residenti di origine europea dall'Africa e la loro "re-integrazione" nel contesto europeo. Definire il processo di migrazione forzata come un "ritorno" reitera l'idea di uniformità dei contesti coinvolti, pregiudica il rilevamento di spazi interstiziali e l'emersione di traumi che hanno interessato tanto i "colonizzatori" quanto i "colonizzati". L'uso del termine "ritorno" pone l'accento su un'idea di "rimpatrio" per definire il viaggio di migrazione (forzata) verso l'Europa da parte della popolazione di origine europea in conseguenza della decolonizzazione, risultando improprio. Il rimpatrio limita la visuale rispetto alle caratteristiche che configurano la cornice (post)coloniale in senso inter-nazionale e trans-nazionale[124]. Dal momento che, come si è evidenziato in precedenza, la radice non costituisce più un criterio affidabile ai fini della definizione dell'identità, l'interpretazione del fenomeno del "ritorno" in Europa dei residenti nelle ex-colonie, muta, deviando da una traiettoria che ripercorre "all'indietro" il percorso che li ha condotti fuori dal continente europeo.

Benché il "ritorno" da parte dei residenti in territorio africano rifletta un movimento verso il paese dove è possibile situare l'origine fisica, esso al contempo costituisce il fenomeno di abbandono dell'Africa in quanto dimensione affettiva. È opportuno infatti discernere, come suggerisce Warner (1994), tra il concetto geopolitico di "paese di origine" e il luogo simbolico verso il quale è proiettata la vita interiore dell'individuo. Dal momento che la "casa" non corrisponde necessariamente al territorio che dà i natali (Warner: 1994, 161), il concetto stesso di "ritorno in patria" o rimpatrio si rende più complesso. Tradizionalmente, il vocabolario associato al "ritorno" riflette la tendenza a riportare il migrante su un tracciato circolare e da cui ha deviato a causa di eventi esterni, verso una conclusione naturale che orienta l'interpretazione del fenomeno come una deviazione da ricondurre dentro gli schemi del sistema etnocentrico. Tuttavia, il "ritorno", come afferma Zetter (2016), contrariamente ad un'idea di "ri-aggiustamento" veicolata da termini quali "re-integrazione", "ri-abilitazione", e "ri-costruzione":

---

[124] È utile operare una distinzione. Mentre l'attributo "internazionale" pone l'accento sulla relazione tra nazioni, sottolineando la presenza di una cornice che inquadra formalmente le dinamiche tra contesti nazionali diversi, l'aggettivo "transnazionale" fa riferimento ad una relazione costruita *oltre* i confini nazionali e *aldilà* di un codice regolamentare. Waldinger e Fitzgerald (2003) sottolineano questo aspetto con riferimento al fenomeno migratorio: "mentre i migranti internazionali e i loro discendenti si muovono attraverso i confini statali, l'uso, la forma e la mobilitazione delle connessioni che collegano "qui" e "là" sono risultati contingenti soggetti a molteplici vincoli politici". (Waldinger, R. D, & Fitzgerald, D. (2003). Immigrant "Transnationalism" Reconsidered. *UCLA: Department of Sociology, UCLA*. Retrieved from https://escholarship.org/uc/item/067683p8) (20/9/2022)

is not necessarily finite, but an unsettling issue and challenge. (...) the central conceptual challenge lies in how we construct the meaning of home and homeland, the nature of space and place and how the two intersect in the lives of displaced refugees. (...) By uprooting people from their natural place in the world, displacement — whether refugees or migrants — fractures the deep bond between people and home.

(Zetter: 2016, 9-11)

La congiuntura creata dalla decolonizzazione svela l'arbitrarietà delle dinamiche politiche che definiscono lo *status* di legalità di un individuo nel territorio nazionale e la mancata coincidenza con i processi di costruzione del senso di appartenenza ad un dato contesto da parte dei soggetti. L'incongruenza del discorso ufficiale post-coloniale emerge proprio dal tentativo di ricondurre la condizione precaria (e contraddittoria) dei "rimpatriati" della decolonizzazione — quindi già considerati come membri della comunità nazionale — a quella di soggetti da "integrare" nel contesto delle ex-metropoli.

Al contempo, il rifiuto di attribuire lo statuto di rifugiati agli individui provenienti dagli ex-territori coloniali da parte governi europei, a favore della promozione di un'idea di "ritorno" e di "rimpatrio", appiana l'eterogeneità che caratterizza gruppi migratori in realtà molto diversi ed elide la responsabilità relative alle politiche coloniali. Nel caso portoghese, la costruzione del migrante post-coloniale come "retornado" permette di trascurare le contraddizioni insite nella sua condizione di soggetto costretto ad un abbandono forzato dell'Africa che considera come "casa" e al rifiuto da parte del contesto di approdo, una società europea privata della componente imperiale di cui egli è considerato principale rappresentante.

La migrazione post-coloniale, inoltre, non ha determinato la possibilità, da parte delle ex-colonie, di eliminare gli effetti che la relazione di lungo corso stabilita con l'Europa ha avuto sulla realtà africana. Sebbene dal punto di vista delle ex-colonie l'espulsione degli individui di origine europea — i "colonizzatori"— abbia risposto alla necessità di allontanare una presenza percepita come illegittima, la costruzione identitaria dei nuovi stati indipendenti non può omettere le caratteristiche acquisite dalle società africane come conseguenza di una relazione (conflittuale) con la cultura europea. Seguendo Mbembe (2016), il rifiuto categorico delle lingue e delle culture dell'Europa da parte delle nuove nazioni africane riproporrebbe una concezione etnocentrica ed esclusiva delle identità, riflettendo quello che definisce come manifestazione di un "razzismo contro-epistemico" (Mbembe: 2016, 34 traduzione mia). La costruzione dei confini del proprio e dell'improprio risponde a scelte e interessi specifici, risultando negoziabile a seconda delle circostanze e dei cambiamenti che investono il piano politico, sociale ma anche etico.

Analogamente, anche la scelta dei parametri che trasformano l'individuo in un "migrante" e in un "rifugiato",— elemento estraneo alla comunità nazionale che lo accoglie —-, è frutto di circostanze e di interessi specifici. Emerge un problema di definizione rispetto alla condizione della popolazione che risiedeva negli ex-territori coloniali. Dal momento che il riconoscimento dello statuto di rifugiato implica poter attestare l' esercizio di una violenza ai danni di un individuo o di un gruppo, la condizione dei migranti generati dalle decolonizzazioni sembra apparentemente rispondere a pieno titolo a tale descrizione.

Tuttavia, benché "vittime" di una migrazione forzata causata dalle guerre coloniali, (come quelle di cui l'Algeria, il Mozambico e l'Angola sono state teatro, per esempio), la loro condizione è contemporaneamente il risultato di una rivendicazione del diritto all'auto-determinazione da parte dei territori africani in lotta. In altre parole, la violenza che ha obbligato l'abbandono dell'Africa da parte dei migranti della decolonizzazione, riflette la reazione al sopruso coloniale di cui molti di essi sono stati beneficiari. La combinazione di fattori coloniali e post-coloniali nella definizione della migrazione causata dalla decolonizzazione orienta verso una configurazione non categorica dell'esperienza e tiene conto delle implicazioni multiple che, a livello etico e politico, derivano dalle relazioni di potere instaurate nel contesto di colonizzazione.

L'ambivalenza della condizione del migrante post-coloniale riflette la difficoltà di discernere tra gli intrecci originati da una relazione violenta che impone le categorie del "colonizzato" come soggetto "subalterno" e del "colonizzatore" in quanto parte "egemone" mentre, al contempo, produce *entrambi* come "vittime" della logica coloniale. Con ciò non si intende ignorare i confini che delimitano l'attribuzione delle responsabilità giuridiche e morali, ma evidenziare piuttosto come alla decolonizzazione dei territori si accompagni una decolonizzazione ambigua dell'immaginario che riconfigura la prospettiva presente sulle questioni ascrivibili alla dimensione etica, aldilà dei ruoli imposti dalle dicotomie tradizionali.

Con riferimento alla figura del *retornado* nell'ambito della decolonizzazione degli ex-territori portoghesi in Africa, il termine "refugiado" rientra nella lista dei vocaboli utilizzati dalla stampa nazionale per designare la condizione di coloro che approdano in Portogallo durante gli anni Settanta, nonostante il governo portoghese non abbia riconosciuto tale statuto legale alla popolazione portoghese "di ritorno" in virtù della sua appartenenza al territorio nazionale.

L'analisi del contingente proveniente dalle ex-colonie che componevano l'Africa di lingua portoghese comporta un confronto con la pertinenza di termini quali, appunto, "retorno" inteso come rimpatrio verso un contesto che per molti costituiva una realtà estranea. L'inquadramento legale del *retornado*, oltre a riflettere una cornice escludente per molti migranti africani in arrivo in Portogallo in quelli anni, non necessariamente rispecchia la percezione e/o l'auto-percezione dei soggetti in arrivo in Portogallo a seguito della *Revolução dos cravos*. L'attribuzione della condizione di "rifugiato" al *retornado* — rivendicata soprattutto dai portoghesi nati nei territori oltremarini —, avvicina i portoghesi delle colonie alla condizione di vittime, originando un'interrogazione etica sulla memoria traumatica e coloniale del *retornado* in quanto esponente del "colonialismo subalterno" promosso dal Portogallo.

Come è noto, la codifica della figura del rifugiato da un punto di vista giuridico risale agli anni del Secondo Dopoguerra quando, nel 1951, venne stipulata la Convenzione di Ginevra[125]. Gatrell (2013) mostra come l'applicazione dei principi sanciti dal documento riflettano modalità

[125] L'Articolo 1° della *Convenzione dei Rifugiati*, firmata nel 1951 da 144 paesi, definisce il rifugiato come un individuo "unable or unwilling to return to their country of origin swing to a well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion." Come riportato nella nota introduttiva, inoltre, tale definizione pone enfasi sulla protezione dei soggetti da persecuzioni politiche e da altre forme di persecuzione (*Convention and Protocol Relating to the Status of Refugee*, 1951, "Introductory Note", p.3) (https://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html) consultato il 13/9/2022.

variabili in base alle circostanze, agli spazi e ai soggetti coinvolti nel dislocamento che rendono il rifugiato una categoria esposta all'arbitrio delle nazioni e plasmata da una dottrina legale mutevole:

There has never been 'one size fits all' definition of refugee in the Western and non-Western worlds. It is more appropriate to think of multiple and overlapping regimes. Better still, we require a term that allows for different and contested doctrines and policies at a governamental, inter-governamental and non-governamental level. These practices are one of the constituent componentes of what I shall call refugeedom *(...) there were many ways to be a refugee.*

(Gatrell: 2013, 7; 13)

Non solo si riscontra la difficoltà nel trovare un'unica ed esaustiva formula applicabile a situazioni complesse ma, come dimostrato da Krause (2021) nella sua ricostruzione, la redazione stessa del documento "internazionale" è in realtà orientata dagli interessi delle potenze coloniali europee. Non solo la definizione si basa sull'omissione delle ambiguità condizione (post)coloniale, ma la stipula dei termini favorisce intenzionalmente la logica coloniale:

States intended to prioritise some while simulteneously excluding 'Other' refugees and regions, making the latter invisible and irrelevant in the eyes of 'international refugee law'. (...) These intentional manouvres rendered the Convention's founding 'colonial-ignorant'.

(Krause: 2021, 622)

La costruzione del regime legale che inquadra il rifugiato è perciò vincolata ad una visione in realtà parziale che determina l'esclusione di alcuni soggetti dalla cornice giuridica. La considerazione è interessante se si pensa al contesto di ricomposizione geopolitica indotto dalla decolonizzazione. Continuando con Gatrell, i governi europei impegnati nella gestione dei contingenti provenienti dagli ex-territori coloniali durante gli anni Cinquanta impedirono all'Organizzazione delle Nazioni Unite di intervenire nella crisi sulla base del fatto che si trattava di una "responsabilità nazionale":

Those displaced as a result of the partition of India were excluded from the discussions leading to the 1951 Refugee Convention, because they were 'national refugees'. During the 1950s the British and the French resolved to keep the UNHCR out of refugee crises in Hong Kong and Algeria, on the grounds that they were a purely metropolitan responsibility.

(Gatrell: 2013, 13)

Un tentativo di ampliamento della definizione della categoria proposta dalla Convenzione del 1951 e che consente di includere, a dispetto della contingenza della lotta anti-coloniale, anche gli sfollati prodotti dalla decolonizzazione, proviene dai paesi africani membri della Organization of African Unity (OAU) e, più tardi, dalla Organization of American States (OAS) nel 1984. Fu quest'ultima farsi promotrice della *Cartagena Declaration*. Come riporta Locascio (2015: 56,57), è in seno alla

OAU che, nel 1969, la dichiarazione estende la definizione per includere non solo ciascun individuo che, in conseguenza di aggressioni esterne, occupazione o gravi disturbi all'ordine pubblico nel paese in cui ha nazionalità e residenza, sia costretto a cercare rifugio ma, significativamente, riconosce l'abuso dei diritti umani o il danno inflitto dallo stato o da gruppi che questo non può controllare come ragioni sufficienti alla protezione (*Cartagena Declaration*, cfr. Locascio: 2015, 57).

Come sottolinea l'autrice, tale modifica prescinde dalla ragione politica ai fini della determinazione dello stato di rifugiato (*ivi*). Nel tentativo di applicare quest'ultima definizione al caso dei *retornados* obbligati a fuggire dalle violenze derivanti dal conflitto tra l'esercito portoghese e i gruppi in lotta per l'indipendenza dei territori di Angola, Mozambico e Guinea-Bissau, emergono delle criticità non facilmente risolvibili. Benché il clima di panico, "violenza generalizzata" e l' "abuso dei diritti umani" abbiano caratterizzato il contesto del *retorno*, l'ordine contro il quale le azioni promosse dalla lotta indipendentista si ribellava era quello imposto dal regime coloniale. Il problema, quindi, è che le minacce alla sicurezza degli individui costretti ad abbandonare l'Africa provengono da quei gruppi di resistenza "sfuggiti al controllo" di un potere oppressivo e incarnato dal Portogallo in quanto nazione coloniale.

Inoltre, la contingenza della guerra nelle colonie — che in base ai punti di vista muta la propria denominazione in "luta de independência" e "guerra do Ultramar" —, non può essere classificata né essenzialmente come un' "aggressione esterna" da parte di un paese straniero; né propriamente come un "conflitto interno". Di conseguenza, una definizione generalizzata attribuita al migrante della decolonizzazione è strettamente vincolata ad una dialettica di contrappunto ed è destinata alla parzialità che sconta l'epilogo della politica coloniale portoghese in Africa e la conseguente riconfigurazione degli spazi geopolitici.

Oltre che a legarsi alla fine del tempo coloniale, il *retornado,* la cui condizione è definita dal viaggio e dalla sospensione dei suoi riferimenti, segue il tempo della fine[126] aperto, plurale, discontinuo e misto, il cui esaurirsi si articola nella possibilità di stabilire relazioni che orientano il suo immaginario in una direzione multipla perché multi-contestuale. Il *retorno* assume un valore assai diverso in base alle traiettorie e ai contesti, e il legame che il *retornado* stabilisce con i luoghi nei quali si muove determina il significato del suo spostamento. Emerge la pertinenza problematica del ricorso a termini come "expatriado" in riferimento a coloro che lasciano il paese di origine per dirigersi verso l'Oltremare coloniale — considerato parte integrante della nazione — o l'attribuzione dell'aggettivo "nacional" al portoghese che il viaggio forzato di "retorno" in patria trasforma paradossalmente in un "refugiado".

L'insufficienza di questi termini è in parte un riflesso della semantica plurale che si associa alla parola "diaspora". Sebbene, seguendo in questo caso Cohen (1997), sia possibile rintracciare degli elementi caratteristici attribuibili allo spostamento in massa di un gruppo etnico, è al contempo necessario riconoscere i movimenti di massa come fenomeni *qualitativamente* differenti,

[126] Ci si rifà in questo caso alla riflessione di Vecchi (2016), il quale distingue tra la conclusione dell'esperienza coloniale, "la fine del tempo" — un tempo apocalittico, escatologico —, e "le fini del tempo della fine" — un tempo messianico e problematico, che si contrae e al contempo segnala un divenire. Si veda: Vecchi, Roberto (2016). "Os fins do tempo do fim: descolonização, negação, pertença", In *Altre Modernità,* N°16 Università di Milano, (43-51)

originati da specifiche ragioni. Anche Brah (1996) sottolinea tale aspetto, ponendo enfasi sulla necessità di riconoscere la "storicità" della diaspora:

At the heart of the notion of diaspora is the image of a journey. Yet not every journey can be understood as diaspora. Diasporas are clearly not the same as casual travels. Nor do they normatively refer to temporary sojourns. Paradoxically, diasporic journeys are essentially about settling down, about putting roots 'elsewhere'. These journeys must be historicised if the concept of diaspora is to serve as a useful heuristic device. The question is not simply about who travels but when, how and under what circumstances? What socio-economic, political and cultural conditions mark the trajectories of these journeys? What regimes of power inscrive the formation of a specific diaspora?

(Brah: 1996, 443)

La diaspora della decolonizzazione scardina irrimediabilmente l'ordine geopolitico e simbolico diffuso e imposto dalle precedenti migrazioni imperiali, determinando un problema di definizione. Il *retornado* non è definibile come "repatriado" e non è nemmeno essenzialmente un rifugiato. Al contempo, la sua esclusione da questa categoria nega il trauma vissuto, favorendo l'occultamento della frattura storica drammatica associata all'esaurirsi dell'imperialismo europeo (Smith: 2017, 20). Nonostante all'origine di tale strappo vi sia una storia di violenza — elemento che di fatto accomuna un ventaglio di traiettorie individuali altrimenti molto eterogenee —, il dato traumatico che permane celato, impedisce anche la denuncia dell'inadeguatezza del linguaggio rispetto al fenomeno di migrazione imposta dal contesto di decolonizzazione.

La lista di attributi individuati da Cohen con riferimento al fenomeno della "diaspora" costituiscono degli snodi a partire da cui mostrare la natura controversa del movimento di "retorno" successivo alla migrazione imperiale portoghese verso l'Africa. Nel punto due dello schema proposto — e ritenuto dallo stesso autore non esaustivo —, con "diaspora imperiale" si intende "the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions" (Cohen: 1997, 85). L'esodo forzato dei portoghesi dall'Africa è indissociabile, come risulta ovvio, dalle ragioni coloniali del governo portoghese e dalle politiche che hanno promosso la "diaspora imperiale" verso l'Africa. Con la decolonizzazione, tuttavia, tale spostamento subisce una "traduzione" ulteriore che perturba quelle caratteristiche che, rimanendo con Cohen, si attribuiscono al fenomeno. La diaspora della decolonizzazione, in altre parole, non è assimilabile completamente al modello che inquadra le diaspore nazionali perché si articola nella congiuntura di un fenomeno di de-costruzione dei riferimenti (politici, simbolici, culturali) entro cui i gruppi etnici si spostano.

Inoltre, la definizione di "diaspora" in quanto riflesso dello "sviluppo di un movimento di ritorno che acquisisce consenso collettivo" (*ivi*) non coincide con il trauma originato dal movimento di "retorno" forzato. Al contempo, sebbene il Portogallo rappresentasse la patria originale e idealizzata, "riprodotta" nel contesto africano, i *retornados* stabiliscono una relazione problematica con la società portoghese al momento del loro arrivo. Il contesto portoghese non è definibile pienamente come "host society", né i suoi confini coincidono propriamente con la "casa" a cui il gruppo dei *retornados* ascrive il proprio senso di appartenenza — rivolto piuttosto ad un Portogallo

“ultramarino” e irrimediabilmente trasformato nel contesto delle sue *províncias* in Africa.

Il contingente in arrivo in Portogallo dalle ex-colonie, inoltre, non costituisce un gruppo omogeneo in termini percorsi e di esperienza vissuta — specie se si considerano, ad esempio, la presenza di portoghesi con una storia di migrazione verso il territorio africano riconducibile a temporalità diverse, lo spostamento dei membri dell’esercito, e quello di individui privi dello status legale di cittadini. Come sottolinea Cooper (2017), i *retornados* introducono una differenza nel contesto metropolitano che diviene oggetto di stigmatizzazione. A dispetto della narrativa anti-coloniale e anti-razzista promossa dalla *Revolução dos cravos*, le categorizzazioni coloniali continuano problematicamente ad orientare i rapporti sociali nel contesto portoghese:

Even as Western European powers formally repudiated the racist doctrines that had been refined and naturalised in colonial settings — a repudiation whose significance many retornados *did not appreciate — metropolitan societies did not suddenly cease to care about issues of distinctiveness among people disembarking on their shores.*

(Cooper: 2017, 182-183)

La distinzione tra un Portogallo europeo e bianco e un’Africa nera e “altra” (2017: 178) contraddice l’accusa rivolta ai *retornados* in quanto “colonizzatori", rischiando di proiettare, rimanendo con Cooper, “a multidimensional history onto a flat surface, and indeed to miss the poignancy of questions of belonging when they are in fact posed” (Cooper: 2017, 182). L’impossibilità di ascrivere pienamente il *retornado* ad un unico territorio denuncia la natura discorsiva e non uniforme della geografia simbolica nazionale di lingua portoghese. Contrariamente all’invocazione del mutliculturalismo e della multi-razzialità in quanto caratteristiche precipue di un colonialismo “differente” e “tollerante”, la violenza associata alla dinamica storica del *retorno* determina il confronto con la molteplicità di narrative legate ai vissuti individuali dei *retornados* e dei loro discendenti, custodi di una memoria che asseconderebbe l’idea di “integrazione” nel contesto post-coloniale portoghese, la non conformità alle narrative ufficiali e, problematicamente, la permanenza di luoghi comuni nelle rappresentazioni dell’esperienza vissuta in Africa. La compresenza di posizioni diverse rispetto al passato coloniale da parte dei *retornados* rispecchia la complessità della memoria, richiedendo ciò che Bromely definisce una lettura “post-migratoria” della realtà:

Postmigration representations have to somehow interrupt/disrupt this ideological claim to continuity and introduce new levels of diversity and antagonism, expose the contingency and emptiness of nationalist signifiers, to go beyond the nation to formulate other, perhaps global, but not necessarily territorial allegiances. (...) we need to move away from representational strategies which focus exclusively upon ethnicity or migrancy or minority to explore narratives that are post-nationalist, post ethnic, and postmigrant in order to produce stories of complex subjectivities which unsettle, render visible, ideas of otherness.

(Bromely: 2017, 38)

Mentre la possibilità di prescindere da un'interpretazione delle relazioni sociali basata sull'appartenenza degli individui ad un gruppo etnico disinnesca l'invocazione del multiculturalismo e della pluri-razzialità in quanto caratteristiche precipue del colonialismo portoghese — idealizzato in quanto "differente" perché più "tollerante", la lettura situata delle esperienze di migrazione coloniale e post-coloniale rivela invece la violenza associata alla dinamica storica e politica del *retorno* insieme alla sua complessità irriducibile. Questa non è solo definita dal movimento ma articolata nello spazio interstiziale che la dinamica di spostamento produce e non esaurisce. Dal momento che, come evidenzia Bretell (2017) "Portugal became European when it decolonized" (2017), l'identità del *retornado,* è contemporaneamente quella di un rimpatriato — legalmente cittadino — ma anche quella di un migrante che si sposta nella cornice di uno spazio transnazionale soggetto a trasformazione violenta.

Seguendo Brettell, che definisce la "dimensione transnazionale" come "la capacità fisica di muoversi avanti e indietro", ma anche in quanto "capacità mentale di vivere in due mondi (o territori)" (2017: 99), la condizione "transnazionale" del *retornado* è frutto di uno spostamento simbolico permesso dai processi di memoria. Questa rappresenta lo strumento fondamentale che consente al *retornado* di muoversi in uno spazio e in un tempo antecedenti al suo "rimpatrio forzato". La memoria del *retorno* comporta un ulteriore sforzo di definizione dal momento che non si riassume né in una memoria propriamente "diasporica", né tuttavia soltanto come una memoria "nazionale" ma ambigua e sospesa su un confine poroso tra tempi, spazi e paradigmi identitari.

Balibar (1991) ricorda come la "frontiera nazionale" rappresenti un criterio instabile, che si rende più inappropriato nel contesto di riconfigurazione post-coloniale (1991: 39). Seguendo Huyssen (2006) è necessario un linguaggio in grado di estendere il significato della diaspora aldilà dello spazio concettuale ristretto tra "heimat" e "host country", e capace di "de-naturalizzare" le nozioni di memoria e cultura alla luce della relazione mutevole tra il soggetto e un territorio nazionale anch'esso mutevole (Huyssen: 2006, 84). Per Smith (2017):

The colonial migrants have not only permanently lost their "homeland"in that the colonial world they grew up in has caused, but the fact that they represent a double or even triple diaspora should tell us that their relationship with "homeland" will be complex. These people are not like transmigrants who maintain multiple involvement with home and host countries, only in this case, travelling back and forth physically between the two locations is often impossible. More than other migrants, they must turn to the work of the imagination.

(Smith: 2017, 26)

Contrariamente al lavoro di immaginazione permesso dalla memoria con la decolonizzazione, seguendo Cooper (2017), la categoria stessa di "impero coloniale" si è estinta dal regno del "politicamente possibile" (Cooper: 2017, 169):

The disappearance of the category of colonial empire is fundamental to the erasure of the people who had once received much attention and who once. Saw themselves as representing the fusion of

metropole and colony.

(Cooper: 2017, 170)

Le diverse designazioni attribuite al *retornado* — "colono", "desalojado", "deslocado","espoliado", "refugiado", "repatriado" — esprimono una parzialità e un'inadeguatezza sintomatiche. La terminologia plurale non denuncia solo una distanza irrevocabile tra la nazione post-coloniale e lo spazio oltremarino oramai indipendente, ma registra una mancata coincidenza tra il nuovo discorso anti-coloniale e il ventaglio di memorie dei *retornados.* La problematicità associata alle memorie coloniali è dovuta, a sua volta, al fatto che esse re-inscrivono un passato scomodo e da dimenticare nel nuovo contesto post-coloniale. Il loro occultamento contribuisce a riprodurre dicotomie inadeguate dietro cui si celano, in realtà, identità interstiziali.

La figura del *retornado* è espressione di un *entanglement*, di un intreccio di differenze che non riconcilia elementi diversi in un'unica identità ma le espone come parti connesse da una relazione mutevole e problematica, riflettendo il punto focale verso cui il discorso post-coloniale convoglia l'analisi dei suoi spettri. Seguendo Paulo de Medeiros (2007), il quale esorta a considerare il *postcolonial Self* non come l'opposto dell'Io borghese unitario, e nemmeno come quella soggettività costruita sull'esaltazione della mistura e dell'ibridismo, il *retornado* è espressione di una soggettività frammentata e non componibile, sospesa tra margini in relazione. Tale approccio, rimanendo com Medeiros, non intende ignorare la validità storica delle categorie come quella "colonizzatore" e del "colonizzato" ma punta ad ampliare l'analisi del passato attraverso un'operazione di *re-membering.* Quest'ultima, come suggerito dal termine inglese, riflette un intento doppio. "Rememebering" indica un riscatto delle memorie traumatiche e controverse associate al soggetto nella condizione post-coloniale al fine di promuovere l'inscrizione della violenza coloniale all'interno dello spazio di dibattito. Al contempo, crea le condizioni per una ri-definizione del soggetto a partire da una sua ricollocazione fuori dalla normatività dicotomica che circoscrive le identità al binomio del "colonizzatore-colonizzato". Il superamento del binomio non intende fare a meno delle categorie ma applicarle ai contesti in cui il loro senso viene meno, valorizzando le aporie per andare oltre le pretese di unità e di omogeneità imposte dalla logica coloniale. La differenza introdotta dalla condizione post-coloniale in quanto espressione di resistenza all'epistemologia coloniale è rintracciabile, secondo Medeiros, tanto nell'identità del "colonizzatore" quanto in quella del "colonizzato"[127] (Medeiros: 2007, 37).

La costruzione di una "contro-narrativa" a partire dal recupero delle memorie dei *retornados* non si costruisce soltanto sulla loro estraneità ad una retorica coloniale caratteristica del discorso ufficiale, ma sulla possibilità problematica di ritrovare tracce di quest'ultima anche nelle storie individuali che in parte sembrano contraddirla. Benché il recupero delle traiettorie del *retorno* rappresenti un modo per dare voce alle ragioni individuali della mobilitazione — spesso trascurate,

[127] Paulo de Medeiros considera la "postcolonialità" come una "condition of resistance to oppressive norms of power that can be operative on both sides of the binary colonizer/colonized. Indeed, if its is to be effective it should aim exactly at annulling such a reductive construct, not by forgetting history, but rather by re-memembering it and specking to it so as to re-construct a postcolonial Self that will not be just yet another negative, a reverse double, of the bourgeois Self expounded by the Enlightenment. (Medeiros: 2010, 37)

come ricorda Pereira[128] (2015: 23), a favore di una narrazione delle élite politiche e intellettuali —, è necessario inquadrare il *retorno* dentro una dimensione storica, politica, culturale e narrativa più ampia ponendola in relazione con le memorie dei *retornados*. Come ricorda Brah (1996) "each diaspora is an interweaving of multiple travelling, a text of many distinctive and perhaps even disparate narratives" (Brah: 1996, 444). La memoria, espressione di narrative, rappresenta un aspetto essenziale dell'esperienza storica di migrazione post-coloniale in quanto dimensione identitaria, relazionale e conflittuale. La traiettoria lineare suggerita dal *retorno* nasconde una realtà eterogenea e un intreccio post-coloniale complesso, i cui snodi — storici e simbolici — rispecchiano la dispersione di memorie (post)coloniali costruite in un tempo sospeso e non concluso, scandito dalla perdita dell' "impero" e da irrisolte continuità coloniali.

[128] "Fala-se dos emigrantes, fala-se por eles"

3.2 Flussi: la migrazione dei portoghesi in Africa e le relazioni inter-etniche nell'*Ultramar*.

La migrazione tardiva dei portoghesi verso l'Africa e le interazioni inter-etniche nel contesto coloniale segnate dal razzismo rivelano il carattere problematico dell'immagine associata alla diaspora della decolonizzazione come un "retorno" pacifico dei portoghesi nella metropoli. Come i percorsi di migrazione coloniale furono plurali e vincolati ad un progetto di colonizzazione, anche i retorni riflettono un momento eterogeneo e una crisi violenta. Le traiettorie descritte da questi movimenti si legano al processo di de-territorializzazione e territorializzazione promosso dal Portogallo in quanto fautore di una "colonizzazione subalterna" e riflettono identità che — per restare nella metafora acquatica suggerita dallo spazio atlantico —, sono molto più "idrodinamiche" che fisse. Sebbene le esperienze di cui i *retornados* sono portatori contribuiscano a sfatare il mito del colonialismo cordiale, le memorie associate all'Africa coloniale sono ancora in parte dipendenti dalla mitologia lusotropicale.

Per gli elementi che la caratterizzano, in particolare una (epidermica) valorizzazione dell' "eterogeneità", quest'ultima sembra adattarsi ai mutamenti del contesto originati dalla decolonizzazione, camuffando il regime di segregazione che ha caratterizzato le relazioni nell'Africa portoghese e alimentando il mito pervasivo di un *Ultramar* pacifico e multi-razziale che sopravvive anche nelle memorie traumatiche dei *retornados*. Alla luce dello sfaldamento della cornice legale, politica e sociale dell'Africa coloniale, queste memorie traumatiche e nostalgiche, coloniali e post-coloniali, introducono delle aporie che mostrano l'inadeguatezza delle categorie coloniali nel dare conto di esperienze generate del movimento di "flusso" e di *"*reflusso[129]*"* da e verso l'Europa. A dispetto dei processi di "integrazione" dell'identità del *retornado,* la sua esperienza non solo inscrive una differenza nel contesto metropolitano ma veicola anche un'immagine controversa del passato portoghese in Africa, specie in riferimento ai rapporti che il Portogallo stabilisce con il suo "Ultramar".

La difficoltà di inquadramento della figura del *retornado* si lega al movimento migratorio verso l'*Ultramar* africano in quanto dimensione di riproduzione — e poi perdita — di un'identità nazionale bianca, coloniale e problematicamente luso-tropicale, ma anche come spazio di interazione violenta segnata da prossimità tra il colonizzatore e il colonizzato. Per il Portogallo, come sottolinea Alexandre (2013), l'impero rappresenta una matrice identitaria, che funziona come "garante da identidade e da sobrevivência do país" (Alexandre: 2013, 213). Seguendo l'analisi di Margarida Calafate Ribeiro (2004) l'impero riflette la dimensione simbolica a partire da cui il Portogallo valida la propria posizione nel mondo, lo spazio in cui la periferia portoghese può pensarsi come centro[130]. Tanto il "centro" quanto la "periferia" sono realtà immaginate, costruite nel rapporto che oppone l'egemonia e la subalternità come categorie fisse ma in realtà frutto di un'interdipendenza influenzata da una contingenza mutevole e da condizioni negoziabili.

---

[129] "Reflux", "influx" e "refuge" sono i termini con cui Peach definisce rispettivamente i rimpatri della popolazione residente nelle ex-colonie dopo le indipendenze, l'ondata migratoria verso l'Europa dettata dalle necessità economiche e le migrazioni forzate dei rifugiati causate da guerre, persecuzioni e altre catastrofi (Peach: 1997, 269)

[130] Riprendendo e articolando l'analisi di Bonaventura dee Sousa Santos, il concetto espresso da Margarida Calafate Ribeiro, è quello di "império como imaginação do centro".

Benché integrate dal discorso ufficiale come parte di una nazione "pluricontinental" e "multirracial", le colonie africane non rispecchiano uno spazio di convivenza armoniosa tra gruppi etnici ma il contesto per l'imposizione di un'epistemologia discriminatoria promossa a partire dall'insediamento dei *colonos* portoghesi tra il XIX e il XX secolo nell'*Ultramar* africano.

Nella costellazione geografica, geopolitica e simbolica del "sud globale lusofono" l'*Ultramar* africano si inserisce come spazio problematico in cui la discriminazione su base razziale, per le caratteristiche della colonizzazione portoghese, si esprime in modo ambivalente. Sebbene il razzismo che, come ricorda Balibar (1991) riflette anzitutto una relazione sociale, sia perturbato dal carattere instabile dei soggetti coinvolti nell'interazione, nel sud globale di lingua portoghese ciò rispecchia anche un possibile ostacolo. L'eterogeneità costitutiva dei soggetti che smentisce il carattere fisso delle identità costruito dall'epistemologia occidentale, è un elemento utilizzato dall'ideologia portoghese per promuovere la colonizzazione dell'Africa. Attorno alla colonizzazione portoghese dell'Africa, deficitaria rispetto al modello rappresentato dalle altre metropoli europee, è mantenuta nel tempo la percezione del Portogallo come fautore di un colonialismo "blando", perché apparentemente interessato a stabilire rapporti pacifici con i territori africani.

La migrazione dalla metropoli verso le "províncias ultramarinas" avviene in un quadro di colonizzazione non solo tardiva ma anche precaria e fallimentare, come dimostrano i primi tentativi di creazione di insediamenti agricoli da parte del governo di Lisbona (Castelo: 2005) nelle due colonie di popolamento (*settler colonies*) più grandi dell'Africa di lingua portoghese: l'Angola e il Mozambico. Situando l'analisi in un arco di tempo che abbraccia circa mezzo secolo (1920-1974) in *Passagens para África*, Cláudia Castelo (2005) restituisce un quadro complesso ed eterogeneo relativo all'esperienza della popolazione bianca nei due territori. I "passaggi per l'Africa", riflettono le esperienze plurali della popolazione portoghese nelle colonie e, sul piano sincronico e diacronico, collidono con l'idealizzazione di una nazione portoghese estesa su più continenti, politicamente e culturalmente omogenea ma tollerante nei confronti della diversità africana. La migrazione coloniale permette la costruzione di uno spazio non solo asimmetrico e violento, dove la valorizzazione del concetto organico di nazione cela un'ideologia razzista che sostiene una prassi discriminatoria nei confronti dei non-bianchi (2005: 339), ma smentisce anche l'immagine costruita sul colonizzatore portoghese in quanto espressione di modernità e di progresso. Benché i territori colonizzati siano rappresentati come destinatari dei benefici della colonizzazione, è sopratutto la condizione di fragilità ontologica della metropoli a trarre vantaggio dalla relazione con l'*Ultramar*.

Anche per il Portogallo, l'*Além-Mar* o *Ultramar* rappresenta un concetto strategico fondamentale, la cui genealogia si configura nella cornice dell'ideologia cristiana a guida delle crociate degli stati-nazione nelle terre di Oriente, al di là del mar Mediterraneo[131]. Non limitandosi ad una particolare epoca storica, l'*Ultramar* in quanto spazio di articolazione dell'imperialismo portoghese rispecchia un interesse nazionale generale. Per Ferreira (2001:34), il concetto costituisce una costante del discorso ufficiale portoghese, servendo le strumentalizzazioni riconducibili ai

[131] La parola "oltremare", come ricorda Madden (2014: 212), deriva dal francese "Outremer" che originariamente indicava le "terre del Levante", ovvero quell'Oriente musulmano verso il quale si diresse la prima spedizione crociata occidentale alla conquista della città di Gerusalemme (1095-1099) per volere di papa Urbano II (Madden: 2014, 11).

diversi orientamenti politici.

Mentre negli anni della I Repubblica (1920-1926), la parola “colónia" era espressione di una politica autonomista, il movimento nazionalista responsabile del golpe che instaura la dittatura militare il 28 maggio del 1926 ingloba il termine nel concetto di “império”. A partire dal secondo dopoguerra, l’affermarsi dell’ideologia anti-colonialista promuove un progressivo abbandono della parola “colónia" a favore di un più esteso concetto di “Ultramar” costruito sull’uniformità politica della nazione “multicultural” e “multirracial" veicolata dall’espressione di “província ultramarina”. È soprattuto dagli anni Cinquanta che la retorica nazionalista alimenta l’idea di una colonizzazione portoghese “filantropica”, rispettosa nei confronti dell’ “Altro”, la cui “condição humana”, come riportato da António Alberto de Andrade in un testo del 1953 e intitolato “O tradicional antirracismo da acção civilizadora dos portugueses”, diviene oggetto di conquista solo in casi “absolutamente necessários” e sempre seguendo un “princípio de fraternidade universal”.

L’obiettivo della *Lei Orgânica do Ultramar*[132], sostiene Andrade, è quello di promuovere l’integrazione dei territori africani situando l’azione della politica portoghese in un progetto coloniale che lega indissolubilmente il destino nazionale a quello dell’impero in un’ottica di continuità storica:

Não mudamos de orientação na nossa política ultramarina, continuada aliás no século XIX, como no presente. Mas, chegados a um estádio de pleno desenvolvimento em todos os sectores, pretendem-se apagar todo o resquício de suspeita de menos consideração para com os outros povos que integrámos no nosso País, procurando que forem connosco uma só Nação.

(Andrade: 1953, 17)

L’*Ultramar* è perciò parte integrante del mito nazionale e della formazione storica della nazione portoghese[133]. Subendo una conversione geopolitica che lo trasforma da meta di conquista cristiana in epoca tardo-medioevale ad una parte essenziale del territorio nazionale nel contesto coloniale contemporaneo, la designazione dei territori colonizzati dal Portogallo come “Ultramar" interagisce problematicamente con i tentativi di designare in maniera univoca la figura sfuggente del “retornado”, la cui esperienza di “filho do império” “migrante”, “nazionale” e “rifugiato" mostra le aporie di un processo di colonizzazione recente dell’Africa da parte del Portogallo e di una decolonizzazione per molti aspetti ancora in corso.

A dispetto di una progettualità espressa già alla fine del XIX secolo, è solo a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale che l’*Estado Novo* promuove una progressiva liberalizzazione dell’emigrazione della popolazione bianca verso il continente. Secondo quanto riporta Alexandre

---

[132] Pubblicata il 27 giugno del 1953, la *Lei Orgânica do Ultramar* stabiliva che, nel rispetto della “tradição histórica” le “províncias ultramarinas” sono riconosciute come “parte integrante do Estado Português”. (Lei n°2066, *Lei Orgânica do Ultramar*, “Do território do Ultramar português”, Capítulo I e Capítulo II, *Diário do Governo.* I série n°135)

[133] Etiénne Balibar, a tal proposito, scrive: “the history of nations, beginning with our own, is always already presented to us in the form of a narrative which attributes to these entities the continuity of a subject. The formation of the nation thus appears as the fulfilment of a project stretching over centuries, in which there are different stages and moments of coming to self-awareness” (1991: 86)

(2017) sin dagli anni Trenta l'applicazione di una politica migratoria restrittiva verso i territori africani aveva come obiettivo quello di scongiurare l'insediamento delle colonie da parte di una popolazione bianca povera e non qualificata (Alexandre: 2017, 91). Solo dopo la Seconda Guerra Mondiale, il *Ministério das Colónias*, concede passaggi gratuiti[134] ad artigiani, operai specializzati e ai familiari di coloni già presenti nei territori di Angola e Mozambico. Grazie allo sviluppo economico registrato nei due territori a partire dal 1942 (Castelo: 2005, 273), la popolazione portoghese bianca aumenta considerevolmente nel trentennio successivo[135]. Sebbene la creazione di insediamenti agricoli[136] (*colonatos*) sotto il controllo statale rappresentasse una strategia impiegata dalla politica portoghese già a partire dalla fine formale della schiavitù e l'inizio del "ciclo africano do império" alla fine del XIX secolo, sono gli anni Cinquanta del Novecento a segnare un momento di svolta per la politica economica delle colonie, quando l'*Estado Novo* dà vita ad una grande opera di investimento su tutti i livelli. L'esportazione di capitale su larga scala che coinvolge il settore pubblico e quello privato, la costruzione di infrastrutture stradali, portuali, aeroportuali, come anche la realizzazione di missioni scientifiche e antropologiche, l'estrazione mineraria, l'industrializzazione e la creazione di grandi opere di elettrificazione e di idraulica-agricola (Rosas: 2018, 113), creano le condizioni favorevoli per l'emigrazione di portoghesi dalla metropoli.

Dal 1940 al 1970 la popolazione portoghese bianca dell'Angola passa così da 44.083 individui a 280.101, quella del Mozambico da 27.438 a 162.967 (Alexandre: 2017, 92). A dispetto dell'inizio del conflitto coloniale (1961-1974/75) nel decennio compreso tra il 1962 e il 1972, proprio nell'ottica di consolidamento del controllo sui territori africani minacciati dallo spettro del processo di decolonizzazione, il governo promuove la migrazione reclutando cittadini portoghesi disposti a migrare attraverso un programma di popolamento delle aree agricole (*Planos de Fomento*). Nel 1965, quattro anni dopo l'inizio ufficiale della guerra in Angola (1961), si verifica il picco massimo della migrazione diretta in tutte le colonie africane[137].

In termini assoluti, i distretti di Lisbona (centro), Porto e Viseu (nord) sono quelli da cui provengono i contingenti maggiori, mentre il sud, le isole adiacenti e le regioni dell' Alentejo e di

---

[134] Per favorire la migrazione dei propri cittadini verso l'Africa, alcuni governi si servono di strumenti legali come i contratti a prestazione (*contract of identure*) che consentivano ai più indigenti di trasferirsi oltreoceano. Pieter et alii (2012, 2)

[135] Come riporta anche Fernando Rosas (2018, 111) la congiuntura del secondo conflitto mondiale determina l'aumento dei prezzi di prodotti tropicali, favorendo l'economia poco competitiva del Portogallo sul mercato internazionale. Il sistema economico portoghese si basava principalmente sula produzione agricola di beni di esportazione come il caffè, lo zucchero, il cotone, le oleaginose e il cacao —, quest'ultimo coltivato principalmente nella colonia di São Tomé —, e sullo sfruttamento del lavoro forzato della popolazione indigena.

[136]Durante gli anni Cinquanta vengono istituiti gli insediamenti di Cela e Matala, in Angola, e quello di Limpopo, nel distretto di Gaza, nel sud del Mozambico. Nel 1961 nascono le *Juntas Provinciais de Povoamento*, il cui compito era quello di organizzare e supervisionare l'arrivo dei portoghesi dalla metropoli. Ai *colonos* era garantito un sussidio durante il primo anno, un alloggio, attrezzature e un appezzamento di terreno agricolo da coltivare. Spesso, per la creazione delle aree agricole e di quelle destinate al pascolo, le popolazioni indigene residenti in quelle terre erano obbligate a spostarsi. (Castelo: 2005, pp. 178, 182, 190)

[137] Si seguono anche in questo caso i dati forniti da Cláudia Castelo (2005: 217). Nel 1965 il numero di portoghesi diretti in Angola era di 30.029 individui. Nello stesso anno, 19.804 scelgono come meta il Mozambico e 9.209 emigrano nel resto delle colonie (Guinea-Bissau, Capo Verde, São Tomé e Príncipe). Il numero totale di portoghesi diretti nell'Ultramar era così di 59.342 persone.

Setúbal sono quelle che meno hanno contribuito al fenomeno migratorio verso l'Africa[138].

Inizialmente la migrazione è più frequente tra gli uomini ma le percentuali tra i due sessi tendono ad equipararsi nel tempo. Da un punto di vista della caratterizzazione demografica si dirigono nell'*Ultramar* gli individui appartenenti alla fascia d'età più attiva, compresa tra i 20 e i 39 anni. Tendenzialmente, si tratta di soggetti con qualifiche più alte rispetto alla media portoghese (Castelo: 2005, 224-228). Sebbene esistesse un ventaglio eterogeneo di fattori che spingeva soggetti diversi a migrare, la principale ragione individuata da Castelo corrisponde ad un desiderio di promozione sociale (2005: 273), incentivato da politiche coloniali atte a favorire la presenza della popolazione bianca sul mercato economico a scapito della maggior parte dei neri africani:

O migrante tem a percepção de que no destino se irá a enquadrar no estrato dominante da sociedade, independentemente da sua posição social e económica, tanto à partida, como no seio da própria comunidade colona. (...) Os territórios coloniais ofereciam oportunidades acrescidas aos naturais da metrópole, devido ao seu modelo económico (assente na exploração da mão de obra local, abundante e barata) e à própria estrutura social construída com base em fortes barreiras raciais que protegiam os colonos das ameaças exteriores e garantiam-lhes um estatuto e um prestígio inquestionáveis.

(Castelo: 2005, 245)

Castelo (2012) sottolinea un aspetto importante relativamente al profilo medio della popolazione bianca presente sul territorio coloniale africano. A dispetto dell'immagine idealizzata e diffusa dalla propaganda sul "colono" come contadino dedito alla terra, infatti, i portoghesi bianchi in Africa costituivano prevalentemente un'*élite* migratoria che non si identificava nella condizione dei bianchi degli strati sociali più umili. Nel contesto mozambicano, ad esempio, non solo esisteva una distanza tra i "colonos" e i funzionari bianchi dell'amministrazione pubblica, ma quella differenza era problematicamente percepita e sottolineata dagli stessi colonizzati (2012: 28). L'esperienza dei portoghesi in Angola e Mozambico riflette pertanto un ventaglio di soggetti non assimilabili agli stereotipi prodotti sul colonizzato e sul colonizzatore.

La strategia della "colonização dirigida" dal governo per la creazione di insediamenti agricoli, sottolinea ancora Castelo, si basava sul coinvolgimento di individui appartenenti alla fascia più povera della popolazione portoghese, molto spesso priva di preparazione adeguata al contesto. I portoghesi dei *colonatos* non rispecchiano la narrativa positiva promossa dalla propaganda dello stato che li dipinge come agenti della "civilização". In alcuni insediamenti vivevano infatti in condizioni più miserevoli degli stessi indigeni africani, una constatazione che li rendeva un motivo di imbarazzo per il governo (Castelo: 2012, 49).

Come riporta Stoler (2002a) i "poor whites" rappresentano un fenomeno tanto diffuso quanto problematico per i governi coloniali europei, una minaccia al prestigio e all'esercizio del

[138] Più specificatamente si registrano le seguenti percentuali, ordinate per distretto: Lisboa (14,15%), Porto (12,16%), Viseu (8,26%), Guarda (7,12%), Aveiro (6,95%), Bragança (6,44%), Vila Real (6,22%). I dati sono quelli forniti da Cláudia Castelo (2005, 199)

controllo[139] (Stoler: 2002a: 25). Per Castelo, il monitoraggio del tasso di disoccupazione dei coloni da parte del governo denuncia il fatto che la povertà tra bianchi rappresentasse un vero e proprio "tabu colonial" (2005: 342). L'indigenza dei bianchi sfata il mito della superiorità della civiltà europea rispetto ai suoi "colonizzati" e smentisce al contempo l'uniformità attribuita alla popolazione bianca delle colonie, perturbando l'ordine interno al sistema di catalogazione europea delle identità. Oltre a segnalare una discontinuità nei confini che separano idealmente le categorie coloniali, ciò rivela come gli attribuiti veicolati dai termini quali "europeo" e "colonizzatore" non siano sempre sovrapponibili. I residenti bianchi delle colonie, proseguendo con Stoler (2002a):

Were not by nature unified, nor did they inevitably share common interests and fears; their boundaries — always marked by whom those in power considered legitimate progeny and whom they did not — were never clear.

(Stoler: 2002a, 15)

Confermando l'eterogeneità interna alla categoria dei "colonizzatori" Thomaz e Nascimento (2012) mostrano un ventaglio diversificato dei portoghesi residenti nelle colonie (Thomaz e Nascimento: 2012, 326). L'ideologia razzista che attraversa le relazioni tra bianchi e non bianchi in Mozambico, colonia dal contesto più eterogeneo rispetto all'Angola ma non per questo meno violento, stabilisce una gerarchia segnata dal fattore classista anche tra i cosiddetti "civilizados".

In cima alla scala sociale si collocano i "metropolitanos", ossia i migranti dal Portogallo e principali responsabili del funzionamento dell'apparato statale coloniale. Si tratta della componente più qualificata, vincolata al mondo della finanza, delle grandi imprese e delle attività più lucrative. Nonostante la categoria fosse costituita dai principali beneficiari del sistema asimmetrico e dai difensori di una politica coloniale conservatrice, è presente una minoranza di voci critiche al suo interno, favorevoli al cambiamento dello *status quo* e contrarie alle politiche di segregazione razziale (2012: 327).

Il secondo gruppo, quello dei "naturais", si compone dei bianchi nati in territorio coloniale, esponenti della seconda o terza generazione, discendenti di famiglie portoghesi provenienti dalla metropoli. Benché lontani dall'incarnare un "pensamento nativista sistemático" (2012: 328), si rivelano critici verso la politica coloniale portoghese nel corso degli anni '60. L'ultimo gruppo riflette più propriamente la condizione dei portoghesi che lasciano la metropoli per cercare fortuna nell'*Ultramar.* In questo caso, come sottolineano ancora i due autori, il "colono" e il "migrante" tendono a sovrapporsi e confondersi problematicamente in un'unica figura. La categoria include tanto il bracciante dedito alla coltivazione della terra nei *colonatos* e vicino agli "indígenas", quanto il burocrate che opera ai livelli più bassi della pubblica amministrazione. Sebbene non sempre allineati alle politiche metropolitane, né fedeli all'immagine idealizzata di "colonizzatori", l'esperienza di questi soggetti si inserisce in una cornice di privilegio sostenuta da un principio razzista che valorizza la componente bianca ed europea (*ivi*).

[139] La presenza — potenziale o effettiva — di bianchi in stato di povertà, sottolinea Stoler, è stato un problema cruciale per le politiche coloniali in tutti i contesti di colonizzazione. (Stoler: 2022a, 34)

A tal proposito, Neto (2017) sottolinea come, mentre ai non-bianchi l'accesso alla cittadinanza era precluso, salvo che venisse rispettato un certo ventaglio di requisiti di conformità allo standard di "civiltà" fissato arbitrariamente dal governo portoghese, lo statuto di "cidadãos" era sempre garantito alla popolazione bianca a prescindere da qualunque condizione:

Apesar do elevado grau de analfabetismo, da pobreza de muitos deles e de uma considerável percentagem de degredados criminosos, longe dos padrões de vida e de integridade moral exigidos aos outros para a sua inclusão no grupo dos "civilizados".

(Neto: 2017, 114)

Anche sul piano delle auto-rappresentazioni, le visioni dei coloni non sono sempre coincidenti con quelle costruite dalla metropoli, ma dettate da contesti specifici, influenzati dalla presenza di altri gruppi sociali e dalle politiche dei paesi vicini. L'auto-narrativa della popolazione bianca residente in Angola e in Mozambico, inoltre, è articolata a partire da un contrasto che non contrappone soltanto gli europei dal resto della popolazione, ma stabilisce delle differenze anche tra i bianchi. Come dimostra Castelo (2005), mentre i coloni residenti in Angola tendevano a valorizzare l'ambizione e la tenacia come virtù fondamentali, a supporto di un lato imprenditoriale di "self-made men", i coloni del Mozambico consideravano importante mantenere uno *status* sociale volto a sottolineare le affinità con uno stile di vita caratteristico della società coloniale britannica nelle vicine realtà del Sud Africa e della Rodesia. Significativamente, seguendo la ricostruzione di Castelo:

A imagem que cada comunidade projectava de si era construída em oposição à imagem que fazia e divulgava da outra comunidade. Assim, os portugueses de Angola costumavam ver-se como mais tolerantes em questões raciais, em contraponto às concepções e práticas declaradamente racistas dos portugueses de Moçambique. Os portugueses de Moçambique realçavam a sua superioridade em termos escolares e socioprofissionais face aos portugueses de Angola, no intuito de se demarcarem destes. Os portugueses de Angola encaravam a influência da África do Sul e da Rodésia sobre Moçambique como negativa, por exacerbar o racismo e um sentimento de superioridade; os portugueses de Moçambique orgulhavam-se de manter um relacionamento estreito com os países vizinhos, com os quais frequentemente se comparavam, e cultivavam uma certa emulação relativamente ao modo de vida britânico no continente negro (os hábitos de beber whisky, jogar bridge, frequentar clubes, usar palavras inglesas, etc.)

(Castelo: 2005, 459)

La demografia delle due colonie rivela in entrambi i casi una percentuale infima di bianchi rispetto alla stragrande maggioranza nera composta da coloro che venivano definiti "indígenas" e le cui percentuali nel 1970 vanno oltre il 90% tanto in Angola quanto in Mozambico[140]. Nello stesso anno

[140] Wallerstein (1991) ricorda che la categoria di "minoranza" (*minorityhood*) non si basa necessariamente su un calcolo aritmetico ma riflette il grado di potere sociale. (1991: 83)

il tasso di bianchi nei due territori era rispettivamente del 5% e del 2%. Anche i meticci (*mistos* nei censi ufficiali), costituivano una minoranza in termini numerici, ancora più bassa rispetto alla popolazione bianca, aggirandosi attorno all'1% in Angola e allo 0,50% in Mozambico (Castelo: 2005, 259). I "brancos", pertanto, si muovevano all'interno di un contesto sociale tanto eterogeneo quanto profondamente asimmetrico del quale erano i principali beneficiari. Fino al 1961, anno della revoca dello *Estatuto dos Indígenas*[141], che regolamentava l'accesso alla cittadinanza portoghese dei nativi "non civilizzati" e dunque alla condizione di *assimilados*, la parte della società che poteva esercitare i diritti legati allo statuto di cittadino era composta da bianchi, *mestiços* e neri "assimilati". Anche dopo la revoca dello statuto, tuttavia, questi ultimi hanno sempre costituito una percentuale estremamente bassa.

Pimenta (2018) raccomanda un uso prudente delle diverse categorie identitarie dal momento che queste "não correspondiam a grupos homogéneos e estavam longe de representar comunidades unidas" (Pimenta: 2018, 31). Il contesto coloniale mozambicano, in particolare, si caratterizza per un grado di eterogeneità molto alto dovuto sia alla presenza di una forte comunità britannica, sia ad una componente di origine asiatica (indiana e cinese). All'interno della comunità "amarela" ("gialla" in portoghese), esistevano profonde differenze dettate dall'origine geografica ma anche dalla fede religiosa. Non solo le categorie[142] elaborate e applicate dal sistema coloniale per classificare i diversi gruppi riconducibili a questa componente, sottolineano Thomaz e Nascimento (2012, 321), venivano rifiutate, ma la presenza di indiani, cinesi[143] e sopratutto dei figli nati dal incontri inter-etnici, costituiva un vero dilemma per il sistema coloniale:

Nem objecto, nem sujeito do assimilacionismo português representavam um evidente principio de desordem numa sociedade marcada pela oposição entre colonizadores e colonizados, entre sujeitos e objectos da civilização e assimilação (*ivi*).

L'impiego di categorie pre-costituite e apparentemente immutabili segnala l'esistenza di un ordine sociale che adopera il concetto di razza come principio regolatore delle interazioni sociali. Al contempo — anche alla luce delle aporie che l'indigenza dei bianchi fa emergere rispetto alle immagini uniformi veicolate dalla burocrazia e dalla retorica ufficiali —, è opportuno, come sottolinea Pimenta (2018: 49), non trascurare il fattore della classe nella strutturazione della società coloniale dal momento che esso concorre a plasmare la percezione dell'altro in un quadro di interazione.

Le espressioni del razzismo — principio che giustifica il sopruso coloniale —, possiedono di conseguenza sfumature non sempre definibili. Nell'Africa portoghese, benché i rapporti tra i

---

141 Il primo Estatuto risale al 1926. La seconda versione, del 1954 viene poi abolita nel 1961, anno di inizio della guerra coloniale.

142 Gli indiani musulmani (*monhés*) venivano distinti dagli indostani (*baneanes*) e dagli indiani cattolici originari di Goa (*canecos*), anche definiti "indo-portugueses".

143 I primi *coolies* provenienti dalla Cina approdano in Mozambico nel 1858. questi ultimi presenti in numero tanto basso da non costituire una percentuale apprezzabile. Per approfondimenti sul tema della presenza cinese in Mozambico si veda Eduardo Medeiros (2007) "Os Sino-moçambicanos da Beira. Mestiçagens várias" *Cadernos de Estudos Africanos* 13/14, (157-187)

diversi gruppi siano marcati dall'imposizione di barriere di tipo spaziale —, come risulta evidente nel caso dell'espropriazione delle terre ai nativi o negli episodi di violenza fisica quotidiana rivolta contro le popolazioni indigene, si instaurano anche rapporti di prossimità affettiva che influiscono sull'individuazione della violenza. Stoler (2002a) esorta a sottoporre l'analisi delle interazioni coloniali al vaglio di parametri che orientano la discriminazione in funzione di variabili come la "qualità" e l' "intensità":

Racism is an inherent product of the colonial encounter, fundamental to an otherwise illegitimate access to property and power.19 But studies of the colonial have only begun to recognize that the quality and the intensity of racism have varied enormously in different contexts and at different moments in any particular colonial encounter. In situations as diverse as India, New Guinea, the Netherlands Indies, Cuba, Mexico, and South Africa, increasing knowledge, contact, and familiarity lead not to a diminution of racial discrimination but to its intensification and to more rigid boundaries.

(Stoler: 2002a, 24)

Dal momento che ogni razzismo storico è, citando Balibar, "both institutional and sociological" (Balibar: 1991, 39), tali variabili dipendono a loro volta dal contesto sociale e dalle caratteristiche individuali attribuibili ai soggetti coinvolti nell'interazione. Ciò indica una continuità tra il discorso ufficiale e le pratiche sociali ma suggerisce anche una possibile distanza tra le generalizzazioni prodotte dalla narrativa univoca e la molteplicità delle variabili soggettive e oggettive che concorrono all'articolazione delle interazioni quotidiane e delle immagini costruite sull' "altro coloniale".

Bastos (2014), che raccoglie le memorie degli indiani di fede hindu residenti in Mozambico durante l'ultima fase del colonialismo portoghese, ad esempio, mostra una tendenza a differenziare tra due "sotto-categorie" di portoghesi-colonizzatori sulla base di un principio "emotivo" che guida la costruzione della relazione inter-etnica. Mentre in un caso i portoghesi sono identificati con il modello del colonizzatore rigido che elegge il colore della pelle a parametro principale per la gestione della relazione, risultando quest'ultima univoca ed esclusiva al pari della dinamica attribuita ai britannici residenti in Sud Africa, Uganda e Kenya; nell'altro caso stabilisce relazioni inter-personali basandosi unicamente sulla costruzione di rapporti di fiducia, esulando dal considerare l'appartenenza degli individui ad un gruppo sociale specifico (Bastos: 2014, 15). In breve, le relazioni inter-etniche nel contesto di colonizzazione portoghese non sono affatto esenti dalla componente razzista ma quest'ultima si articola al contempo alla luce di fattori diversi come lo status sociale degli individui, la dimensione affettiva, il contesto sociale ed economico di interazione.

Benché negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale la condanna internazionale al colonialismo avesse portato il governo dell' *Estado Novo* a scoraggiare certe pratiche abusive e ad abolire istituzioni che discriminavano la popolazione indigena, le violenze e i soprusi continuano a costituire pratiche quotidiane. Castelo (2005) sottolinea infatti che, all'inizio degli anni Settanta "muitos patrões continuavam a reproduzir comportamentos violentos e humilhantes no

relacionamento com empregados africanos" (2005, 356). Inoltre, nonostante la concessione della cittadinanza a tutti i residenti delle colonie a partire dal 1961, persiste sul piano della rappresentazione propagandistica l'immagine stereotipata dell'africano come esponente di una cultura inferiore che si rendeva necessario "educare" attraverso una condotta "firme, justa e protectora" del colonizzatore europeo (296).

La convivenza originata dal progetto coloniale camuffa la trasformazione inerente alla dislocazione dall'Europa all'Africa poiché omette, reprime e punisce la presenza di una soggettività africana che interagisce quotidianamente con la popolazione di origine europea. Tanto gli "indigeni" quanto i "portoghesi" residenti nelle colonie non costituiscono categorie fisse. I gruppi etnici, ricorda Wallerstein (1991: 79), sono costruzioni simboliche ed in quanto tali risultano esposte a processi di riformulazione continua. La negoziazione del confine tra gruppi articolata nel contesto coloniale portoghese avviene sotto la pressione di una politica dittatoriale che impone un paradigma identitario monolitico nella colonia come anche nel contesto metropolitano. Attraverso il ricorso ad una politica razzista che riproduce barriere esercitando la violenza in entrambi i contesti, portoghese ed africano, è diluito il confine tra il centro e la periferia, entrambe soggette ad una politica di repressione dittatoriale. La censura dell' *Estado Novo* riduce lo spazio di traduzione che accompagna lo spostamento originato dalla migrazione, dunque la possibilità di mettere in discussione il carattere apparentemente fisso della nazione — in quanto corpo storico e socio-politico — e del senso di appartenenza individuale ad uno o più gruppi. Bilgrami (2018) sottolinea come:

Only people who undergo some sort of dislocation from their deep and long-standing roots ask questions such as 'Who am I?' Or 'To which group I belong?". Of course, the dislocation that makes them raise these questions about identity or belonging, though it is often so need not always be physical or geographical (as in migration) but can also occur when one is sedentary — as a result of unsettling (material, psychological, and cultural) conditions owing to a variety of either external influences or internal transformations.

(Bilgrami: 2018, 160)

Sebbene lo spazio per l'articolazione di tali interrogativi sia precluso a favore di un'idea omogenea promossa dalla propaganda nazionalista portoghese, il rapporto stabilito tra i portoghesi e la componente non-bianca della società coloniale influisce sui processi di auto-definizione che interessa in particolare le generazioni di portoghesi nate in territorio coloniale. Castelo (2005) segnala a tal proposito che il percorso di crescita dei portoghesi nati nelle colonie o di coloro che hanno vissuto i primi anni di vita in Africa avviene in un contesto segnato dalla prossimità affettiva con individui appartenenti a gruppi sociali diversi.

La prossimità tra "brancos", "negros" e "mestiços" può contribuire a mettere in discussione la validità di stereotipi diffusi sulla popolazione non-bianca, registrando delle incongruenze che accompagnano interrogativi poi concretizzati nella vita adulta. La relazione affettiva costruita con i *criados* nel contesto domestico, ad esempio, o con i compagni di scuola, restituiva a "os indígenas" un'individualità e una personalità spesso e volentieri negate dai pregiudizi. La contraddizione

generata da una relazione di fraternità costruita all'interno di una cornice coloniale che manteneva gli africani in uno stato di subalternità — pur alimentando superficialmente un'immagine di comunione razziale — si acuiva durante la crescita dei cosiddetti "brancos de segunda", espressione attribuita ai bianchi naturali delle colonie:

À medida que cresciam ou só na idade adulta os brancos de segunda que tinham sido aqueles meninos, apercebiam-se com amargura que pela estratificação social do sistema colonial, eram afastados dos antigos companheiros. (...) Porém, dificilmente os brancos naturais das colónias (ou que lá viveram a infância) poderiam comungar as visões estereotipadas do africano, quando na sua experiência pessoal e emocional não viam "raças" mas pessoas concretas.

(Castelo: 2005, 328)

Le barriere di tipo sociale imposte a coloro che rappresentavano dei compagni di vita talvolta considerati al pari di familiari, alimentano un contesto multi-culturale segregazionista costruito su una visione essenziale che limita tutti i gruppi sociali, anche i principali beneficiari del privilegio coloniale. La violenza epistemica nega agli "indígenas" la propria soggettività su tutti i livelli, da quello culturale a quello politico ed economico, ma proibisce anche ai "colonizzatori" di articolare la propria costruzione identitaria al di fuori di attributi precostituiti di "europei", "bianchi" e "portoghesi". Ciò è evidente sopratutto nel caso di quella generazione di bianchi nati nelle colonie, esponenti della seconda o terza generazione di immigrati portoghesi. In tal senso, la politica coloniale non solo nega la dignità della cultura africana, considerata oggetto di una necessaria "redenzione" da parte dell'azione "civilizzatrice" dell'Europa, ma non legittima la trasformazione inedita dell'identità europea a seguito della sua dislocazione nel nuovo contesto e alla luce della relazione stabilita con l'"Altro" coloniale.

Registrando questa dinamica di duplice interdizione, la scrittrice portoghese Isabela Figueiredo rielabora la propria infanzia vissuta a Lourenço Marques, capitale del Mozambico coloniale, in un romanzo autobiografico intitolato *Cadernos de Memórias Coloniais.* Cresciuta in una famiglia bianca circondata dai *criados* e dai loro figli, per lei compagni di giochi, la curiosità della protagonista si scontra con le forme di pregiudizio che le impediscono l'accesso ad un'Africa alla quale vorrebbe appartenere. Il romanzo, costruito come un atto di "disobbedienza" contro l'ideologia razzista da parte della figlia del colonizzatore, racconta dei tentativi spesso frustrati della protagonista di avvicinarsi ai "pretos", di imitarne i gesti e le abitudini e colmare quella distanza istituita ed "equivalente à que existe entre diferentes espécies" (2009: 35). La separazione tra bianchi e neri è messa in discussione dalla apparente schizofrenia sintetizzata dalla figura di Isabela, "negrinha loira[144]" intenta a vendere manghi maturi come usano fare le donne nere, sedute in terra:

Uma branca não vendia mangas a não ser por grosso, a outros brancos que as distribuíssem. Uma branca não vendia mangas no chão, à porta. Mas eu era uma colonazinha preta, filha de brancos. (...) Quatro mangas: uma quinhenta. Eu sabia que era barato, mas convinha vencer a desconfiança dos negros que passavam a pé, vindos da jornada, e se deparavam com a colonazinha sentada no

[144] "Negretta bionda"

chão, de pernas cruzadas, tomando conta da pequena venda de mangas. (...)Era preciso que o preço fosse muito atractivo para que ousassem perder o medo e aproximar-se da menina branca-negra como eles. (...) Vender mangas ao portão, escondida da minha mãe, era a desobediência que preferia praticar.

(Figueiredo: 2009, 35-36)

Nello spazio di lingua portoghese, il paradosso generato dalla "colonizzazione subalterna" è quello di promuovere l'assoggettamento culturale e politico dell'Africa attraverso un'ideologia multi-razziale che tuttavia separa la genealogia dei processi di formazione identitaria dei colonizzati e dei colonizzatori, ponendoli su linee prossime ma sempre parallele. L'esperienza nell'*Ultramar* riflette, tuttavia, una serie di incroci risultanti non solo dalla mobilitazione dei portoghesi verso l'Africa ma dalle condizioni di prossimità e scontro tra soggetti.

Dal momento che, seguendo Bilgrami, "identities get mobilized in politics under conditions of oppression" (2018:166) la repressione pervasiva imposta dal governo dell'*Estado novo* rende la sfera privata un terreno di conflitto politico dove il confine tra l'adesione ad una norma sociale e il suo rifiuto si rende poroso. Per Castelo, la solidarietà razziale nelle comunità colone era sostanzialmente una finzione (2005: 346), ma la sfera privata, dove la dimensione affettiva si articola insieme ad una visione paternalista e/o diffidente nei confronti della popolazione non-bianca, testimonia le idiosincrasie originate dall'incongruenza tra i legami stretti nel contesto di convivenza domestico e le rigide barriere imposte dalla politica coloniale. Emerge un quadro controverso, in cui la violenza si manifesta nell'esperienza personale in modi ambigui, al contempo riproducendo e discostandosi dagli stereotipi che alimentano l'immaginario collettivo coloniale.

La sfera privata e quella pubblica risultano indissociabili, connesse da una prospettiva che costruisce la nozione stessa di identità attorno al movimento di avvicinamento all'altro e alla sua repulsione, dentro una cornice coloniale che, potremmo dire, "segrega la convivenza" tra i gruppi. Le trasformazioni a cui questi sono sottoposti, specie quelle derivanti dal movimento imposto dalla decolonizzazione, mettono in discussione la validità del perimetro imposto dalle categorie coloniali richiedendo una riflessione sulla loro ridefinizione.

Lived realities defy easy dualisms.

Jean e John Comaroff , *Ethnography and the Historical Imagination*, (1992: 5)

3.3 Reflussi: i *retornados* della decolonizzazione portoghese.

Il razzismo, come sottolinea Miguel Bandeira Jerónimo (*Postfácio* apud Henriques: 2016) non è soltanto il prodotto razionale della propaganda finalizzato alla legittimazione del sopruso coloniale, ma è una "prolífica e heterogénea gramática do quotidiano" (Jerónimo: 2016, 219) e, in quanto tale, non si esaurisce dopo le indipendenze coloniali ma continua a funzionare come uno dei principi regolatori delle relazioni. La discriminazione razziale attraversa spazi e tempi condizionando le rappresentazioni del passato e la trasmissione intergenerazionale della memoria. Il principio su cui si basa crea una dinamica doppiamente problematica che alimenta il paradosso di identità discriminate ed emarginate ma le cui memorie, al contempo, restano anche problematicamente indistinte, confuse, inglobate nella narrativa dominante.

Da questo punto di vista, il termine "retornado" evoca acriticamente l'immagine del "colonizzatore" di ritorno alla metropoli fagocitando esperienze estremamente diverse. Accorpa infatti la traiettoria dei portoghesi effettivamente rimpatriati —, come nel caso di molti funzionari coloniali e dei soldati di ritorno dal fronte —, a quella dei discendenti di origine europea, residenti nati nelle colonie. A ciò si aggiunge l'anonimato di altri migranti, i "nativos" africani, rifugiati provenienti da contesti specifici e talvolta privati della cittadinanza e della nazionalità portoghese.

Il processo di "integrazione" dei *retornados* a seguito del 25 di Aprile del 1974 omette le diverse contraddizioni derivanti da un contesto sociale segnato dalla crisi economica e da una situazione politica turbolenta. La repulsione dei metropolitani nei confronti dei "colonizzatori" ritenuti responsabili degli abusi coloniali e al contempo considerati, seguendo lo stereotipo sugli immigrati, una minaccia al mercato del lavoro, si articola insieme al razzismo nei confronti della componente non-bianca della popolazione nel contesto post-coloniale. Nella nuova cornice democratica portoghese, il razzismo "não é um assunto arrumado", come nota opportunamente Jerónimo (2016) ma sembra piuttosto ampliare il ventaglio dei suoi oggetti, guidato dalle insicurezze dettate dalle instabilità sociali derivanti dalla crisi politica e sociale inaugurata dalla rivoluzione di aprile.

In questa cornice, l'articolazione di una riflessione su un' identità post-coloniale controversa è impedita da un discorso ufficiale e da una burocrazia che annullano le contrapposizioni de-politicizzando lo spazio per la costruzione di una memoria pubblica eterogenea sulle eredità traumatiche del colonialismo. Dal momento che la dialettica storica, citando Balibar, non può riflettere l'elaborazione di un manicheismo e che la sua analisi si basa piuttosto sulla "costruzione storica delle forze e delle forme di conflitto" e sulla "rappresentazione stessa del corso della storia" (Balibar: 1991, 55), l'inquadramento del fenomeno del *retorno* sul piano storico in quanto risultato di una dinamica di forza di lungo corso, considera la memoria come dimensione conflittuale di rappresentazione entro cui si (ri)definiscono le identità degli agenti del conflitto coloniale ma anche

i termini stessi della contrapposizione.

Benché, come sottolineato in precedenza, la condizione del *retornado* in quanto discendente di europei e residente negli ex-territori coloniali non sia completamente assimilabile alla figura del "rifugiato", il concetto di *retorno* appiana le differenze tra soggetti reiterando il potere "omologante" dall'epistemologia coloniale. A proposito dei soggetti coinvolti nei flussi migratori provocati da circostanze traumatiche, Gatrell afferma che i "rifugiati":

are habitually portrayed as if they are without agency, like corks bobbing along on the surface of an unstoppable wave of displacement. (...) Anonymity too is a central conceit of modern representation. Mass displacement is taken to render refugees indistinguishable. The unnamed individual embodies the condition of refugees everywhere who cannot avoid their amalgamation into a collective category of concern.

(Gatrell: 2013, 9-10, tondo mio)

Il recupero di una differenza che il movimento di massa generato dalla decolonizzazione tende ad omettere rivela in particolare il modo in cui l'inscrizione dei soggetti in un dato gruppo condizioni la dinamica di integrazione ed esclusione post-coloniale, influenzando la possibilità di articolare un ventaglio ampio di memorie riferite al passato in Africa. Citando Radhakrishnan (1993), la sfida dell'inclusione consiste pertanto nel costruire la narrativa a partire da "a mutually accountable dialogue among the many locations that have something to say about 'the after' of postcoloniality" (1993: 752), perché la "postcolonialità" rifletta un arena in cui alle asimmetrie sia dato lo spazio "to historicizise themselves relationally"(1993: 762).

La memoria dei *retornados* è vincolata ad un passaggio, ad una storia di movimenti legati al tempo ibrido definito dal disfarsi del contesto sociale coloniale e da una relazione controversa tra l'Africa e il Portogallo. Benché le misure adottate dal governo portoghese inquadrino il transito dalle ex-colonie verso l'ex-metropoli secondo criteri che valorizzano la componente "europea" coinvolta nello spostamento —, definita secondo una nuova normativa sulla nazionalità atta ad escludere gli individui di origine africana —, il principio giuridico risulta limitante per la definizione e l'analisi delle esperienze e delle memorie di coloro che furono coinvolti nel *retorno* — appena uno dei momenti che segnano, per convenzione, l'avvio del momento "postcoloniale".

Gli spostamenti originati dalla conflitto coloniale e dalle successive guerre civili nei paesi africani indipendenti (come nel caso dell'Angola e del Mozambico), convogliano verso il Portogallo soggetti che, pur adottando le categorie di "europeo" e/o "africano" per definirsi, sono portatori di un'esperienza che non necessariamente conferma la presunta omogeneità interna di questi attributi. Il piano sincronico, per le caratteristiche proprie della decolonizzazione portoghese — anche in questo caso marcata da un "ritardo" rispetto ad altri contesti europei —, registra una concomitanza di processi migratori diversi diretti dall'Africa verso il Portogallo. Tale ritardo crea le condizioni per una sovrapposizione di traiettorie e dunque alimenta la mancata distinzione tra memorie specifiche, escluse dall'analisi, a favore di un'idea del *retorno* come "rimpatrio".

Pires (2003) sottolinea come, negli anni successivi al 1974, oltre ai portoghesi originari della metropoli, l'immigrazione dalle ex-colonie africane verso il Portogallo rifletta anche altri percorsi:

la traiettoria dei rifugiati angolani e mozambicani e lo spostamento dei migranti africani in cerca di lavoro, che interessa prevalentemente i capoverdiani. Si tratta di una percentuale di migranti di fatto esclusi dal diritto alla cittadinanza portoghese in ragione delle modifiche apportate alla legge sulla nazionalità nel 1975, risultando inizialmente invisibile alle autorità ma anche alle scienze sociali (2003: 132). Tale distinzione, utile da un punto di vista dell'analisi dei diversi percorsi, si rende più evidente sul piano della memoria in quanto dimensione di rappresentazione secondo cui le identità, costruendosi nella relazione, non rispondono alle classificazioni imposte dalla burocrazia.

In Portogallo, la modifica alla legge sulla nazionalità, che sostituisce il principio dello *ius soli* con quello dello *ius sanguinis* esclude una percentuale di individui neri provenienti dagli ex-territori coloniali, "culturalmente portoghesi" e/o per i quali il portoghese costituiva la lingua materna. Contemporaneamente, il riconoscimento della cittadinanza ai bianchi delle colonie non impedisce che la costruzione dell'auto-narrativa — specie quelle di coloro radicati in Africa da più generazioni —, sia marcata da una maggiore prossimità all'Africa e da una distanza rispetto al Portogallo, entro i cui confini ridimensionati continuano a percepirsi e a rappresentarsi come "refugiados". In breve, l'accesso allo *status* di cittadino e alla nazionalità nella cornice post-coloniale non coincide sempre con i percorsi delle memorie e con le auto-percezioni soggettive e/o di gruppo. Nel contesto della decolonizzazione portoghese, come dimostra Pires (2003), è un principio razziale a regolare la definizione del *retornado* come "repatriado" portoghese e come soggetto giuridico considerato già membro della comunità nazionale.

Constatando uno spettro di situazioni diverse che spazia dal regime di migrazione forzata, allo spostamento coercitivo e la migrazione libera, Smith pone l'accento sull'esperienza dei coloni bianchi definendo l'abbandono dei territori coloniali come risultato di *forced removals.* Nonostante lo spostamento sia stato anche per loro un'imposizione dettata dalla guerra, la maggiore libertà di azione all'arrivo rispetto alle limitazioni subite dai migranti di altre nazionalità o apatridi, non rende questi ultimi propriamente dei "rifugiati". L'analisi di Smith (2009) mostra come la categoria di razza sia stata un fattore determinante per l'articolazione delle possibilità di scelta da parte del singolo migrante. Con le decolonizzazioni, le politiche postcoloniali delle ex-metropoli continuano infatti a valorizzare il fenotipo. È questo a stabilire l'equilibrio tra la libertà di spostamento e il grado di coercizione a cui è sottoposto il migrante alla fine della stagione coloniale (Smith: 2009, 413):

Despite the subjective experience by many of the migrants of a decided lack of agency, we cannot categorize reverse migrations of decolonization en bloc as forced removals. (...) colonials in the colony had striking different fates at decolonization depending on phenotype. Regardless of their citizenship status, occupation, or former position in the colony, the degree of agency afforded individuals was usually related to their placement in the colonial-era racial hierarchies that continued to shape their treatment in the metropole well after the demise of colonial rule.

(Smith: 2009, 414)

Nel caso portoghese, la cornice politica postcoloniale non solo impedisce a certe componenti della società di entrare a far parte della comunità nazionale, ma il ricorso al principio razziale crea una corrispondenza tra il *retornado* e il "repatriado" bianco vincolando la figura del migrante della decolonizzazione a quella del portoghese originario della metropoli. La costruzione giuridica del *retornado* non solo esclude la componente nera dalla comunità nazionale ma omette anche altri percorsi di migrazione avvenuti prima delle indipendenze delle colonie africane, tra cui quello dei Goani, "ritornati" in Portogallo nel 1961 e ai quali il governo dittatoriale riconosce la nazionalità portoghese, a differenza di ciò che avvenne per la maggior parte dei residenti in Africa (Brettell: 2009).

In virtù delle modalità proprie con cui avvenne la decolonizzazione portoghese l'occultamento dell'eterogeneità dei percorsi migratori e delle temporalità distinte in cui sono avvenuti e delle mete del "retorno", è favorita dal momento convulso e "straordinario" della decolonizzazione delle colonie coincidente con la democratizzazione della metropoli. Il processo di decolonizzazione portoghese — caotico oltre che tardivo rispetto ad altri contesti — favorisce la relegazione delle aporie presenti nel contesto postcoloniale al di fuori della sfera del dibattito pubblico. In particolare, i traumi coloniali legati alla guerra restano per lungo tempo parte della memoria degli ex-combattenti del *retornado.* La configurazione dell' identità di quest'ultimo dentro la nuova cornice politica portoghese è funzionale alla ricostruzione dell' idea omogenea di nazione che, apparentemente non suscettibile a contraddizioni, si rende ancora una volta impermeabile alle responsabilità coloniali e ad una memoria "africana" problematica.

La decolonizzazione dell'Africa portoghese coinvolge territori e situazioni geopolitiche specifiche ma indifferentemente segnate da una rottura violenta con il regime coloniale. Diversi equilibri di forze riscontrabili nei tre fronti di guerra rendono l'Angola, il Mozambico e la Guinea-Bissau teatri di una "guerra de guerrilha" distinti, caratterizzati da una situazione interna e da una posizione specifica all'interno del quadro geopolitico. L'elemento comune e determinante per lo svolgersi degli eventi è da rintracciare non tanto nello scontro tra le capacità militari dell'esercito portoghese e dei gruppi di opposizione anti-coloniale, quanto piuttosto nella situazione politica locale e internazionale[145].

Come ricorda Newytt (2015), la lotta anti-coloniale nell'Africa portoghese viene organizzata e condotta da un'élite urbana e culturalmente portoghese, composta in prevalenza da neri *assimilados* e *mestiços* formati nelle città europee come Lisbona e Parigi e profondamente influenzati dal diffondersi delle ideologie anti-coloniali nei vicini paesi africani. L'azione dei gruppi indipendentisti, MPLA, UNITA e FNLA in Angola, PAIGC in Guinea-Bissau e FRELIMO in Mozambico[146], influisce profondamente sulle modalità e le tempistiche dell'instaurazione della democrazia in Portogallo. Come ha sottolineato Reis (2015: 79) il processo di decolonizzazione

[145] Per un confronto sullo stato del conflitto nei diversi territori coloniali nel 1974, anno della Revolução dos Cravos, si veda Norrie MacQueen (2015)"O Balanço militar em 1974 nos Três Teatro de Operações" in F. Rosas, M. Machaqueiro e P. Aires (orgs.) (2015). *O Adeus ao Império. 40 anos de descolonização portuguesa*. Lisboa: Nova Vega.

[146] Per un approfondimento sulla nascita dei diversi partiti indipendentisti africani si veda Malyn Newitt (2015). "Os Partidos Nacionalistas Africanos no Tempo da Revolução" in F. Rosas, M. Machaqueiro e P. Aires (orgs.) (2015). *O Adeus ao Império. 40 anos de descolonização portuguesa*. Lisboa: Nova Vega.

rapida è stato fondamentale per il consolidamento e l'integrazione del Portogallo nell'Unione Europea. La lotta anti-coloniale contro l'*Estado Novo,* infatti, pone fine ad un potere dittatoriale che reprimeva anche la metropoli, mostrando come la violenza rappresenti il tratto comune a contesti coloniali interrelati da una relazione di forza. Il *settler colonialism*, affermano Tuck e Yang, opera simultaneamente esercitando un controllo interno ed esterno[147] che annulla lo spazio di separazione tra la metropoli e la colonia.

In generale, la brutalità del conflitto coloniale in Angola (1961-1974/75)[148], in Guinea-Bissau (1963-1974/75) e in Mozambico (1964-1974/75) instaura un clima di paura e un forte senso di instabilità che provocano l'esodo dei *retornados.* A dispetto della presunta eccezionalità lusitana, l'*Ultramar* portoghese non era immune ai venti emancipatori che imperversavano sul continente africano (Rosas: 98). Tra il 1974, anno della *Revolução dos cravos* e il 1975, quando tutte le *províncias ultramarinas*, ad eccezione di Macao, diventano indipendenti, si mobilita dall'Africa circa mezzo milione di portoghesi[149], il più grande movimento migratorio della storia recente del Portogallo, secondo quanto riportato da Pires (2003: 132). Insieme ai cosiddetti "metropolitanos", sebbene in numero inferiore, giungono in Portogallo anche africani con deboli o nulle relazioni con la metropoli. In termini percentuali, e secondo i dati del censo del 1981 riportati da Pires (2003: 200) la maggior parte dei *retornados* proveniva dall'Angola (290.504, corrispondente al 61%), seguita dal Mozambico (158.945, ovvero il 34%) e da Cabo Verde, Guinea-Bissau, São Tomé e Príncipe e Timor (21.978, il 5%). Mentre, in termini assoluti, il numero complessivo di *retornados* (circa 471.427, ma il numero è sottostimato) è superato da quello dei rimpatriati delle ex-colonie francesi dell' Estremo Oriente e dell'Africa Occidentale e Settentrionale, in termini relativi, ovvero in proporzione al numero dei residenti in Portogallo all'epoca negli anni Settanta, il *retorno* portoghese rappresenta il più grande movimento migratorio generato dalle decolonizzazioni.

Come riportato da Kalter (2017), la metropoli non è l'unica meta dei *retornados*, sebbene la maggior parte abbia scelto il Portogallo come destino. La Rodesia, il Sud Africa il Brasile, l'Argentina, il Canada, gli Stati Uniti rappresentano percorsi alternativi che sarebbe interessante rendere oggetto di analisi. L'abbandono dell'Africa corrisponde ad un movimento iniziato nel 1974 e concluso nel 1979, registrando un picco tra i mesi estivi e autunnali del 1975, quando viene messa

---

[147] La regolazione degli spostamenti degli individui tra confini e la creazione di ghetti sono uno degli esempi dati dagli autori (2012: 5). Eve Tuck e K.Wayne Yang (2012). "Decolonization is not a metaphor". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol.1, N.1, 2012, pp.1-40

[148] Si sceglie una periodizzazione flessibile, dal momento che, come la colonizzazione e le sue resistenze, anche la decolonizzazione corrisponde ad un processo complesso e conflittuale. Sebbene il 25 di aprile del 1974 segni un punto di rottura importante, vi è il rischio di assumerlo come termine delle ostilità che, in realtà, continuarono anche successivamente. Si ricordi, a titolo di esempio, gli scontri avvenuti a Lourenço Marques il 7 di settembre dello stesso anno a seguito della firma degli Acordos de Lusaka tra il Portogallo e la FRELIMO e con i quali si stabilivano i termini dell'indipendenza del Mozambico.

[149] Si tratta di stime. Kalter (2017: 103) considera un numero variabile tra i 500.000 e gli 800.000 mila individui. Nel 1975, anno che segnala un picco nella migrazione dalle ex-colonie verso il Portogallo, si calcola che giungessero dall'Angola circa 7.000 individui al giorno. (Kalter: 2017, 103-105)

in funzione il ponte-aereo in Angola[150].

La decolonizzazione portoghese si articola nel cuore di una crisi economica e politica determinate dalla crisi energetica del 1973 e dal cambio di regime politico imposto dalla *Revolução dos cravos* del 25 aprile del 1974. In ottica comparativa, mentre gli altri paesi europei accolgono i "coloni" in maniera più o meno programmata (come nel caso della Gran Bretagna e dell'Olanda) o caotica (come avvenne in Francia), il Portogallo, in un movimento contrario, invia i propri cittadini verso l'Angola e il Mozambico. La colonizzazione recente dell'Africa portoghese ha dunque un'influenza importante sulle caratteristiche della popolazione dei *retornados* i quali, a differenza dei *pieds-noirs*[151] radicati in Africa da più tempo, riflettono una migrazione di prima generazione. Se da un lato tale composizione, continuando con Pires, ha facilitato il re-inserimento nel contesto europeo, dall'altro ha impedito una mobilitazione sociale efficace in termini di organizzazione collettiva.

Mentre l'integrazione dei *pied-noirs* nella società francese è stata "colectivamente negociada", per i *retornados*, la possibilità di far affidamento su legami familiari ancora forti ha impedito la fondazione di un'identità collettiva dotata di una effettiva forza politica (2003: 193). Il contesto di rinnovamento vissuto dal Portogallo in fase di ricostruzione democratica, inoltre, insieme ad un livello di qualifiche mediamente superiore a quello dei residenti in Portogallo, ha consentito ai membri dell'élite colona di entrare a far parte del nuovo ordine gerarchico capitalizzando solo sporadicamente sul un discorso simbolico riferito al *retorno* (2003: 221):

O accionamento de redes intra-retornados para a construção de ambientes de liderança controlados, por membros dos segmentos da elite repatriada envolvidos nas disputas decorrentes da recomposição das hierarquias na sociedade portuguesa pós-74 foi claramente episódico, e não regular (...). Ou seja, induziu dinâmicas de individualização e assimilação, não comunitarização e etnizização.

(Pires: 2003, 223)

Benché l'analisi dell'autore mostri un'integrazione "positiva", facilitata dal contesto di cambiamento profondo e dal profilo sociologico e demografico della popolazione *retornada*, è sottolineato anche come il processo di *assimilação* sia stato condizionato dall'applicazione di politiche deliberatamente favorevoli all'integrazione della popolazione originaria del Portogallo. L'inquadramento giuridico del *retornado* ha avuto cioè come preciso obiettivo quello di istituire un

---

[150] L'operazione coinvolse l'aviazione civile e militare portoghese, supportata da altri paesi come la Gran Bretagna, la Germania, gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica, il Belgio, la Svizzera, Dal giugno del 1975 al novembre. Del 1976, lo IARN (Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais) registra l'arrivo di 275.599 persone in fuga dall'Angola. Nell'aprile del 1976 arrivano all'aeroporto di Lisbona altre 11.000 persone dall'Angola, in transito dalla Namibia, 30194 dal Mozambico e 1525 da Timor. Si veda: Paula Cardoso Almeida (2015). *Descolonização. A ponte aérea*. Volume 6, Vila do Conde: Verso da História.

[151] Si veda, tra gli altri, Todd Shepard (2006) *The invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca: Cornell University Press; e Jean Jacques Jordi (2017) "The creation of the Pieds-Noirs. Arrival and Settlement in Marseilles, 1962" in A.L. Smith (ed.) (2017). *Europe Invisible Migrants*. Per un'analisi comparativa, si veda invece Elizabeth Buettner (2016). *Europe After Empire. Decolonization, Society and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

filtro legale per la gestione dell'ondata migratoria proveniente principalmente dall'Africa, atto ad escludere la componente non bianca e oriunda delle colonie.

Prima della modifica sulla legge della nazionalità, introdotta con il Decreto-lei 308-A/75 del 24 giugno del 1975, infatti, tutti i residenti nei territori ultramarini erano considerati portoghesi al pari di chi era residente nella metropoli. Introducendo il principio dello *ius sanguinis*[152], la nuova legge esclude dalla cittadinanza gli individui che non potevano dimostrare una ascendenza portoghese fino al terzo grado di parentela. Per Kalter (2017:108) una delle ragioni principali dietro la limitazione consiste nella volontà del governo portoghese di impedire la migrazione di soldati africani delle colonie con la fine della guerra coloniale.

Per lo stato, la figura del *retornado* corrisponde anzitutto a quella del "nacional" con necessità di assistenza. La stessa genealogia del termine *retornado* è legata alla creazione dell'*Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais*, lo IARN, nel marzo del 1975. Obiettivo dello IARN, come è noto, era quello di fornire supporto economico a coloro che si trovavano in una condizione di indigenza originata dal processo di decolonizzazione. Il criterio dell'assistenzialismo inquadrava le conseguenze del *retorno* come una condizione transitoria dettata appunto dalle circostanze della decolonizzazione (Pires: 2003, 230-231). L'attuazione di queste misure, che definiscono il profilo sociologico del *retornado* come "già portoghese", non solo favoriscono la sua re-integrazione economica nella società metropolitana — limitando gli effetti della decolonizzazione alla migrazione di "nazionali" diretti verso la metropoli —, ma contribuiscono anche a costruire un'immaginario non problematico rispetto alla sua identità post-coloniale, apparentemente immutata anche a seguito dell'esperienza (traumatica) vissuta in Africa.

L'esperienza del *retorno*, così inquadrata, si limita a presentare le conseguenze della decolonizzazione (e della colonizzazione) come espressione di identità che è possibile "riassorbire" senza contraddizioni. L'interrogazione relativa al fenomeno di migrazione forzata e alla guerra coloniale che lo ha generato, è soppiantata da un discorso conciliante che ignora i mutamenti dovuti ad una frattura identitaria non ricomponibile. Per Machaqueiro (2015: 232) l'identità nazionale di coloro che presero parte al processo di decolonizzazione è, ad oggi, non solo una "questão em aberto" ma anche "um dos principais objetos de disputa no conflito de memórias" relative al passato coloniale:

A identificação da "portugalidade", do que é "ser português" constitui uma das interrogações centrais na elaboração dessas memórias. E a sua questionação envolve a representação territorial da identidade portuguesa, confrontando a relação (ou clivagem) entre a 'metrópole' e os 'espaços ultramarinos' (...) Não estamos, portanto, diante de uma simples dualidade — colonizador português de um lado e os povos africanos do outro — mas de uma pluralidade 'de pontos de vista'

[152] Si sottolinea come anche la successiva legge del 3 ottobre 1981 (Lei n.37/81), l'attribuzione della nazionalità portoghese seguiva il principio dello *ius sanguinis*. Recentemente, la legge ha subito una modifica che favorisce il riconoscimento della nazionalità portoghese a coloro che nascono in Portogallo, minori e figli di stranieri, sebbene ciò implichi l'adempimento di alcuni requisiti, come l'essere legalmente residenti in Portogallo da almeno cinque anni. La modifica alla legge sulla nazionalità è entrata in vigore l'11 novembre del 2020 (Lei Orgânica n.2/2020).(https://dre.pt/dre/detalhe/lei-organica/2-2020-148086464)(ultima consultazione in data 1/10/2022)

que se desdobram em outras tantas memórias da descolonização.

(Machaqueiro: 2015, 232)

La decolonizzazione, in altre parole, anziché rappresentare, alla luce dei traumi generati dalla guerra e dalla perdita delle colonie, un momento utile alla rilettura di una idea di "portugualidade" di cui fino a poco tempo prima veniva celebrata e valorizzata la componente imperiale, restituiva una conferma sull'omogeneità dell'identità portoghese creando le condizioni per l'elaborazione di una coscienza democratica svuotata del ricordo dell'esperienza coloniale. Più che una vera e propria amnesia collettiva, la memoria del *retorno* e della guerra coloniale — come dei soggetti che ne sono portatori — sembrano essere state oggetto di un'assimilazione che disinnesca il loro potenziale perturbante ai fini di una considerazione critica. L'assenza di problematizzazione sembra rappresentare la cifra costitutiva di un post-colonialismo lusitano impiantato sul trauma di un conflitto coloniale e di una decolonizzazione occultate dalla rivoluzione e dalla retorica di un discorso anti-coloniale e democratico rivolto tanto alle colonie quanto alla metropoli, entrambe soggiogate dall'*Estado Novo*.

La *counter-mnemonic innocence* che Radhakrishnan (1993: 750) attribuisce al "Primo Mondo", in base alla quale l'Occidente sceglie unilateralmente cosa ricordare e cosa invece dimenticare dalle pagine della storia, si traduce nel contesto semi-periferico portoghese come un'operazione di diluizione delle controversie nell'euforia della *Revolução* che ha costruito la democrazia e che "libera" non solo le colonie (fautrici di una strenua lotta anti-coloniale che ha sfidato il governo di Lisbona e messo in discussione l "imperio"), ma il Portogallo stesso.

La vittoria della democrazia contro l'autoritarismo coloniale impedisce alla perdita delle colonie di causare un trauma identitario nella coscienza nazionale. L'apparente assenza di trauma per la nazione che si riteneva "pluri-continental" e che da secoli pensava se stessa a partire dai suoi territori nell'*Ultramar* è, secondo la precoce analisi di Lourenço (2016 [1976]) la prova della natura molto più onirica che effettiva dell'impero per l'identità portoghese. In virtù della sua fragilità storica, il Portogallo possiede le colonie senza poterle assumere effettivamente come parte della sua realtà cosciente. L' impero esiste come realtà effettiva solo per una minoranza di portoghesi e la sua perdita costituisce un'eredità che, citando Lourenço: "nem os dedos queima porque nem a sentimos" (189). La decolonizzazione delle antiche colonie, anziché rappresentare l'occasione che la coscienza metropolitana ha di confrontare la propria responsabilità coloniale, "traduz" l'Angola e il Mozambico nel nuovo e opportuno ruolo di "prova" di un anticolonialismo "esemplare", "eccezionale" quanto lo era stato il colonialismo (193). Quella dei portoghesi è, per Lourenço, un' "insolita pretensão", quella cioè di essere fautori di un "colonialismo diferente" senza essere colonialisti ma anti-colonialisti che, nell'ora della perdita dei territori africani, si trasformano in "descolonizadores exemplares"(190). Per Lourenço, la "não-problematização da história portuguesa" rappresenta una delle caratteristiche principali della coscienza nazionale. Se, negli anni precedenti alla decolonizzazione e grazie al filtro dell'ideologia luotropicale, l'impero africano era acriticamente assimilato dal senso comune nazionale, come sottolinea anche Peralta, durante la della guerra coloniale la situazione di conflitto nelle colonie costituisce un fenomeno lontano. Durante i primi anni, infatti, la guerra coloniale:

scarcely penetrated the daily lives of metropolitan populations. As for the colonial populations, mostly established in the cities, they too lived far from the theatre of operations, which was usually in the bush areas. In addition, the high rates of economic growth and colonial modernisation rates of economic growth and colonial modernisation experienced in the war years favoured their good expectations on the empire's perpetuity.

(Peralta: 2022, 5)

L'assenza di prospettiva critica sul passato consente ai portoghesi di essere protagonisti di una colonizzazione e di un processo di decolonizzazione senza che questo comporti problemi alla coscienza nazionale. Se per la coscienza nazionale, continuando con la lettura psicoanalitica di Lourenço, l'impero "nunca existiu", il "requiem" può essere agilmente sostituito dal grido di giubilo per la vittoria della *revolução* e la conquista dei valori democratici, anti-coloniali e anti-fascisti. La memoria del trauma, (della guerra, della perdita) è dunque assimilata nell'immaginario nazionale "sem problemas"(190).

Anche la riflessione di Ramos (2007) è un tentativo di individuare le cause della mancata registrazione della decolonizzazione come un momento traumatico nella cultura della decolonizzazione portoghese. Il clima di "incoscienza collettiva" sarebbe da attribuire, secondo lo storico, al fatto che la decolonizzazione sia stata l'unica opzione che il Portogallo ha avuto di instaurare la democrazia[153]. In tal senso, l'archivio post-coloniale portoghese incorpora le memorie del *retorno* e della guerra come parte di una narrativa positiva riferita alla decolonizzazione, traducendo quella che per Machaqueiro rappresenta una modalità specifica di costruzione della memoria collettiva in Portogallo. La memoria relativa all'esperienza coloniale e alla frattura generata dal processo di decolonizzazione costituisce un "défice enigmático" (2015: 229). Il problema non risiede tanto nella mancanza o nella qualità della tematizzazione relativa al passato, quanto nell'assenza di visibilità, di proiezione e di influenza che le eredità coloniali possiedono per la dimensione pubblica (*ivi*). Rimanendo con Machaqueiro, l'influenza del dispositivo propagandistico anti-coloniale degli intellettuali portoghesi rispetto alla conformazione ideologica della massa dei "metropolitani" deve ancora essere oggetto di approfondimento. Ciò che sembra emergere, tuttavia, è una distanza o addirittura una "ruptura identitária", simbolica, tra i portoghesi della metropoli e i coloni portoghesi dell'*Ultramar*. Per gli ultimi, la memoria della decolonizzazione riflette un trauma significativo che possiede un riscontro materiale concretizzato nella perdita di uno spazio affettivo, fisico, e dei beni posseduti in Africa. Tuttavia, pensare la memoria della decolonizzazione all'interno di una dicotomia che oppone i "metropolitani" ai "colonos" ripropone lo schema di contrapposizione tra "portoghesi" e "africani" impedendo l'individuazione di punti di vista che invece posizionano i soggetti all'interno di uno spettro. Alcune testimonianze dei "coloni", sottolinea ancora Machaqueiro (2015), non solo "obrigam-nos a admitir a existência de um terceiro ponto de vista"(233), ma anche a riscontrare l'assenza di un discorso omogeneo promosso dai cosiddetti "retornados" (237). Aldilà dei tentativi della burocrazia statale, i

[153] Secondo Ramos, inoltre, sin dagli anni '60 il discorso simbolico promosso dalla politica anti-coloniale di sinistra di cui l'impero era stato oggetto, crea le condizioni perché alla metà degli anni Settanta, l'élite intellettuali portoghesi — e l'immaginario della società metropolitana — fossero già "mentalmente afastadas do Império"

retornados non riflettono infatti un gruppo migratorio uniforme, né lo sono le traiettorie migratorie, le rappresentazioni sul *retornado* e le (post)memorie del *retorno*.

3.4 Né perpetratori, né vittime. Le memorie traumatiche dei *retornados* tra rivendicazione e nostalgia.

La rappresentazione del *retorno* si muove all'interno di un ventaglio di narrative che variano da un polo negativo a un estremo positivo senza che la contraddizione desti interrogazioni. L'immagine dei *retornados* come migranti in fuga, scampati alla violenza della guerra (*rifugiados, deslocados*), privi di alloggio (*desalojados*), convive con un discorso di biasimo nei loro confronti in quanto rappresentanti della politica e dell'ideologia coloniale (*colonizadores*) e di un'identità portoghese "di seconda classe" (*brancos de segunda*).

Il volto ambivalente del *retornado* ha i tratti della vittima e del perpetratore rispecchiando un'identità priva di sintesi ma problematicamente anti-dialettica. La ricomposizione della sua figura a partire dall'integrazione di elementi contraddittori rischia di escludere una parte di verità, sia essa quella che lo definisce come responsabile del progetto coloniale o come vittima della politica dittatoriale della metropoli e della decolonizzazione. La compresenza di componenti diverse nella condizione del migrante della decolonizzazione, insieme all'impossibilità di operare una sintesi esaustiva, richiedono una lettura puntuale e attenta riferita alla costruzione dell' auto-rappresentazione e della memoria del *retornado*. Da un lato, l'elaborazione della memoria sul *retorno* si articola in senso rivendicativo come denuncia del trauma subito rischiando di sanzionare l'idea di una perdita ingiusta di una realtà coloniale costruita a partire dall'abuso coloniale. D'altra parte, la costruzione del *retornado* come principale ingranaggio del sistema coloniale favorisce la possibilità di definirlo come unico responsabile del progetto coloniale.

Le prime immagini sui *retornados* in Portogallo ritraggono un contingente di persone in una condizione di precarietà, spesso individui con pochi bagagli e provati dalla guerra, in attesa di poter lasciare l'aeroporto di Portela, a Lisbona. In un reportage dedicato alla popolazione in arrivo dagli ex-territori coloniali, Fernando Dacosta (1984) scrive:

Ninguém sabe ao certo quantos são. Alguns refere oitocentos mil, outros um milhão e meio. Vieram por barco e por aviões, golfados em caudais intermináveis de desespero e desamparo. Imobilizaram-se ao frio, ao pudor, ao cansaço. O eco do seu êxodo, sem bíblia nem Israel, condoeu então o mundo. O velho império português retornava cabisbaixo, naufragado, às praias de onde, cinco séculos atrás, partira para uma epopeia de façanhas imorredoiras.

(Dacosta: 1984: 7)

Questo tipo di rappresentazione sui *retornados* destituiti dell'aura imperiale e molto più simili a "rifugiati" che a "colonizzatori", alimenta l'immaginario sul *retorno* in quanto espressione di una crisi umanitaria. Come sottolinea Kalter (2017):

A impressão que essas imagens criam é de emergência, de caos imprevisível e repentino, bem como de gente vulnerável e dócil a necessitar de assistência. O que não transmitem é qualquer capacidade de agir por parte dos migrantes, do contexto em que essas pessoas decidiram partir e das diferentes histórias e experiências daqueles que, em 1975, vieram a ser conhecidos como

retornados.

(Kalter: 2017, 105)

Non vi è dubbio che i *retornados*, al pari di altri coloni coinvolti nei processi di decolonizzazione, abbiano vissuto un'esperienza traumatica che si esplicita in una serie di perdite. Nella maggior parte dei casi, le violenze subite o testimoniate durante la guerra, l'improvvisa privazione materiale determinata dall'abbandono dell'Africa sono aggravate da una sostanziale crisi identitaria (Eyerman e Sciortino: 2020).

A dispetto dell'immagine del *retornado* come "vittima", tuttavia, la sua presenza nella metropoli è associata alla memoria del passato coloniale e collide dunque con il clima culturale portoghese in fase di transizione democratica. L'aporia incarnata dal *retornado* si costruisce su una compresenza di immagini che lo rappresentano sia come responsabile della situazione di precarietà politica e finanziaria del paese, dove è trattato come un elemento "esogeno", sia in quanto soggetto in difficoltà, membro della comunità nazionale e perciò legittimato a ricevere assistenza. La compresenza delle due immagini riflette un'identità costruita nel movimento oscillatorio tra il proprio e l'improprio. In entrambi i casi, il riconoscimento della responsabilità coloniale collettiva viene compromesso. Il paradigma del *retornado* come vittima sposta l'attenzione sulle conseguenze disastrose del conflitto coloniale favorendo l'idea che la guerra sia stata soltanto subita dai portoghesi, oltre che giustificare le rivendicazioni dei portoghesi delle colonie. Al contempo, la definizione del *retornado* come sostenitore ed esecutore materiale delle politiche coloniali salazariste finisce pre circoscrivere il tema del colonialismo ad un unico gruppo e non ad un contesto più ampio. Sia l'immagine del *retornado* come vittima che lo stato provvede ad assistere, sia la costruzione della sua figura come oggetto di biasimo per la stagione coloniale espongono i limiti di un discorso ufficiale che celebra lo spostamento dell'asse identitario del Portogallo dall'Atlantico all'Europa, producendo una "sospensione" delle memorie traumatiche e coloniali nello spazio pubblico portoghese.

Nel periodo successivo alla *Revolução dos cravos*, l'impossibilità di articolare l'esperienza traumatica vissuta da parte dei *retornados,* sottolineano Eyerman e Sciortino (2020)*,* è dipesa dall'assenza di una struttura simbolica (*symbolic opportunity structure*) adeguata su cui poter impiantare il processo di traduzione del trauma dalla sfera individuale e collettiva a quella culturale[154]. L'integrazione dei *retornados* nel tessuto economico e sociale, definita dai politici e dalla stampa nazionale come un "caso surpreendente" (Dacosta: 1984, 18) non coincide con l'iscrizione delle memorie del *retorno* nello spazio condiviso di produzione di significati riferiti al passato. Al contrario, l'emarginazione delle testimonianze traumatiche a favore dell'immagine positiva della *Revolução* come momento di liberazione*,* sottolinea Peralta (2022), genera una narrativa collettiva sul *retorno* frammentata, dispersa e dai contorni frastagliati. L'esperienza degli ex-residenti nell'Africa coloniale di lingua portoghese non rientra nella narrativa gloriosa riferita al passato imperiale ma non si coagula, non si struttura come un discorso omogeneo e registra, rimanendo con Peralta:

[154]Nelle parole degli autori: "different institutional and narrative environments deeply shape the possibility afforded individual and group suffering and influence how such suffering evolves within a wider cultural framework. (322)

An an absence of resource of meaning that would allow them to make sense to what has happened to them.

(Peralta: 2022, 96)

La mancanza di una strumentazione simbolica in grado di dar conto della condizione di portoghesi portatori di un'esperienza africana ha una ragione culturale e storica ma suggerisce anche una responsabilità politica[155].

La percezione del *retornado* in quanto "branco de segunda" riflette l'inscrizione apparentemente paradossale dell'ex-colonizzatore in una categoria — simbolica e non giuridica — che lo differenzia sulla base della combinazione della componente razziale e del fattore sociale. Il *retornado* è espressione di una differenza avvertita dalla popolazione metropolitana e che viene descritta da Lubkemann come "internal strangerhood" (Lubkemann: 2003). Questa non dipenderebbe tanto dalla sua mancata integrazione nella *civitas* — ovvero dalle garanzie derivanti dal suo statuto legale di cittadino — benché quest'ultimo non fosse riconosciuto a tutti coloro che fuggivano dall'Africa —, ma da una condizione di soggetto escluso dal piano simbolico delle interazioni sociali. L'esclusione del *retornado* dalla *societas* rispecchia l'emarginazione di una complessità introdotta dalla memoria dell'esperienza coloniale in Africa rispetto allo spazio pubblico — una memoria coloniale negata, biasimata o veicolo di un'esperienza ridotta problematicamente ad oggetto di commozione.

La (re)integrazione in Portogallo degli ex-residenti nei territori africani, influenzata da una commistione di fattori quali la razza, la classe e la presenza/assenza di legami familiari[156] — rispecchia la repulsione di una certa memoria del colonialismo influenzando la costruzione dei confini identitari e la coesione del gruppo nel rivendicare il proprio spazio nel dibattito nazionale. L'elaborazione dell'immagine del passato o "pastness", come sostiene Wallerstein, costituisce un elemento centrale "in the socialization of individuals, in the mantainence of group solidarity, in the establishment of or challenge to social legitimation" (1991: 78).

La progressiva integrazione socio-economica del *retornado* determina una perdita della forza politica del termine definita da Lubkemann come una "atrophy of the label" (2003: 92) che ha contribuito a mitigare gli elementi di conflitto tra "metropolitanos" e "retornados", relegando il

---

[155] Come ricorda Gatrell, "politics matters in affording refugees and their descendants the opportunity to engage with past episodes and sites of displacement and "re-placement"(Gatrell: 2017, 12). Per i governi democratici europei, divenuti, in tempi post-coloniali, "empires of refugees" (2017: 14), l'immigrazione dalla periferia imperiale appare, come sottolinea Etemad, una "conseguenza inaspettata", contemporaneamente "benedizione e maledizione" (Etemad: 1998, 470).

[156] Nello specifico, l'integrazione del *retornado* varia a seconda delle circostanze. Benché il *retornado* abbia generalmente potuto capitalizzare su un ventaglio di risorse simboliche, come la padronanza della lingua portoghese e l'etica del duro lavoro, l'inclusione nella comunità non rappresenta un automatismo ma è determinata da diversi fattori. Anche nel caso in cui sussisteva una rete di parentela in Portogallo, ad esempio, non mancavano atteggiamenti di biasimo da parte dei familiari nei confronti dei *retornados*, giudicati negativamente per aver scelto la strada dell'emigrazione in Africa. I *retornados* bianchi privi del sostegno familiare erano spesso quelli che versavano in una condizione economica più difficile. Questi ultimi vennero stanziati nelle periferie dell'area metropolitana di Lisbona o *bairros sociais.* Per via della loro condizione di indigenza, furono associati a gruppi etnici composti da non-bianchi, come zingari e neri. L'appartenenza ad una "razza" è determinata anche dalla condizione sociale, quindi dalla classe. Il fenotipo continua al contempo ad essere un elemento discriminante nel Portogallo del post-25 di aprile. I "retornados" neri o di discendenza mista, infatti, erano spesso oggetto di rifiuto da parte delle famiglie portoghesi. (Lubkemann: 2003, 87-90)

ricordo dell'Africa alla sfera privata. Ciò ha comportato un'ipertrofia delle testimonianze personali a svantaggio dell'elaborazione critica e storica, una situazione che Kalter (2022) denuncia come sintomo di una "assenza della storia" o "lack of history[157]" (2022: 35).

Nonostante il "mini-boom" degli anni 2000 abbia riportato il tema del *retorno* nella sfera pubblica portoghese (Kalter: 2022), è diffusa l'idea che la produzione di memoria da parte dei *retornados* sia scarsa o quasi inesistente. Tale percezione che, come sottolinea George (2022: 192) deriva da un'analisi empirica non accurata ed è influenzata dalla circostanza straordinaria della decolonizzazione, concomitante la democratizzazione del paese.

La produzione di una memoria riferita al passato coloniale e alla decolonizzazione da parte dei *retornados* è contestuale agli anni della transizione politica in senso democratico. Le dorsali su cui essa si articola segnalano snodi conflittuali rispetto alle narrative elaborate nel periodo postcoloniale, benché tendano ad alimentare l'immagine del *retornado* come "vittima" della decolonizzazione. In una fase iniziale, il fulcro attorno a cui è elaborata la memoria del *retorno,* è rappresentato dal rifiuto nei confronti della politica metropolitana e delle modalità con cui è avvenuta la decolonizzazione. La denuncia del "dramma dei *retornados"* e il forte risentimento nei confronti del Portogallo è espressione di una prospettiva specifica che identifica la minoranza bianca di origine portoghese e residente nelle colonie. Questa narrativa di rivendicazione, che caratterizza sopratutto i primi anni, si esplicita in particolare nella produzione di stampo giornalistico ed è accompagnata dalla creazione di associazioni[158] che hanno come obiettivo quello di fornire supporto alla popolazione dislocata e di ottenere forme di compensazione economica per le perdite materiali causate dalla guerra.

Nel 1976, la fondazione del giornale chiamato *O Retornado*, segnala la riappropriazione del termine con cui sono designati i portoghesi provenienti dall' Africa come espressione di una differenza positiva, in contrasto con lo stigma attribuito alla parola impiegata per descrivere gli ex-coloni. *O Retornado,* pubblicato settimanalmente, costituisce uno strumento di denuncia della condizione dei "refugiados". Come mostra l'analisi di Delaunay (2022), la costruzione di una narrativa drammatica rispetto alla condizione degli ex-coloni è accompagnata da una forte animosità nei confronti delle forze che hanno realizzato la *Revolução dos cravos* — specialmente il *Movimento das Forças Armadas* o MFA — e nelle figure politiche principali di quegli anni conturbati (nella fattispecie Mário Soares, António Spinola, Ernesto Melo Antunes, Almeida Santos) considerate responsabili della decolonizzazione. Quest'ultima viene descritta in particolare come un "drama" e uma "traição"(Delaunay: 2022, 72).

Nel primo numero del giornale, datato 10 ottobre 1975, un mese prima dell'indipendenza dell'Angola (11 novembre), è pubblicato lo statuto del giornale. L'obiettivo de *O Retornado*, si legge, è:

---

[157] "Historians in and of Portugal have for a long time failed to play significant role in shaping public debate about the empire and its legacies in Portugal." (Kalter: 2022, 35-37)

[158] Solo per citarne alcune: ADUREP (Associação de Desalojados do Ultramar, Reformados e Emigrantes Portugueses); APRU (Associação Portuguesa de Refugiados Ultramarinos); CID (Comissão de Interesse dos Desalojados); GADU (Grupo de Apoio aos Desalojados do Ultramar); IOR (Inter-organização de Refugiados); AEMO (Associação Espoliados de Moçambique); AEANG (Associação Espoliados de Angola).

A defesa dos interesses e anseios de quantos — expoliados dos seus bens — adquiridos à custa de muito trabalho honrado e de sacrifícios sem conta, foram obrigados pelas circunstâncias de todos conhecidas, a fixarem-se em Portugal[159].

L'idea di una permanenza forzata in Portogallo imposta dalle circostanze è accompagnata dalla rivendicazione del diritto degli ex-residenti nelle colonie a "re-integrar-se" attraverso il lavoro. Per i "desalojados do Ultramar" che, contrariamente all'opinione comune, "nunca foram assassínios", il lavoro è un tema attorno a cui costruire la giustificazione della vita in Africa. Fernando Laidley, autore di un articolo in risposta alle accuse rivolte ai *retornados* dalla stampa nazionale di supportare un'ideologia reazionaria, definisce la decolonizzazione un "autêntico fracasso" e come "um dos maiores dramas da longa história de Portugal" le cui vittime non appartengono alla classe dei "privilegiados protegidos pelo governo fascista" ma sono esponenti della "classe trabalhadora[160]". In un altro articolo, alla condizione di "retornados" è contrapposta quella di "refugiados" descritti in quanto "vítimas":

Em certos meios oficiais não se gosta de falar em refugiados de Angola, de Moçambique ou de Timor. Preferem, nesses círculos, o termo "retornado". Porém, quanto a nós e não só, pois felizmente estamos bem acompanhados, "retornado" significa genericamente, regresso voluntário, e não raras vezes, regresso feliz, próspero. Isso não é, infelizmente, verdade. Culpa de pseudo-políticos a nossa situação. Nós somos, infelizmente, refugiados. Fomos vítimas e não esqueceremos o mal que nos fizeram[161].

Come è possibile evincere dalle brevi citazioni — esempio di un tono che attraversa i numeri pubblicati fino all'inizio degli anni Ottanta —, l'obiettivo non è solo quello di supporto ad una platea di *retornados* in condizione di necessità ma anche quello di proporre una narrativa alternativa sul *retornado,* opposta rispetto alle immagini negative diffuse in quegli anni dalla stampa portoghese. Analizzando la produzione di articoli di due famose testate nazionali, Lourenço (2018) mostra un ventaglio di rappresentazioni stereotipate prodotte tra il 1974 e il 1979 che spazia da una forte drammatizzazione del *retorno* ad un rifiuto da parte della società metropolitana nei confronti di individui accusati di sostenere una politica coloniale e fascista. La prevalenza di toni negativi (2018: 143) mostra una certa tensione associata all'immagine dei *retornados*, riflessa in un vocabolario che attribuisce agli ex-coloni una "despudorada agressividade" descrivendoli come un "exército de descontentes", "minoria privilegiada de filhos bastardos" e come un "corpo estranho" (Lourenço: 2018 , 256).

In un appello pubblicato nel primo numero de *O Retornado*, Adulcino Silva, uno dei due

---

[159] "Estatuto" In *O Retornado*, giornale settimanale pubblicato il 10 ottobre 1975, n°1.

[160] Fernando Laidley, "Desalojados de Angola, reaccionários?" , *Jornal O Retornado*, 10 outubro 1975, p.1. e p.3

[161] "Quem tem medo dos refugiados?" *Jornal O Retornado*, 10 outubro 1975, n°1

fondatori del settimanale insieme ad Arthur Ligne[162], accusa la politica portoghese di cercare nel *retornado*:

O bode expiatório para a inércia, para o fatalismo que parece assolar de Norte a Sul este País. Antes, veja-se nele um trabalhador digno, capaz de um conjunto com o trabalhador metropolitano, conseguir revitalizar Portugal.

Il tentativo di smentire l'immagine negativa dei portoghesi delle colonie si combina all'uso di un tono indignato a supporto della costruzione di una narrativa che rispecchia una sorta di "tragedia epica del *retorno*". Esempio di ciò è, in particolare, il testo pubblicato dalla redazione del giornale e contenente le testimonianze dei suoi lettori, raccolte in ogni numero nella sezione "Escrevem os Leitores". Interessante è sopratutto il primo numero il cui titolo veemente recita *Acusamos! A Descolonização*. Il testo è composto da un totale di 52 frammenti e 9 fotografie scattate da Abreu Morais, il reporter della redazione. La prefazione scritta da Adulcino Silva anticipa la raccolta di interventi costruiti come "testemunhos acusatórios escritos por leitores do jornal *O Retornado* sobre a dramática descolonização do Ultramar". Riassume la genealogia del giornale che, in quanto "único órgão de comunicação social de defesa dos desalojados" si propone di "demistificar as mentiras" e rivelare al mondo "a verdade da trágica 'descolonização exemplar" (Silva: 1976, 7).

Il tono militante ("nos primeiros dias de Setembro de 1975 teve início a nossa luta") enfatizza l'impegno dei redattori a fronte della scarsità dei mezzi e della condizione di difficoltà vissuta ("Passamos dias com uma só refeição e suportámos o frio a que não estávamos habituados (…) A equipa esteve à beira do esgotamento"). Le testimonianze pubblicate "sem retoque" (1976, 10) sono presentate alla comunità nazionale e ai futuri storici affinché possano servirsene come risorse per l'analisi della "descolonização inábil" di cui il "retornado" — designazione definita "política" (9) incarna la "vítima" principale.

Nella maggior parte dei casi, in virtù di un'esperienza di guerra e di fuga recente, le testimonianze dei *retornados* riportate rispecchiano l'assenza di profondità critica — soppiantata da una lettura problematicamente "luso-tropicalista" riferita all'Africa coloniale portoghese. Al contempo, il tono urgente manifesta la necessità impellente di raccontare gli orrori di cui sono stati testimoni diretti. La combinazione dei due aspetti traduce una memoria controversa in cui la denuncia della violenza subita dalla popolazione bianca nell'*Ultramar* coesiste con l'immagine positiva di una società coloniale armoniosa e il rimpianto per una realtà africana che, come si legge in una delle testimonianze, "se não fosse destruída selvaticamente na incompreensão dos sacrifícios que comportou, constituiria de certo *o mais brilhante marco da nossa passagem pelo mundo*" (Anonimo, frammento 32: 75, corsivo mio).

In un passaggio estratto da un altro frammento, un *retornado* proveniente dall'Angola, dove era residente dal 1966, scrive:

---

[162] Il nome completo di Artur Ligne è Artur Manuel de Jesus Linha. Entrambi i fondatori del giornale sono retornados dall'Angola. Per una analisi più estesa del giornale si veda Morgane Delaunay (2022) "The Jornal O Retornado's Readers and the Construction of a Narrative of the Return from Africa (1975-1976) In Elsa Peralta (2022). *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge.

Em Angola, em Moçambique, havia lugar para toda a gente (...) era um crescer desalmado! Eram prédios, pontes, aeroportos (...) Tudo numa febre de fazer, de construir, de correr contra o tempo, de acelerar o progresso de uma terra e do seu povo. Quem viu Malange e Salazar, Nova Lisboa e Sá da Bandeira, Lobito e Benguela, Moçâmedes e Porto Alexandre, autênticos monumentos à coragem, dinamismo e iniciativa de um povo Português que fugia dos acanhados limites do rectângulo europeu e se projectava nesse estranho e fascinante mundo africano! (...) Quem tomou banho na ilha e na Corimba, na Restinga ou no Mossulo, sabe. O que era a Angola moderna, antes do 25 de. Abril. Onde estava o racismo, o colonialismo, a exploração? Pois não se encontravam lá todos os habitantes de Angola, em todos os locais, sem distinções de qualquer espécie?

(Anonimo: 1976 frammento 12, 33)

Gli "Ultramarinos", protagonisti di una avventura "espantosa" e "sem paralelo actual na História do mundo", incarnano "obscuros heróis", vittime di un processo di decolonizzazione definito come una "hecatombe levianamente desencadeada" (1976: 79,81). Lo sconcerto originato dall'espulsione forzata supporta il senso di profonda ingiustizia per un'accoglienza non sempre garantita[163] da parte della società portoghese nei confronti di chi, come sostiene un altro lettore/scrittore, ha la cattiva sorte di avere la "peste de ser retornado" (Anonimo, Frammento 9: 27).

In ragione della vicinanza temporale, le testimonianze dirette delle violenze perpetrate ai danni dei portoghesi residenti in Angola e Mozambico — esecuzioni sommarie, torture, stupri, rapimenti, imprigionamenti, espropriazione dei beni —, si appiattiscono sulla crisi contingente, ostacolando la possibilità di una considerazione critica sull'esperienza coloniale in quanto fenomeno storico di lungo corso. Il racconto del trauma dovuto alla guerra si concentra sugli episodi di detenzione e/o passaggio di alcuni *retornados* nei "campos de concentração" e sulle condizioni di fragilità dipendenti dalla migrazione forzata, e perlopiù ignora le ragioni della controparte nera impegnata nella lotta anti-coloniale per l'indipendenza dalla presenza portoghese. Alla luce dell'assenza di informazione pubblica rispetto agli orrori vissuti, un lettore sostiene l'urgenza e la necessità che i mezzi di comunicazione raccolgano le testimonianze dei "refugiados" (56). Tra le memorie più traumatiche contenute nel volume vi è quella di una giovane donna arrivata in Portogallo dopo essere stata ferita e separata dai suoi familiari in Angola:

Estive num campo de concentração com toda a minha família, lá os vi morrer; a minha mãe, 4 irmãos, cunhados e sobrinhos e a última morte que em mim se aviva é daquele que eu tanto amava e amo, a do meu marido. (...) Tenho 24 anos, viúva com uma criança de 3 aninhos, que devido às CATANADAS, dadas em suas perninhas frágeis, foram obrigados a amputá-las. Está longe, já não o vejo há seis meses e tenho saudades dele. Estou neste Hospital, farta de sofrer, ver sofrer e até ver morrer!

(Anonimo: 1976 frammento 41, 89)

---

[163] Un altro lettore scrive: "se vais pedir emprego, não és aceite, as comissões de pessoal repudiam-te apesar de reunires todas as vantagens para um determinado lugar (…) vais então, mendigando a tua alimentação e a dos teus para poderes manter-te em pé." (Anonimo, frammento 27: 65)

I limiti che la configurazione di queste testimonianze presentano sono diversi. In primo luogo, il campionario riflette la visione della popolazione portoghese originaria del Portogallo o oriunda delle colonie, ponendo ai margini le esperienze di migrazione di quei soggetti non-bianchi in fuga. Tale assenza riflette un vuoto di rappresentazione aggravato dall'inesistenza di dati accurati relativi alla presenza di neri *assimilados* e *mestiços* nel computo della popolazione in arrivo dalle ex-colonie[164]. La maggior parte delle testimonianze —, attribuibili a soggetti con il fenotipo bianco benché questo non venga esplicitato puntualmente —, rispecchiano un'immagine dell'Africa come "paradiso perduto". I traumi riportati, molto recenti rispetto alla scrittura, impediscono la costruzione di una visione obiettiva sul contesto di guerra e il loro ricordo si alimenta del senso di ingiustizia per la classe politica che ha condotto la decolonizzazione. La memoria della violenza, usata ai fini della rivendicazione politica, si elabora sullo sfondo di una visione distorta dei rapporti coloniali. Il *Luso-tropicalismo* sotteso alle visioni riportate nel volume impedisce l'elaborazione del passato coloniale in quanto oggetto plurale e conflittuale, creando una condizione di impossibilità di comprensione mutua al di fuori della compagine di testimoni:

Só quem sofreu a ansiedade de querer fugir sem saber para onde, por essas estradas angolanas repletas de quadrilhas e grupos armados de bandidos, que se intitulavam de guerrilheiros, me pode compreender…

(Anonimo: 1976 frammento 52, 106)

Ciò che, in sintesi, attraversa le prime testimonianze elaborate dai *retornados* è una forma di auto-rappresentazione che elabora il passato traumatico valorizzando la loro condizione di "vittime" indignate. Alle rivendicazioni si affianca la necessità di attribuire una colpa coloniale per la quale, dalla prospettiva degli ex-colonos, i *retornados* sono ingiustamente condannati. Gli episodi riportati configurano un campionario di memorie private che confermano l'assimilazione della retorica luso-tropicalista riferita alla relazione coloniale. Il contenuto traumatico, anziché costituire il principale elemento di smentita della condizione armoniosa vissuta nelle ex-colonie, incarnando la conseguenza drammatica del razzismo e dell'abuso di potere, occlude lo spazio per l'assunzione di responsabilità collettiva.

Tali tematiche sono anche centrali nei testi elaborati tra gli anni Settanta e Ottanta. Rivelando una produzione più cospicua di quanto non si fosse a conoscenza, la letteratura elaborata dai *retornados* si compone, stando al campionario raccolto da Georges (2022) e che l'autore definisce con il termine "retornadiana[165]"(George: 2022, 193), di circa 126 opere pubblicate tra il 1974 e il 2017. Il ventaglio di testi è eterogeneo. Sebbene le opere pubblicate negli anni immediatamente successivi alla decolonizzazione costituiscano in prevalenza dei memoriali, sono

[164] È possibile soltanto fare riferimento ad una stima che oscilla tra i 25.000 e i 30.000 neri e mestiços. Si veda Lubkemann (2003)

[165] A questa produzione l'autore attribuisce anche altre designazioni quali: "Late Colonialism Literature" o "End of the Portuguese Empire Literature" (2022: 193).

anche presenti romanzi di finzione, report giornalistici, saggi, cronache e testi poetici[166]. L'immagine dell'Africa che emerge dai testi è quella di un luogo di possibilità, poi idealizzato in quanto terra paradisiaca la cui perdita, inaspettata e ingiusta, alimenta temi quali rabbia nei confronti della metropoli, dei gruppi africani in lotta per l'indipendenza e un forte senso nostalgia per la vita passata.

Seguendo l'analisi di George (2022), la maggior parte di questi testi presenta una struttura simile che, possiamo aggiungere, riflette la traiettoria di migrazione (post)coloniale. Inizialmente la descrizione dell'arrivo in Africa si carica di toni positivi. La narrazione si concentra sulle difficoltà affrontate dal migrante portoghese e sull'etica del lavoro e di sacrificio che guida il suo agire nel contesto africano di arrivo. Le memorie legate alla guerra coloniale e alla fuga dall'Africa si caratterizzano invece per una tonica negativa, in cui al racconto dei traumi e delle violenze si associa l'immagine degli africani in lotta per l'indipendenza come "terroristas". La fase successiva, quella del "retorno", infine, definisce la decolonizzazione come una tragedia e identifica i *retornados* come principali vittime della *traição* commessa dalla classe politica responsabile della *Revolução* del 25 di aprile (George: 2022, 202).

Vida de Refugiados de Manuel de Resende, pubblicato nel 1977, si inserisce in questo filone. L'autore descrive la fuga dall'Angola come un "calvário". La testimonianza racchiude gli elementi ricorrenti nella letteratura memorialista dei *retornados*. È carica di senso di disperazione e di *saudade* verso la terra africana perduta, costruendosi sul tema del rifiuto per il processo di decolonizzazione e sul biasimo rivolto all' operato dell'esercito portoghese:

As horas sucedem-se lentas. Dou umas voltas pelas redondezas do hotel e vou a uma tabacaria em frente, de um patrício, compra tabaco. "Greyhound", uma marca que conheço desde os meus tempos de rapaz. Mas, não sei porque, perdeu — talvez de velhice — o aroma cativante a que me prendi e que tinha outrora. Actualmente penso que me faz dores de cabeça, acho-o muito forte. Ando morto por encontrar outro fumador de cachimbo para trocar impressões. Para lhe pedir conselho. — Ah, já sinto saudades do "Outro Preto" que fumava em Angola. Ainda haverá tabaco em Angola? Minha pobre Angola, o que irá por lá?! Fala-se em guerra civil. Os três movimentos, os "turras", os selvagens a matarem-se uns aos outros. Todos iguais, todos os mesmos. Que se matem! Que se…! Mas, os cinco séculos de civilização que lá deixamos? A obra portentosa que erguemos? As vilas, as cidades, as roças, as estradas, as obras de arte, os monumentos, os amigos que não veremos mais, os que ficaram e os que caminharam outros destinos? Quanto tudo isto custa tanto! Capitães de merda, vergonha de um exército que tinha heróis, limpai as mãos à parede pelo vosso 25 de Abril! Arruaceiros dos cravos vermelhos, malditos sejais! Generais de opereta, escarro nos vossos galões, sentia prazer em vos arrancar as estrelas! Judas, traidores! Malditos! E

[166] Il campionario raccolto da George comprende, tra gli altri, 62 memoriali e 34 romanzi di finzione ambientati nelle ex-colonie, specie in Angola e in Mozambico, e scritti prevalentemente da uomini. Si veda George, João Pedro (2022) " 'Retornadiana'. The Writing of the *Retornados* and the Memorialisation of the Return in Postcolonial Portugal" In E.Peralta (eds.) (2022) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge. È inoltre possibile consultare una lista sistematizzata della letteratura dei retornados fornita da João Pedro George al seguente link: http://tracosdememoria.letras.ulisboa.pt/pt/biblioteca/retornadiana-fontes-para-o-estudo-do-memorialismo-dos-retornados/ (ultima consultazione il 2/12/2022)

a pátria agoniza, moribunda, retalhada, esfrangalhada. Uma Pátria que foi grande! Meu Portugal pequenino a estenderes-te em fora, a dares "novos mundos ao mundo"!

(Resende: 1977, 94-95)

A Genuina Gesta de um Português de raiz, Apodado de retornado. Moçambique 1960 a 1977, di Alfredo da Apresentação Fernandes (2013), è un testo molto più recente ma si colloca nella narrativa memorialista dai toni epici. Il racconto autobiografico è una celebrazione delle "gesta" di un portoghese emigrato da Braga in Mozambico all'inizio degli anni Sessanta e delle sue capacità di far fronte alle avversità ("[a] viagem (…) punha à prova a resistência de grandes homens", p. 8). La descrizione della colonia si caratterizza per una ridondanza delle aggettivazioni che evoca gli ampi e fecondi spazi del Brasile descritta secoli prima da Pêro Vaz de Caminha. ("Quando chegamos a Luanda a vista era muito bonita"(…) "a cidade era muito bonita, tinha muito brancos" (9) (…) "Partimos do Cabo para Lourenço Marques. Aqui, saímos com mais tempo, e apreciamos a parte da cidade que era muito grande e bonita" (…) (2013: 14).

Attingendo dalla retorica luso-tropicalista che promuove l'immagine del portoghese come un colonizzatore "differente", la scrittura idealizza la realtà coloniale mozambicana, dipinta come un contesto in cui vige l'armonia tra razze e l'equità tra classi sociali:

O português, também originário de várias raças, é um povo da Diáspora… Com essa filosofia humanista, e a simplicidade de quem quer trabalhar, para ser útil e progredir na vida, criar a sua família e ser feliz, começámos do nada a luta pela via do trabalho honesto e realizador…(…). Havia tolerância e respeito naquela Sociedade Multirracial estabelecida em Tete, não era possível no Mundo coisa melhor. Éramos todos iguais, andei quase 20 anos, vestido com três peças de roupa: camisa, cuecas e calção, nos pés umas sapatilhas abertas…À mesa não se distinguia o doutor, o engenheiro, o professor, do carpinteiro, do trolha, ou do mecânico, etc…, o luxo das vestes era igual.

(Fernandes: 2013, 67)

In *Istantâneos da vida de um retornado*, scritto da Simões de Almeida (1992), il ritorno forzato in Portogallo segna il momento di rottura, di perdita irrimediabile:

Ali, no cais, a olhar para as águas do Tejo, a quem os reflexos da lua emprestavam tonalidades metálicas, cheguei à madrugada do dia de Maio de 1974, acabando por consumir, quase uma noite inteiram sem dar conta di escoamento das horas, a relembrar a minha vida ultramarina, nos episódios que mais a marcaram, como se eles fossem a oração fúnebre no seu funeral. Eu sentia, já então, que o 25 de Abril a matara. Enterrava-a, agora, no cemitério das minhas recordações.

(Almeida, 1992: 97)

La produzione della memoria coloniale dei *retornados,* in questo caso, si coagula attorno a due modelli di auto-rappresentazione principali che, seguendo Vincenzo Russo, riflettono un "paradigma vitimário" e un modello basato sul "ressentimento" (2019: 475). L'impossibilità di

confronto pubblico relativo al passato produce un eccesso di memorie a cui corrisponde un *surplus* di designazioni — tutte destinate alla parzialità — per riferirsi alla condizione postcoloniale del "retornado", titolo "ignóbil" che chiude una tradizione coloniale non più celebrata ma "revoltante", come si legge in un'altra testimonianza:

Retornado, desalojado, adido, refugiado, colonialista, fascista, reaccionário, eis os títulos que adquirimos após 500 anos em África e de fazer inveja ao nosso Rei D. Manuel. O "velho do Restelo" viu-nos partir em naus e caravelas, mas profetizou que regressaríamos aos magotes, em traineiras, aviões franceses, americanos, alemães, suíços, russos, com "as calças na mão", envergonhados dum passado que, após o 25 de Abril, nos disseram ser ignóbil e revoltante.

(Anonimo: 1976 frammento 35, 87)

Il carattere ipertrofico di queste memorie emerge dai titoli attribuiti alle opere come in *Memórias de Memória. Lembranças e curiosidades de Angola e de Timor. Uma tragedia chamada descolonização e outras memórias que a memória guardou* di António Mattoso (2001); un eccesso che risponde al bisogno di compensare la perdita materiale dell'Africa attraverso il piano simbolico, come in *Angola, terra prometida. A vida que os portugueses deixaram* di Ana Sofia Fonseca (2009), permeata da un romanticismo decadente, come in *A Balada do Ultramar* di Manuel Acácio (2009).

La narrazione focalizzata sulla perdita dello stile di vita condotto nel contesto socio-culturale coloniale è espressione di un rimpianto malinconico che Lorcin (2013) definisce come "colonial nostalgia", distinta dalla "imperial nostalgia". Mentre quest'ultima è associata alla perdita della condizione imperiale sul piano politico — e dunque di un'immagine egemonica costruita dai miti nazionali —, la nostalgia coloniale si riferisce ad un sentimento collettivo, vincolato all'esperienza personale e familiare (2013: 103). Tale differenza allude in realtà ad un legame problematico. Ciò che accomuna le due dimensioni è l'elaborazione di una memoria basata sull'esclusione della violenza. Come la stessa Lorcin sottolinea, entrambe sono manifestazioni di una rappresentazione escludente o "memory excisions" che hanno l'effetto di

occlude or diminish the histories of the lands and peoples they once dominated and the manner in which that domination took place.

(Lorcin: 2013, 107)

Il disavanzo critico generato dall' "eccesso di memoria" presente in questa tipologia di romanzi[167] omette l'asimmetria delle relazioni nel contesto coloniale considerando la violenza un fattore improvviso che interrompe il convivio apparentemente pacifico tra bianchi e neri o un elemento "postumo", associato alla fine del tempo coloniale in Africa portata dal processo di decolonizzazione. Tale articolazione, segnala in realtà un "vuoto" sintomatico nella memoria dei

[167] Altri titoli in questa direzione sono: *Um Erro de Deus…Recordações de Moçambique* (1981) di L. Fonseca Macedo; *Memórias de África. Humor, Drama e História*. (1990) di Carlos Ribeiro; *Memórias de África* (1991) di Ivo Vitória (cfr. Georges, 2022).

retornados di prima generazione riferito alla condizione e alla prospettiva della popolazione nera. Non solo, segnala George (2022:199),"the relationship between the Portuguese settlers and colonised African are conspicuous for their absence" ma la presenza dei neri, quando esplicitata nella narrazione, è limitata allo sfondo e funziona come elemento "decorativo". La stessa visione non problematica è promossa da alcuni romanzi che sfruttano la nostalgia come chiave di accesso collettivo al passato coloniale. Il riferimento è costituito da fenomeni letterari improntati su un'attività di "marketing della nostalgia" come *Os Retornados. Um Amor Nunca se Esquece* di Júlio Magalhães (2008) e *O "Portugal Angolano". Os retornados e o Brasil que desconhecia* di João Carvalho (2021)[168].

L'assenza di discussione pubblica sull'esperienza africana negli anni della transizione democratica e, successivamente, la produzione di una letteratura che propone un'immagine idealizzata dell'Africa coloniale, indirizzata sopratutto alla platea di *retornados*, alimenta "tentativi di ritorno" attraverso modalità diverse definite da Peralta come "practices of nostalgia" (2022). Queste includono incontri tra gli antichi residenti nelle ex-colonie, feste, riunioni in cui la gli antichi residenti nell'Africa coloniale si riconoscono come membri di uno stesso gruppo consolidando la propria identità collettiva attorno alla condivisione del ricordo di un'Africa di lingua portoghese. La rievocazione dell' Africa, considerata come paradiso perduto, e di cui è celebrato il cibo, la musica, i costumi tradizionali, crea l'illusione di un "ritorno" reso possibile ripercorrendo i sentieri della geografia emotiva.

Lo spazio domestico rientra nella configurazione simbolica del *retorno*, fungendo da deposito di oggetti diversi associati a cui spesso di associa un'immagine stereotipata del contesto africano. Tali oggetti che, seguendo ancora Peralta (2022: 15), costituiscono dei "memorabilia" generalmente acquisiti dopo l'arrivo in Portogallo, testimoniano la necessità di proiettare un'identità interiore e un senso di appartenenza all'Africa, di visualizzare il passato riprodotto nell'ambiente della casa per il gruppo familiare (2022: 15). Le fotografie che compongono gli album familiari, in particolare, costituiscono uno strumento fondamentale di costruzione della memoria riferita al passato africano, spesso associata a momenti di allegria e di convivio familiare. L'attribuzione alle immagini di un valore affettivo e simbolico preponderante è confermato dal fatto che, anche nei momenti di concitazione determinati dalla fuga repentina, le fotografie siano spesso gli oggetti presenti nel bagaglio dei *retornados*. Quando, durante il lavoro di campo, è stato chiesto agli intervistati di selezionare un oggetto che avesse un significato importante associato all'esperienza in Africa, la scelta è ricaduta spesso sull'immagine fotografica. Maria, una delle intervistate, nel descrivere il momento della fuga dall'Angola, racconta che tra gli oggetti principali che costituivano la sua valigia vi erano appunto delle fotografie di famiglia.

Eu tinha tudo arrumado no mesmo sítio, fotografias, documentos, numa mesa de cabeceira, são coisas que nós temos que ter sempre. (...) são recordações que ficam, é muito importante.

---

[168] Un esempio di testo non letterario che invece capitalizza sul risentimento è rappresentato da *Passagem de Testemunho Para que Os Jovens continuem a luta dos espoliados de Moçambique*, di Ângelo C. Soares (1999), che esplicita la volontà dell'autore di mantenere viva l'attività di rivendicazione nei confronti di quello che si percepisce come un torto subito dai *retornados* con la decolonizzazione.

Oltre al significato intimo ed emotivo riconosciuto all'immagine, la fotografia possiede anche un valore strumentale, essendo un oggetto che concorre alla (ri)costruzione e al trasferimento delle memorie all'interno del gruppo affettivo. Cunha (2016), nella sua analisi sulle fotografie di famiglie di *retornados*, mostra come questi gli album coloniali siano in realtà frutto di una decomposizione e ricomposizione articolata tra il contesto africano di perdita e quello portoghese di ricollocazione. La dislocazione cambia non solo la configurazione dell'album — frutto di una selezione di immagini "salvate" — ma anche l'attribuzione di significato dell'esperienza ritratta.

Pegaram numa série de fotografias e meteram nas malas. Em Portugal, foi criado um novo álbum com as fotografias que conseguiram trazer. O que antes era uma recordação de um momento de alegria, agora é um misto de recordações, tanto recordam os momentos de alegria, como de angustia.

(Cunha: 2016, 54)

Oggi, il grande archivio di immagini sull'Africa coloniale è rappresentato dalla dimensione virtuale della rete. I blog[169] e i social network rappresentano spazi alternativi di interazione tra gli ex-residenti nelle antiche colonie portoghesi, luoghi simbolici di costruzione della memoria nostalgica riferita all'Africa. L'elaborazione delle "memorie nostalgiche" avviene attraverso la condivisione di fotografie in bianco e nero che ritraggono paesaggi africani, piatti e cibi della tradizione mozambicana e angolana, figure note dell'immaginario coloniale portoghese riferite agli anni Sessanta e Settanta. Bruno Góis (2022) che ha recentemente analizzato il fenomeno adottando il concetto di *connected memory* mutuato da Garde-Hansen (2009), considera la piattaforma *Facebook* uno strumento di agglutinazione fondamentale per i *retornados* di prima generazione, in grado di mantenere vive reti di socializzazione, vincolate a esperienze personali e a contesti geografici specifici (2002: 288-289). Sebbene l'autore evidenzi una prevalenza delle interazioni virtuali e segnali l'assenza di un evento cardine in grado di radunare la popolazione degli antichi coloni portoghesi a livello nazionale, esistono gruppi che si incontrano annualmente, come nel caso degli "Amigos do Huambo[170]". Se, da una parte, le possibilità di interazione offerte dal mezzo tecnologico consentono di allargare il pubblico aldilà della platea composta dagli ex-residenti nei territori coloniali, dall'altra, la modalità dell'interazione immediata caratteristica dello spazio virtuale, banalizza l'immagine dell'Africa coloniale, circoscritta all'esperienza privata dei bianchi nati nelle colonie. Oltre a fornire uno spazio di coagulazione, le realtà virtuali influenzano il processo di trasmissione funzionando come archivio, visuale e non, per la comunità dei testimoni

[169] Tra i più noti e ricchi compaiono *Moçambique. Actualidade, cultura, história e política moçambicana, africana, portuguesa, lusófona e internacional*" (http://mozindico.blogspot.com/) e il *Delagoa Bay World* (https://delagoabayworld.wordpress.com/)

[170] Gli incontri annuali, pubblicizzati nella pagina Facebook del gruppo, si svolgono tendenzialmente all'inizio dell'estate nella località Caldas da Rainha, nel nord del Portogallo. I momenti di convivio, filmati e condivisi anche su altre piattaforme come Youtube, mostrano una comunità riunita attorno a memorie coloniali di cui si valorizzano gli aspetti positivi. In queste occasioni, i retornados ripercorrono la propria traiettoria migratoria e consolidano l'appartenenza culturale e simbolica ad un tempo che sussiste appena nel ricordo. Interessante è il lavoro di documentazione e montaggio dei video, caricati successivamente sulle piattaforme social. Al link di seguito, un esempio di incontro svoltosi nel 2014. https://www.youtube.com/watch?v=oDYxGSGR6Cs (Ultima consultazione 24/10/ 2022)

diretti ma anche, come sottolinea ancora Góis (2022: 294), per i figli, i nipoti e per la società portoghese nel suo insieme. L'immagine prevalente che emerge dagli archivi virtuali è quella non problematica di un'Africa di lingua portoghese caratterizzata dal convivio pacifico, dal cosmopolitismo e da opportunità illimitate.

Mentre la produzione di memoria relativa al passato coloniale basato sul "paradigma nostalgico" e sul profondo senso di risentimento da parte dei *retornados* riduce la memoria traumatica del *retorno* ad una dimensione svuotata dalla violenza, la rappresentazione pubblica del *retornado* come principale responsabile della politica coloniale e/o come vittima della decolonizzazione circoscrive il tema della colpa ai portoghesi delle colonie che, vale la pena ricordare, non costituiscono un gruppo omogeneo. Entrambi i casi mettono in discussione l'adeguatezza del discorso post-coloniale rispetto all'esperienza in Africa. Tanto la rappresentazione sui *retornados* quanto l'auto-rappresentazione che essi producono di sé concorrono alla produzione di una memoria escludente che impedisce la costruzione di una dimensione di responsabilità collettiva attorno all'esperienza traumatica. Come emerge dalle memorie e post-memorie raccolte durante il lavoro di campo, inoltre, il processo di trasmissione non è esente dall'influenza di lettura edulcorata del passato in Africa, riflettendo talvolta la riproduzione di luoghi comuni e una lettura luso-tropicale delle relazioni coloniali. Da questo punto di vista, la memoria negoziata alla luce di prospettive di generazioni diverse non è quindi priva di criticità ed è pertanto necessario sottoporla al vaglio della riflessione critica.

3.5 Spettri del *retorno* e spettrografie della postmemoria. Il *Luso-tropicalismo* come "ancestral subtext" e il tema della colpa coloniale.

Il legame tra gli spettri del *retorno* e le spettrografie della postmemoria allude alla problematica presenza di elementi "luso-tropicali" in grado di perturbare i tentativi del presente di "decolonizzare" una memoria coloniale eterogenea.

Oltre a dipendere da un fattore geografico, la pluralità della memoria del *retorno* si lega alle diverse generazioni coinvolte nel processo di rappresentazione del passato nel presente post-coloniale. In questa cornice, gli "spettri" non solo si riferiscono alle difficoltà di inscrizione di una componente traumatica ambivalente, ma fanno anche riferimento alla consistenza porosa dei confini tra esperienze soggettive, il cui confronto mette in evidenza il carattere convenzionale della distinzione cronologica tra generazioni coinvolte nel processo di costruzione della memoria.

Le "spettrografie" della generazione della post-memoria coloniale riflettono anzitutto la possibilità di "(in)scrivere gli spettri" omessi dalle rappresentazioni del passato traumatico, ma non sono tuttavia esenti dai rischi derivanti dall'influenza dei paradigmi epistemologici persistenti. Il riconoscimento della propria "implicazione" nel passato, nel significato politico attribuito da Rothberg (2019) al termine, è alla base di una rappresentazione della violenza e dei traumi insisti nella memoria coloniale priva della staticità derivante dalla visione a-critica dell'esperienza in Africa e delle relazioni asimmetriche ad essa associate. Il dato controverso presente nelle memorie traumatiche dei *retornados,* veicolato dall'idea dello spettro, si deve anche alla permanenza di rappresentazioni positive della relazione coloniale che rischiano di semplificare la costruzione della memoria pubblica sul colonialismo attorno ad una problematica nostalgia. Di contro, la dinamica relazionale implicita nella trasmissione della memoria si basa su un processo di disfacimento e rifacimento dell'immagine del passato che espone la violenza e il razzismo come elementi strutturanti le relazioni (post)coloniali.

In ragione di un'esperienza coloniale costruita su una retorica che compensa le mancanze del piano reale, lo spazio mnestico di lingua portoghese riferito al colonialismo è caratterizzato non solo dalla negazione del razzismo come componente strutturale, ma anche da una problematica banalizzazione delle aporie responsabile di de-politicizzare il ricordo del passato violento. La denuncia del razzismo, per questa ragione, è indissociabile dal tracciamento delle contraddizioni che attraversano la produzione della memoria del *retorno* in quanto fenomeno di rottura e del *retornado* come figura non inquadrabile nei termini che compongono la dicotomia "vittima-perpetratore".

Ciò che emerge dalle memorie dei *retornados*, insieme alla rappresentazione positiva dell'Africa è la denuncia di un'esperienza traumatica vissuta con la decolonizzazione che impedisce il riconoscimento del sistema coloniale come ingiusto. In particolare, l'estraniamento dei portoghesi delle colonie rispetto alla loro posizione all'interno del sistema di oppressione, ha l'effetto di negare alla controparte in lotta per l'indipendenza la capacità di occupare una posizione attiva all'interno della relazione coloniale.

Parafrasando Eduardo Lourenço, il quale, già nel 1976, forniva una lettura acuta della piega problematica caratteristica del "colonialismo inocente" portoghese, possiamo dire che la memoria

coloniale dei *retornados* si lega all'impossibilità di costruirsi pienamente come "memoria innocente" ma anche non soltanto come "memoria della colpa". La colpa coloniale è infatti specchio di una responsabilità politica collettiva, dipendente dalle modalità di un colonialismo semi-periferico promosso da una nazione che si scopre "colonizadora" solo nel momento della decolonizzazione e che attribuisce il ruolo di agenti materiali ai "colonos" ignari della propria condizione simbolica di "colonistas":

O que não é defensável é não ter exibido, martelado aos ouvidos dos colonos essa mesma dificuldade, cujas dimensões e força não estavam em situação de compreender por serem parte dela. (...) este drama não tem só uma responsabilização política metropolitana que já ninguém é capaz de escamotear; é antes de mais a própria responsabilidade dos colonos enquanto colonialistas que se ignoravam e, pelos vistos, continuam a ignorar-se. (...) A culpabilidade dos colonos é, ao mesmo tempo, irrecusável e inocente, como o colonialismo de que éramos agentes e os actores objetivos, sem ter consciência de o ser.

(Lourenço: 1976, 246)

La circoscrizione della "colpa coloniale" al *retornado* come soggetto stigmatizzato riproduce le condizioni per il rinvio inesorabile di un confronto con quella mitologia imperiale che in realtà, seguendo Lourenço, converte i *retornados* da "africanistas" a "colonizadores" e "nós com eles" (1976: 250).

L'auto-rappresentazione dei *retornados* come gruppo si basa su una narrativa di rivendicazione e di denuncia del danno subito con la decolonizzazione. Si tratta di temi negativi che rimandano ad un vuoto, un'assenza che non costituisce un effettivo "munus" ma che fonda la comunità di memoria sul *retorno* attorno ad un oggetto opaco, l'eredità di un passato coloniale ancora aperto. Come evidenzia Vincenzo Russo (2019) riprendendo il concetto proposto da Esposito, la "comunitas" dei *retornados* si costruisce su un impasse dipendente dalla fine della realtà coloniale che origina una "perdita", a sua volta derivante da un "debito" contratto dal Portogallo in Africa. La memoria del *retornado*, "vittima" della decolonizzazione ma anche ingranaggio del sistema coloniale, dunque portatore simbolico di un debito che tuttavia rivendica come oggetto del suo credito alla luce delle perdite subite, risulta "tanto impossível quanto necessária" (Russo: 2019, 476). La denuncia del trauma vissuto riflette un discorso parziale, basato cioè sull'omissione del proprio coinvolgimento — anche inconsapevole — al progetto coloniale. La memoria del *retorno* risulta perciò "in-comunicabile"(Russo: 2019).

Tale "incomunicabilità" è doppiamente problematica. Da una parte, esprime l'impossibilità di condivisione, dall'altra determina una fossilizzazione della memoria o un "ritorno" del passato traumatico come "spettro" che vincola la trasmissione della memoria coloniale ad una riproduzione degli stereotipi coloniali e ad una visione dicotomica della relazione tra il colonizzato e il colonizzatore. La componente traumatica della memoria del *retorno* non si lega tanto all'assenza di un discorso sulle ferite, quanto piuttosto alla mancanza di una distanza che permetterebbe di osservare i diversi livelli su cui si articola la violenza e le posizioni soggettive di implicazione.

Come suggerisce l'analisi di Rothberg riferita al "soggetto implicato", la possibilità di estendere il discorso sulla colpa oltre il piano strettamente legale significa poter valutare il carattere plurale della violenza chiamando in causa una responsabilità che non è soltanto penale ma storica ed etico-politica:

Interlocking systems of oppression create dilemmas of collective political responsibility that cannot be reduced to assignations of legalistic individual guilt. Those dilemmas of responsibility involve both historical legacies and contemporary inequalities. Such legacies and inequalities are intertwined, but analytic attention to both diachronic and synchronic axes can help sort out the nature of their entanglement. (...) Many people find themselves "complexly" implicated: with lined of direct or indirect connection to histories of both victimisation and perpetration. Thinking about implication complements thinking about postmemory.

(Rothberg: 2019, 202)

La denuncia della violenza, tuttavia, viene ostacolata da quello che Vecchi riconosce come il "carattere interstiziale della modernità portoghese" (Vecchi: 2019). Nel contesto portoghese, l'implicazione nel passato violento è condizionata da relazioni che apparentemente esulano dalla dicotomia — negata dal discorso luso-tropicale ma riproposta sul piano della pratica coloniale. Nel caso del *retorno*, il trauma generato dalla decolonizzazione e trasmesso alle nuove generazioni si manifesta non solo come silenzio problematico ma anche come forma di ripetizione, più o meno consapevole, di un discorso coloniale che resiste ai mutamento di contesto derivante dalla decolonizzazione in virtù della persistente strumentalizzazione di elementi post-coloniali.

La possibilità di registrare i traumi del passato prescindendo dagli "spettri" rappresentati da una narrativa di rivendicazione o di nostalgia a-critica risulta pertanto minacciata dalla pervicacia della visione luso-tropicale, riscontrata, anche durante il lavoro di campo[171]. In virtù della condizione semiperiferica del Portogallo, la permanenza del discorso luso-tropicale accompagna la traiettoria storica del colonialismo rappresentato come non razzista, — costituisce il sotto-testo simbolico permanente anche nel processo di trasmissione della memoria nella cornice post-coloniale. L'ideologia luso-tropicale funziona problematicamente come "ancestral subtext[172]", un concetto utilizzato da Maja Milatovic (2014) e che si ritiene produttivo in questo contesto. Come sottolinea Nikro (2014) commentando il contributo di Milatovic all'analisi delle memorie di violenza e, in particolare, della loro trasmissione inter-generazionale, non è solo il silenzio o l'incapacità di articolare esperienze atroci ad essere espressione di impulsi traumatici, ma anche il *modo* in cui tali storie trasmesse, funzionando in quanto "ancestral subtexts" o sottointesi acritici, determinano l'accumulazione delle immagini del passato a partire da *associazioni statiche* (Nikro:

[171] Nel capitolo successivo, dedicato alle interviste, si tenterà di evidenziare questo aspetto attraverso esempi concreti legati alle testimonianze raccolte.

[172] Letteralmente traducibile come "allusione" o "sottointeso" "ancestrale", e viene utilizzato in questo contesto per riferirsi agli elementi persistenti dell'ideologia e della retorica lusotropicalista nel discorso contemporaneo pubblico ma anche privato e familiare.

2014, 18 corsivo mio).

Analizzando il passaggio di memorie coloniali ai figli dei *retornados*, Macedo (2011) sottolinea che le testimonianze indirette rivelano:

um passado pautado pela convivência entre brancos e negros, de fortes amizades, um paraíso perdido de espaços de liberdade que contrastam com o cinzentismo da então metrópole, de contacto estreito com a natureza e o cosmopolitismo das grandes cidades, de imagens idílicas que permanecem nas suas mentes, filtradas por um "retorno" trágico à vontade de viver e morrer nos espaços africanos pela discriminação à chegada de um novo Portugal depois de Abril.

(Macedo: 2011, 107)

Sebbene il contesto domestico costituisca una dimensione in cui la nuova generazione entra in contatto con immagini stereotipate costruite alla luce di un'esperienza di vita rimpianta dai genitori, da altri familiari o da membri del gruppo sociale composto da *retornados*[173] della cui rete di socializzazione fanno parte anche le nuove generazioni (99), queste ultime occupano una posizione indefinita nella cornice contemporanea, riflessa contraddizione apparente tra memoria familiare e contesto culturale post-coloniale entro cui costruiscono la propria esperienza. Continuando con Macedo:

Entre as memórias de um país que, quase contraditoriamente, exalta o Império perdido e a liberdade conquistada em Abril de 1974, os filhos dos "retornados"revelaram possuir uma visão crítica deste último grande marco da história portuguesa recente. Se para a memória nacional dominante, o 25 de Abril significa a libertação de um regime ditatorial e o fim da opressão, para os filhos dos "retornados" essa data representa uma viragem abrupta na vida familiar, a perda do sentido pretendido de continuidade em África. Para estes indivíduos — demarcando-ser das visões daqueles que não cresceram rodeados de narrativas sobre os espaços africanos do passado —, não haverá uma noção clara de uma dada visão histórica de Portugal antes e depois de Abril.

(Macedo: 2011, 108 tondo mio)

Quest'ultima indicazione è utile nella misura in cui segnala una incompleta e non immediata aderenza della nuova generazione al discorso dei testimoni diretti e alla narrativa ufficiale. La distanza stabilita dalla generazione che si confronta con le rappresentazioni rispetto alle memorie familiari e al discorso storico traduce uno spazio di negoziazione del passato nel presente post-coloniale. La spettro-grafia, o l'inscrizione degli spettri nella forma di traumi o non-detti legati a

[173] Utilizzando il termine "retornados" ci si riferisce in questo caso ai residenti delle colonie che conservano un'immagine positiva dell'Africa coloniale, nella consapevolezza che l'esperienza sia stata in realtà molto eterogenea. Nella maggior parte dei casi — sebbene anche questa sia una generalizzazione — i bianchi sono portatori di una memoria coloniale nostalgica, ma lo stesso non si potrà dire necessariamente per quei migranti, tendenzialmente neri africani, che hanno subito la politica discriminatoria portoghese in Africa.

verità controverse che non si lasciano definire in senso univoco, si articola grazie alla possibilità di sfruttare uno spazio intermedio, di traduzione, dove all'inclusione di altre memorie soggiace la costruzione di una relazione in cui il soggetto si allontana dalla condizione di vittima.

L'inscrizione pubblica dei silenzi familiari e collettivi dipende dalla capacità della nuova generazione di emanciparsi da forme statiche di ripetitività e dalle istanze veicolate dalle testimonianze dirette in quanto sotto-testi a cui "tornare" (*ancestral subtexts*) e di operare, a partire da queste, un'interrogazione degli episodi privati, di tradurli verso la sfera pubblica. Per "traduzione", in questo caso, non si intende soltanto l'attività associata alla generazione di postmemoria, che consiste nel "traslare" gli oggetti della "soffitta domestica" verso lo spazio della discussione pubblica. Oltre a questa attività, per così dire, "espositiva", riprendendo la definizione data da António Sousa Ribeiro, (2019: 195) si intende anche un esercizio di "intromissione" che allude ad un compito e, in particolare, alla disponibilità di cambiare il proprio quadro di riferimento attraverso l'esposizione ad altre storie. Opposta alla staticità veicolata dalla riproduzione dei "sotto-testi" in quanto "luoghi comuni" presenti nelle memorie traumatiche e nostalgiche associate al passato coloniale, il recupero dei silenzi e delle aporie da parte della post-memoria contribuisce a convertire la memoria del *retorno* in uno strumento di re-immaginazione della realtà post-coloniale, inserendosi in quel ventaglio di rappresentazioni simboliche che Margarida Calafate Ribeiro (2004), riferendosi alla produzione letteraria, definisce come "narrativas de regresso":

Um movimento de repensar a nação, que, entre o espaço aberto pela revolução e a reivisitiação das ruínas do império, da guerra, do exílio, da ditadura ou da nossa própria história, tenta reimaginar o centro, já não enquanto espaço monolítico de representação de uma ficção nacional unificadora mas no sentido em que Jacques Derrida o define, ou seja, como função aglutinadora de uma série de imagens diversas, polifónicas e fragmentárias que compõem o retrato precário da nação que se dispersou.

(Ribeiro: 2004, 236)

Oltre al piano letterario, le memorie associate al *retorno* e all'Africa coloniale contribuiscono al movimento di riconfigurazione di una mappa nazionale messa in discussione dalla decolonizzazione. Esponendo il carattere costruito degli schemi geografici e della cronologia lineare associati al concetto di nazione, le memorie del *retorno,* "trasportate" da correnti umane segnalano una disgiunzione tra identità e territorialità e sono per Bastos (2022) un esempio di "transmemoria" (*transmemory*). La categoria è utile non solo perché evidenzia la natura "migratoria" o "portatile" della memoria —, perturbando la fissità del legame tra il processo di costruzione della memoria collettiva e la configurazione del contesto nazionale — ma, continuando con Bastos, mostra l'intersezione del piano della trasmissione dell'esperienza con il concetto di mobilità:

The delinking of the tie between space and memory established by Halbwachs liberates the relationship between memory, trauma, and subjectivation from its forced inscription into a uniform space, a unique memory and a patrimonial canon, opening itself in the direction of a connection

with other anonymous experiences to come.

(Bastos: 2022, 395)

La generazione della post-memoria si confronta con un passato coloniale già filtrato dalla rappresentazione della generazione precedente e divenuto altro in seguito allo spostamento articolato dal "retorno". La transizione dall'Africa al Portogallo che trasforma i portoghesi delle colonie in "retornados" dà origine alla loro memoria traumatica, traduce un movimento continuo e senza sbocco che alimenta la ricerca impossibile di identità nel contesto post-coloniale.

La drammaticità della ricerca è raccontata da António Lobo Antunes[174] nel romanzo *O esplendor de Portugal* (1998), dove Carlos, *retornado* dall'Angola, spera di riallacciare i rapporti con i fratelli che non vede da quindici anni. L'impossibilità di ristabilire il contatto con i familiari con cui condivide un'esperienza in Africa — la cui memoria irrompe in eruzioni continue nel corso della storia —, accentua il senso di solitudine. La desolazione, in contrasto con lo "splendore" dei fasti dell'impero ormai perduto, è registrata nella domanda retorica che la moglie gli pone la sera della viglia di Natale:

Puseste-os na rua e agora passados quinze anos queres os teus irmãos de volta. (...) Se fosse a ti não esperava visitas esta noite Carlos. (...) Como é que te foste lembrar deles se não vês os teus irmãos há quinze anos?

(Antunes: 1997, 46; 100; 184)

Il legame familiare spezzato non è solo metafora della rottura con la dimensione affettiva che ha le sue radici in Africa, ma indica anche l'impossibilità di comporre una memoria come dimensione co-costruita. La memoria del *retornado* riflette un archivio frammentato che, continuando con Bastos (2022), si configura come un archivio lacunoso dove il confronto con i vuoti si articola nel ricorso ai frammenti come oggetto di un processo di "montage-re-montage" (2022: 389). La composizione dell'archivio con oggetti eterogenei e residuali a cui si associa un significato affettivo rispecchia un "archivio del sensibile" in cui è la precarietà della "emotional truth", seguendo ancora Bastos (ivi), ad impedire

the monumentalisation of the past, offering a decolonisation of knowledge that simultaneously is the necessary decolonisation of the uses of memory.

(Bastos: 2022, 389)

Il carattere frammentato dell'esperienza coloniale che, con il *retorno*, è rigurgitata nella metropoli sotto forma di una memoria plurale, contestata e parzialmente omessa, è il riflesso negativo di quel processo secolare che, riprendendo Vecchi (2019), rispecchia la "disseminazione coloniale" nello spazio atlantico e periferico di lingua portoghese. Tale frammentarietà rappresenta un potenziale vantaggio ai fini dell'elaborazione dell'immagine complessa del passato, dal momento che il

[174] Per una analisi critica esaustiva dei temi che attraversano la letteratura di António Lobo Antunes si veda: *A mão-de-Judas: representações da guerra colonial em António Lobo Antunes* di Norberto Vale Cardoso (2011). Alfragide: Texto Editores.

tentativo (impossibile) di ricomposizione orienta il significato attribuito all'esperienza, riprendendo la categoria di Rothberg (2009), in senso "multidirezionale", ovvero tenendo conto dell'apporto critico proveniente dall'interazione con altre storie e altre memorie. Detto altrimenti, l'esperienza coloniale diventa leggibile a patto che le memorie siano analizzate alla luce dell'intreccio conflittuale che le unisce. Il fenomeno del *retorno,* che determina la convergenza nella metropoli di memorie diverse, accomunate dal ricordo di una violenza negata, diviene comprensibile alla luce della trama originata dalla coesistenza di traiettorie plurali. Segnalando spesso una divergenza, queste ultime non ricompongono il quadro di dispersione coloniale che, al contrario, risulta accentuata dalla decolonizzazione, ma sono accomunate da un dato emotivo che investe la dimensione familiare e interroga le nuove generazioni, funzionando come fattore di resistenza al discorso ufficiale e creando uno spazio simbolico di relazione.

Questa si costruisce sul riconoscimento della parzialità delle visioni che concorrono all'elaborazione della memoria e sul legame tra dimensione pubblica e privata, e tra discorso egemone e memorie marginali. L'interpretazione del passato, filtrato da una prospettiva di seconda generazione che rintraccia le omissioni nella sfera intima, contribuisce alla lettura di un'esperienza che accomuna differenti prospettive, alimentando quell'approccio basato sulla valorizzazione della propria insufficienza, idea che sostiene la pratica che Boaventura de Sousa Santos (2006: 115) definisce come "hermenêutica diatópica[175]".

L'incorporazione della lettura multidirezionale e della traduzione come strumenti che permettono la modifica dei sistemi di riferimento culturali coinvolti nella relazione coloniale permette di leggere la memoria del "retorno" alla luce di altre memorie e prospettive marginali escluse dalla sfera pubblica ma che chiamano in causa una responsabilità coloniale collettiva. In tal senso, le riletture "implicate" riferite al passato familiare in Africa da parte dei *filhos do império* o "retornados" di seconda e terza generazione e dei *filhos da guerra* (categorie talvolta sovrapponibili), quando articolate alla luce di una storia di violenza e razzismo, divengono un momento utile alla produzione di un discorso più ampio ed eterogeneo, nel quale è possibile includere anche altre esperienze e punti di vista, come quella dei residenti della metropoli e dei figli di migranti africani dalle ex-colonie ma nati in Portogallo.

La post-memoria dei figli dei "retornados" è criticamente utile nella misura in cui rielabora la memoria familiare riferita all'Africa portoghese mostrando non solo i traumi, ma anche i problemi di definizione che compromettono l'equilibrio delle categorie coloniali, costruendosi sulla denuncia del colonialismo come realtà presente anche nelle dinamiche quotidiane. In altre parole, quando la postmemoria riflette un'identità implicata nel processo di trasmissione della memoria, intesa in quanto "traduzione" della violenza coloniale dalla dimensione intima a quella del dibattito pubblico.

La letteratura che, come evidenzia Russo (2019: 476), svolge una funzione di supplemento,

---

175 "A hermenéutica diatópica parte da ideia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas. Admitir a relatividade das culturas não implica adoptar sem mais o relativismo como atitude filosófica. Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside em si mesmo, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. (…) A hermenêutica diatópica pressupõe, pelo contrário, o que. Designo por universalismo negativo, a ideia da impossibilidade da completude cultural. (Santos: *A Gramática do Tempo*, 2006, 116)

riempendo, benché parzialmente, i vuoti lasciati da altre discipline, assume un ruolo fondamentale nel processo di inscrizione dei silenzi legati alla colonizzazione a al processo di decolonizzazione. Romanzi come *As Naus* (1988) di António Lobo Antunes non solo danno voce alla crisi di identità individuale dei protagonisti "retornados" ma, come mostra Mulinacci (2004), denunciano anche il naufragio del mito del Portogallo coloniale ormai "arenato sulle secche della storia" (Mulinacci: 2004, 331).

La produzione letteraria della generazione con un'esperienza residuale dell'Africa — composta da autori nati nelle ex-colonie o già in Portogallo — contribuisce a mettere in discussione la mitologia nazionale attraverso il filtro della memoria familiare. *Cadernos de Memórias Coloniais*, di Isabela Figueiredo (2008), nata in Mozambico negli anni Sessanta, è il risultato di una rivisitazione — e di un rifiuto — del discorso coloniale razzista, la cui violenza è incarnata dalla figura del padre. Durante la fuga dal Mozambico e dalla guerra che segna la fine del "tempo do branco" in Africa, Isabela, la protagonista, diviene "portadora da mensagem" (100) affidatagli dalla famiglia traumatizzata — metonimia della popolazione portoghese bianca perseguitata nelle colonie:

Os negros mataram à catanada, o marido e os filhos da Conceição, no Infulene; lembra-te disto, desmembraram-no todo, estava espalhado no milharal…(…) tens de contar o que fizeram à Candinha do Joaquim, com o pau…que a usaram todos e depois lho espetaram por. Baixo até lhe sair à garganta, até morrer como Cristo (...) contas tudo…tudo o que roubaram, saquearam, partiram, queimaram, ocuparam. Os carros, as casas. Que nos provocam todos os dias, e não podemos responder ou levam-nos ao comité; que nos postos de controle nos insultam, nos humilham, nos cospem em cima; que não nos deixam ir à igreja; que prenderam o padre (...) Que nunca sabemos se regressamos a casa.(...) Conta que prendem, torturam, matam sem olhar a quem; que não há comida. (...)

(Figueiredo: 2009, 89-90)

E tuttavia, alla luce della perdita della propria "gramática", riflessa nella sua nuova condizione di "retornada" in Portogallo, si impone il ricorso a "palavras de fronteira, de transição" (107) con cui Isabela Figueiredo, attraverso la voce di Isabela-bambina, formula la propria testimonianza, costruita sulla contestazione delle "sessões públicas e privadas de ideologia rácica" durante le quali ascoltava il "discurso de ódio" pronunciati dal padre (118).

eles não imaginariam que eu pudesse ter uma verdade só minha, sem a sombra das suas mãos. E revi a materia.

(Figueiredo: 2009, 100)

Sebbene la produzione della letteratura riferita all'esperienza in Africa si esprima inizialmente nei termini di una rivendicazione politica e di una differenza identitaria dei *retornados*, la generazione della post-memoria promuove una rilettura basata sul disfacimento e rifacimento dell'immagine del passato che espone non solo la violenza e il razzismo come elementi preponderanti nella relazione

(post)coloniale, ma anche l'impossibilità di inquadrare le memorie coloniali secondo uno schema che distingue nettamente i soggetti e le proprie verità in "vítimas" e "culpados" :

Todos os lados possuem uma verdade indesmentível. Nada a fazer. Presos na sua certeza absoluta, nenhum admitirá a mentira que edificou para caminhar sem culpa ou caminhar, apenas. Para conseguir dormir, acordar, comer, trabalhar. Para continuar. Há inocentes-inocentes e inocentes-culpados. Há tantas vítimas entre os inocentes-inocentes como entre os inocentes-culpados. Há vítimas-vítimas e vítimas-culpadas. Entre as vítimas há carrascos.

(Figueiredo: 2008, 115)

L'immagine dipinta della realtà coloniale riflette, drammaticamente, un mondo di relazioni in cui "não havia olhos inocentes" (2008: 28). Il tema della colpa che accompagna il *retornado* in quanto ex-colono si lega alla compromissione irreversibile dell'innocenza infantile causata dal coinvolgimento in un sistema ingiusto. L'implicazione nell'asimmetria, personificata nell'immagine della bambina bianca privilegiata da un lato e di quella nera e subalterna dall'altro, traduce la convivenza violenta e forzata in una sopravvivenza alla violenza che compromette entrambe.

Moçambique é essa imagem parada da menina ao sol, com as tranças louras impecavelmente penteadas, perante essa criança negra empoeirada, quase nua, esfomeada, num silêncio em que nenhum sabe o que dizer, mirando-se do mesmo lado e dos lados opostos da justiça, do bem e do mal, da sobrevivência. Um desterrado como eu é também uma estátua de culpa. E a culpa, a culpa, a culpa que deixamos crescer e enrolar-se por dentro de nós. Como uma trepadeira incolor, ata-nos ao silêncio, à solidão, ao insolúvel desterro.

(Figueiredo: 2008, 134)

Tuttavia, l'idea della figlia del colonizzato e la figlia del colonizzatore come superstiti di una logica coloniale nella quale sono immerse sin dalla nascita non determina l'appiattimento della prima alla categoria della vittima, né esime la figlia del colonizzatore da una presa di posizione nei confronti degli abusi. Le memorie non sono "innocenti" ma rispecchiano prospettive multiple e posizioni diverse nel ventaglio complesso di responsabilità.

Per Rui, giovane "desterrado", protagonista del romanzo scritto da Dulce Maria Cardoso (2011), *O Retorno*, il senso di colpa rinvia all'immagine di una casa abbandonata in Angola, e alla visione di un padre catturato dai gruppi indipendentisti, poi torturato, perché sospettato di essere in realtà la figura sanguinaria del "carniceiro do Grafanil". Sopratutto, emerge la difficoltà di distinguere le molteplici verità nell'intreccio di responsabilità e traumi coloniali omessi dal discorso:

O pai nunca falou da prisão. Nem uma palavra. (...) O silêncio faz com que as cicatrizes contem coisas mais terríveis. (...) Quando olho para as cicatrizes do pai é como se estivesse a assistir ao que lhes fizeram, como se estivesse a assistir a tudo e continuasse sem conseguir mexer-me como quando levaram o pai. (...) o ódio e a raiva rebentam-me todo por dentro, não, não é raiva nem ódio, que a raiva e o ódio enfraquecem com o tempo, é outra coisa, outra coisa que nem eu sei, o

que me revolta mais é não conseguir compreender por que levaram o pai, é isso que me revolta e magoa mais, a dor de não conseguir compreender continua intacta ou até vai ficando mais forte. (...) Não falamos do que aconteceu ao pai mas é como se isso sugasse todas as conversas. Todas as conversas e todos os silêncios. O Lee andava sempre a ler nas revistas coisas sobre os buracos negros, buracos que são como estrelas ao contrário e que em vez de darem luz engolem tudo o que está à sua volta, até a própria luz. A prisão do pai faz a mesma coisa. Nem sequer é um assunto como a doença da mãe, porque na doença da mãe não havia culpados. Ou havia, mas quando deus ou os demónios nos fazem mal é outra coisa. Na prisão do pai há culpados iguais a nós ou quase iguais a nós e podemos fazê-los sentir o que nós sentimos.

(Cardoso: 2011, 251-253)

Le narrative di post-memoria elaborate nel campo letterario e non solo[176] da autori come Isabela Figueiredo, Dulce Maria Cardoso ma anche Paulo Faria, Djaimilia Pereira de Almeida, Vítor Hugo Mãe o Yara Monteiro, — soltanto per citarne alcuni —, si inseriscono in un movimento di "seconda generazione" che trova nella dimensione artistica il campo privilegiato in cui operare non solo una re-immaginazione del canone letterario riferito all'esperienza coloniale, ma anche della narrativa collettiva sul Portogallo. In particolare, alcuni di questi autori sono espressione della diaspora africana che adotta il cosmopolitismo come premessa a partire da cui poter operare una riconfigurazione dell'identità collettiva oltre i concetti tradizionali di nazione e di nazionalità. Il rapporto stabilito con il passato da parte degli "afropolitani[177]", espressione dell'*Afropolitism*, concetto elaborato da Achille Mbembe (2018) per descrivere il posizionamento dell'Africa e degli Africani nel mondo alla luce delle inter-dipendenze determinate dalla diaspora, promuove una ricollocazione dell'identità africana nella storia portoghese rifiutando una visione etnocentrica. Nel caso di Yara Monteiro, scrittrice e poetessa portoghese nata in Angola, la costruzione del discorso identitario avviene a partire dall'assunzione del ruolo di erede simbolico del passato coloniale. È nota la sua dichiarazione: "sou trineta da escravatura, bisneta da mestiçagem e filha da diáspora[178]"

---

[176] Come mostra il lavoro portato avanti dall'equipe di Margarida Calafate Ribeiro e Maria Fátima Rodriguez, a guida del progetto *Memoirs* sulle (post)memorie coloniali europee, l'arte rappresenta una dimensione privilegiata per la riconfigurazione della memoria coloniale nel contesto post-coloniale europeo.

[177] Il termine *afropolitan*, coniato nel 2005 dalla scrittrice britannica di origine ghanese e nigeriana Taiye Selasi con riferimento alla dispersione africana nel mondo, compare per la prima volta in "Bye-Bye Babar (Or: What is an Afropolitan?)", articolo pubblicato su *The Lip Magazine*, il 3 marzo 2005. Selasi descrive gli *Afropolitans* non come cittadini di una nazione ma come "Africani del mondo": "They (read: we) are Afropolitans – the newest generation of African emigrants, coming soon or collected already at a law firm/chem lab/jazz lounge near you. You'll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes, e.g. Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African ethos. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars. There is at least one place on The African Continent to which we tie our sense of self: be it a nation-state (Ethiopia), a city (Ibadan), or an auntie's kitchen. Then there's the G8 city or two (or three) that we know like the backs of our hands, and the various institutions that know us for our famed focus. We are Afropolitans: not citizens, but Africans of the world." (https://thelip.robertsharp.co.uk/2005/03/03/bye-bye-barbar/) (ultimo accesso: 1/10/2022)

[178] Intervista a Yara Monteiro di Joana Gorjão Henriques 2019 su *Público*, (https://www.publico.pt/2019/03/21/culturaipsilon/noticia/trineta-escravatura-bisneta-mesticagem-neta-independencia-filha-diaspora-1865819) (consultato il 21/10/2022)

(Monteiro apud Gorjão: 2017). In una delle poesie che compongono la raccolta *Memórias, aparições e arritmias* (2021), il senso di appartenenza, al contrario, è costruito sul rifiuto della geografia e sulla valorizzazione della contingenza mutevole data dallo spostamento: "eu sou de onde estou[179]" (Monteiro: 2021, 24).

L'Afropolitismo, infatti, esprime i modi plurali attraverso cui gli africani e coloro che possiedono una genealogia africana inscrivono la propria identità rappresentando se stessi "as being part of the world rather than being apart" (Mbembe: 2016, 29). La concezione "post-razziale della cittadinanza" dell'Afropolitismo riflette non solo una "stilistica e una politica, un'estetica e una particolare poetica del mondo" ma anche "un modo di stare al mondo che rifiuta, di principio, qualsiasi forma di identità vittimaria" (Mbembe: 2018, 274 cfr. Biasio e Di Eugenio: 2021, 42). L'ampliamento della prospettiva sull'identità oltre l'afrocentrismo, consente anche di emancipare l'interpretazione del soggetto da una concezione dicotomica dei rapporti di forza.

Affiancando l'Afropolitismo allo sforzo teorico promosso da Michael Rothberg (2019) nella configurazione della categoria dell'*implicated subject*, costruita aldilà di un'idea essenziale sulla "vittima" e sul "perpetratore", è possibile ripensare alle eredità coloniali e alla realtà post-coloniale come oggetti di una responsabilità politica collettiva che coinvolge la "postmemoria" in quanto espressione di una generazione interessata dalle conseguenze del passato coloniale. Il rifiuto della concezione dell'identità africana vincolata alla condizione subalterna della vittima, è un modo per riconoscere l'eterogeneità come elemento costitutivo e problematico dei soggetti e attribuisce complessità al rapporto di potere coloniale. Implica, in altre parole, considerare che non esiste un solo modo di subire la violenza, ma che anche la responsabilità rispetto al passato si traduce in modi plurali. Oltre a quella penale e diretta, infatti, esiste anche una responsabilità politica ed etica del presente che si costruisce aldilà delle geografie e dei legami di sangue.

L'appartenenza alla generazione di postmemoria, come sottolinea António Sousa Ribeiro (2022: 24), non deriva tanto da un dato biologico, ma rispecchia piuttosto la scelta del confronto con la violenza della storia. L'eterogeneità delle prospettive veicolate dalle post-memorie degli afropolitani, dei "filhos do império" e/o "filhos da guerra", non dipende dunque soltanto dalla loro specifica biografia, ma esprime esperienze costruite nell'interstizio da cui esprimono una volontà di riconfigurare le narrative sul passato alla luce di una violenza che implica la nuova generazione su un piano etico nella cornice contemporanea. La post-memoria, costruendo una relazione problematica con le memorie familiari in ragione del loro carattere instabile, traumatico e controverso, produce narrative che si potrebbero definire come "erranti" non tanto a causa della mancanza di punti di riferimento ma perché, ricorrendo all'immaginazione critica, deviano dal paradigma dicotomico e allargano i termini della relazione coloniale. Le narrative della post-memoria fanno degli spettri del passato gli oggetti privilegiati delle sue spettrografie, mostrando la polisemia di prospettive riferite all'esperienza in Africa e che, effettive o idealizzate, traumatiche o nostalgiche, riflettono ritorni aperti e sempre imperfetti.

Nella cornice post-coloniale portoghese, tuttavia, la possibilità di produrre una narrativa

---

[179] Ultimo verso tratto dalla poesia "Previsões do tempo" contenuta in *Memórias, aparições e arritmias* (2021)

contro-egemonica a partire dalle memorie e dalle post-memorie coloniali si confronta con la persistenza di mitologie e memorie fantasmatiche originate da un'obliterazione degli eventi traumatici. Il ricordo della violenza, contemporaneamente subita ed esercitata, è la dimensione in cui le nuove generazioni risultano intimamente implicate. Le testimonianze raccolte durante la fase di ricerca sul campo denunciano anche la persistenza problematica, nella costruzione della prospettiva sul passato coloniale, della mitologia coloniale che impedisce di assumere le criticità derivanti dal coinvolgimento familiare nel passato coloniale. Al contempo, le esperienze veicolate dai racconti contribuiscono alla de-costruzione del Luso-tropicalismo. Dal campione ristretto, in cui compaiono *retornados* di prima generazione e i rappresentanti della "postmemoria", — portatori di un'esperienza residuale e/o di una memoria familiare indiretta riferita all'Africa coloniale —, emerge l'impossibilità di operare una distinzione netta tra colonizzatore e colonizzato assumendo, talvolta, il problema di una prospettiva razzista anche tra coloro riconducibili al gruppo dei "colonizzati" o "non bianchi". Si tratta, in generale, di testimonianze dirette ed indirette riferite ad un passato coloniale ancora aperto. L'ambivalenza dei discorsi riportati rispecchiano l'insufficienza della narrativa unica sul *retorno* o, alternativamente, i diversi modi con cui la memoria intima, familiare e nazionale esprime il suo carattere conflittuale e controverso.

Capitolo 4

4.1 Presentazione del lavoro di campo nel *Bairro Cor-de-Rosa*: contesto e metodologia.

Questa ricerca si è svolta in Portogallo. In particolare, la consultazione degli archivi è stata condotta a Coimbra presso il *Centro de Documentação 25 de Abril* e a Lisbona, sede della *Biblioteca Nacional de Portugal* (BNP). Benché quest'ultima abbia rappresentato il principale archivio al quale si ha attinto, la ricerca non sarebbe stata possibile senza la (seppur più breve) frequentazione del *Centro de Documentação,* sopratutto per l'individuazione degli oggetti essenziali ai fini della riuscita delle interviste e quindi per la raccolta delle (post)memorie del *retorno*. Per la composizione del campione è stata fondamentale la conoscenza dello studio di Ana Martinho e Ana Valente (2015), autrici di *TECER Histórias: Bairro Cor-de-Rosa para sempre!* (2015), un testo che raccoglie venti interviste somministrate agli abitanti del complesso residenziale denominato *Bairro cor-de-rosa*, "quartiere rosa", in cui le due autrici si propongono di "construir uma memória coletiva do Bairro Cor-de-Rosa através de testemunhas de histórias de vida dos seus habitantes" (Martinho e Valente: 2015). Lo studio, che ha come intento quello di verificare in che modo "as memórias foram veiculadas" nello spazio inter-soggettivo di tre generazioni legate al quartiere, è mosso dalla volontà di rintracciare quegli elementi in grado di caratterizzare in positivo la convivenza tra i residenti, rispondendo alla necessità di utilizzare la memoria come strumento simbolico in grado di ri-configurare lo spazio di socializzazione attorno ad un'idea condivisa di futuro della comunità. Lo studio si appella "à memória do que funcionou bem, abrindo possibilidades a um imaginário coletivo de como poderá ser" (Martinho e Valente: 2015).

Sono raccolte le testimonianze di migranti portoghesi e africani provenienti dalle ex-colonie africane e dei loro discendenti nati in Portogallo coinvolti direttamente e/o indirettamente nel fenomeno del *retorno* e a seguito del quale molti trovano alloggio nelle "case popolari" del quartiere. Il testo, che non possiede un profilo "accademico", rappresenta una traccia importante che ha orientato la ricerca verso la periferia di Lisbona. Grazie alla mediazione di Ana Martinho, assistente sociale attiva nel quartiere, è stato infatti possibile non solo entrare in contatto con la realtà marginale del *bairro* — la cornice spaziale in cui si è situato il lavoro di campo —, ma anche comporre il gruppo (ristretto) di testimoni di prima e seconda generazione del passato coloniale in Africa e della decolonizzazione.

La storia del *Bairro Cor-de-Rosa* è strettamente legata al fenomeno di decolonizzazione dell'Africa. Il quartiere, che fa parte del Conselho de Almada dal 1985, è situato nella zona periferica dell'area metropolitana di Lisbona. Qui, lontano dal centro storico, i *retornados* hanno trovato alloggio a partire dagli anni Ottanta in conseguenza della migrazione dall'Africa causata dal processo di decolonizzazione. Oggi, la comunità di maggior peso residente nel quartiere è di origine africana e proveniente dalle antiche colonie di Capo Verde, Guinea-Bissau, San Tomé, Angola e Mozambico. Come si legge nella recente relazione sulle aree periferiche di Lisbona[180] finanziata dalla Câmara Municipal di Almada (2022), la migrazione dagli ex-territori coloniali ha accentuato le differenze socio-culturali di base che caratterizzavano un'area con poca offerta a livello di

[180] *Estratégia de Desenvolvimento Integrado.* Aviso N°01/co3-I06.02/2022, Operação Integrada Local 1 - Caparica Trafaria, Câmara Municipal de Almada, março 2022.

qualificazione urbana. Le carenze legate al settore dei servizi e la presenza di una popolazione in difficoltà economica determinano, durante gli anni Ottanta, la costruzione di un'immaginario negativo riferito al quartiere. Come per le zone limitrofe abitate da membri della popolazione "retornada", il *Bairro Cor-de-Rosa* entra nell'immaginario collettivo come area abitata da "pobres", e "elementos perturbadores", "pretos" con "hábitos diferentes" (Câmara Municipal: 2022: 5). Nel tentativo di fornire risposte alla comunità, gli stessi residenti fondano il *Centro Social e Paroquial Cristo-Rei*[181] che, sotto la guida di un padre gesuita, ha rappresentato uno spazio di coesione, rimanendo attivo fino ad oggi.

Nel *Bairro Cor-de-Rosa*[182] vive attualmente una comunità eterogenea, composta da quelli che vengono definiti nello studio di Martinho e Valente come i "pioneiros do Ultramar", i "locais" e i loro discendenti. Durante l'intervista ad Ana Martinho, attuale coordinatrice del *Centro*, è emerso un problema di identità dei membri della nuova generazione originaria dell'Africa. Si tratta di una difficoltà di inscrizione derivante dalle radici familiari situate in quello che era l'antico spazio coloniale portoghese. I figli dei migranti dalle ex-colonie, nelle parole di Martinho: "não são dum país nem do outro" (Martinho: 2022). La storia della seconda e terza generazione è legata ad percorso migratorio familiare che si inserisce a sua volta nella cornice più ampia della decolonizzazione portoghese. L'intervista ad Ana Martinho, lei stessa parte della comunità del *Bairro Cor-de-rosa*, non raccoglie una memoria individuale, diretta o familiare legata al passato coloniale, ma costituisce una prospettiva interessante rispetto ai processi di trasmissione inter-generazionale di una memoria collettiva legata al fenomeno della decolonizzazione e inserita all'interno del contesto del *bairro*:

porque quem chegou, quem chegou como eu só há treze anos ou quatorze ouve falar dessa história…portanto era uma história que na cidade também tinha outra dinâmica vá, mas eu ouvi falar de encontros comunitários de pessoas que naturalmente se juntavam e havia aqui uma história bonita e de repente como è que se passou disso, das pessoas que eram todas juntas, que tinham a história duma odisseia, de aventura que a gente não sabe como passa por aquelas

---

[181] La denominazione "centro social" non possiede in portoghese la stessa accezione italiana, non è infatti connotato politicamente come espressione di un orientamento di sinistra. In questo caso, infatti, il termine "social" si riferisce alla promozione di coesione tra i membri del gruppo residente, e all'obiettivo del centro di fornire sostegno alla popolazione in situazione di svantaggio economico e sociale. Inoltre, come emerge dall'intervista fatta ad Ana Martinho, attualmente coordinatrice del Centro in qualità di assistente sociale, benché la struttura sia una "obra da igreja", l'obiettivo principale esula dalle attività di catechesi ma si concentra maggiormente sul dare risposte alla comunità, supportando iniziative volte a dare appoggio alle famiglie in situazioni di insufficienza alimentare ed economica, ma anche a fornire strumenti concreti ai membri della comunità attraverso consulenze e l'organizzazione di corsi di formazione. Le attività del Centro spaziano dall'alfabetizzazione digitale della comunità all'appoggio al migrante, dall'animazione, al convivio alla promozione di eventi culturali nel *Bairro Cor-de-Rosa*. Quest'ultimo si colloca più precisamente accanto alla stazione del Pragal, e al complesso di quartieri "Amarelo" (giallo) e Branco (bianco), progettati tra il 1971 e il 1983.

[182] Nel tentativo di ampliare il campione di testimonianze la ricerca di campo si era rivolta anche ad altre realtà periferiche, senza successo, come quella del *Bairro São João de Brito*, anche in questo caso quartiere-favela fondato da "retornados" delle antiche colonie quasi in prossimità dell'aeroporto di Lisbona e stigmatizzato nel post-25 di Aprile come "bairro de bandidos, de marginais, de barracas". (Si veda il recente reportage di Inês Leote e Catarina Reis (2022) "São João de Brito: criado pelos moradores e há mais de 40 anos à espera de ser visto como bairro, vai finalmente ser um" *Mensagem de Lisbona* [online] (ultima consultazione: il 2/11/2022). L'iniziale contatto con l'*Associação de Moradores*, impegnata da anni per la riqualifica del quartiere e delle associazioni di *retornados*, nello specifico la AEANG (Associação de Espoliados de Angola) e la AEMO (Associação Espoliados de Moçambique), purtroppo non ha dato esito positivo.

dificuldades e ganham laços que não se perdem, não é? E como é que de repente disto 'tamos num bairro em que às vezes as pessoas parecem muito desligadas e mais as gerações mais jovens tudo muito desvinculado, pessoas às vezes sem amigos. Na cidade em geral. E gostávamos de saber, da perspectiva de cada geração, como sentem isto. E então fomos fazer as perguntas aos "pioneiros" que vieram pra cá naquela altura, aos filhos e aos netos. Para perceber como é que vivenciam as várias áreas da vida do bairro.

(Intervista ad Ana Martinho: 2022)

All'interno della cornice del quartiere convivono memorie diverse che rimandano non soltanto alla specificità degli spazi coloniali di lingua portoghese, ma anche alle traiettorie e alle esperienze di generazioni distinte. Tra i *retornados* di prima generazione, ad esempio, la memoria del *retorno* si articola attorno all' "odisseia", il cui ricordo traumatico, insieme all'esperienza in Africa, funziona come collante tra i *retornados* di prima generazione, trasformando il quartiere in spazio di condivisione e produzione della memoria in quanto dimensione inter-soggettiva. Nel caso dei migranti di origine africana provenienti dagli ex-territori coloniali e, in particolare, per i loro discendenti già nati in Portogallo, il passato familiare costituisce un ostacolo e un fattore di esclusione nel presente dove l'accesso alla nazionalità e alla cittadinanza è precluso:

O quê é uma dor, o único país que conhecem não reconhecer a nacionalidade. É uma dor que às vezes nem se verbaliza.

(Martinho: 2022)

In questo spazio urbano periferico, dove il passato coloniale continua a rappresentare un'eredità materiale e simbolica, sono state raccolte le testimonianze dei membri della prima e della seconda generazione coinvolti nel fenomeno del *retorno*. Il campione di 10 interviste è composto da soggetti portatori di esperienze molto diverse. Mentre alcune, come quella di Paula, sono memorie della "prima generazione" dei *colonos* poi ritornati in Portogallo, altre riflettono le postmemorie dei discendenti di ex-colonizzatori, come nel caso di Mateus, figlio di un soldato morto in Angola, o di ex-colonizzati, come José. Tuttavia, sebbene utile da un punto di vista pratico, il ricorso a questa nomenclatura che distingue tra i discendenti di "ex-colonizzati" ed "ex-colonizzatori", risulta riduttiva. Le biografie dei soggetti intervistati complicano infatti la loro definizione in senso univoco. In quanto eredi simbolici di memorie coloniali che convocano una violenza implicita nei traumi e nelle responsabilità coloniali, traducono una condizione ambigua e problematica.

Sul totale degli intervistati, cinque di loro hanno una traiettoria legata all'Angola, tre al Mozambico, mentre un' unica postmemoria si associa ad una traiettoria disegnata tra il Portogallo e Capo Verde. L'intervista ad Ana Martinho, responsabile del *Centro Social,* ha permesso sia di situare il lavoro di campo in termini pratici, sia di avvicinarsi alle problematiche del quartiere, spesso legate ad una condizione di precarietà economia e culturale che affonda le sue radici nel passato coloniale e nella crisi identitaria segnata dalla decolonizzazione. In tal senso, oltre a fornire informazioni utili alla comprensione del contesto in cui si svolgeva la ricerca, il *Centro Social,* ha anche rappresentato un canale di mediazione importante tra i residenti del *Bairro Cor-de-Rosa* e

l'attività di ricerca.

Un'unica intervista si colloca al di fuori della cornice spaziale del quartiere periferico, quella che raccoglie la testimonianza di Luis Carlos Patraquim, poeta, penna del giornale mozambicano *A Tribuna* e drammaturgo, esiliato politico in Svezia nel 1973. L'inserimento nel campione della memoria di Luis Patraquim dipende da un'opportunità nata quasi per caso ma che si è rivelata fruttuosa. Ho avuto l'occasione di conoscere Luis Patraquim grazie alla mediazione di mia zia, sorellastra di mio padre, Graça Maia. Quest'ultima, giovane nuotatrice della nazionale portoghese in Mozambico durante gli anni Sessanta, si era unita alla lotta anti-coloniale e aveva scelto di rimanere in Mozambico dopo l'indipendenza. Le modalità di incontro tra Graça e Luis Patraquim non mi sono note ma sospetto che entrambi frequentassero i medesimi circoli comunisti e anti-coloniali. La testimonianza di uno scrittore impegnato nella lotta per l'indipendenza del Mozambico come Luis Patraquim offre una prospettiva estremamente importante. Non soltanto perché si tratta di un ex-militante direttamente coinvolto nella guerra coloniale e dunque politicizzato. Ciò che vi è di prezioso nelle memorie di Patraquim è la consapevolezza dell'importanza del piano simbolico per la memoria *e* per la letteratura nella rielaborazione dell'esperienza coloniale. A differenza della maggior parte delle memorie e delle post-memorie che compongono il campione, la memoria di Luis Patraquim risulta interessante sia per le esperienze, talvolta rocambolesche, che da giovane lo hanno condotto fino in Nord Europa per sfuggire alla PIDE, sia per le preziose immagini che essa offre consentendo di costruire relazioni di significato ma anche di evidenziare e denunciare l'architettura simbolica di cui si avvale il discorso ideologico coloniale.

In ragione del numero relativamente ristretto, l'analisi delle memorie, alcune di queste raccolte in uno di spazi comuni del *Centro Social*, altre nella stazione del quartiere, si è orientata più in senso qualitativo che quantitativo. Da un punto di vista metodologico, il lavoro sulle fonti orali ha previsto la redazione preventiva di uno schema composito di domande raggruppate per tipologia. Si tratta delle linee guida che hanno consentito il lavoro di analisi successivo. Il carattere plurale delle (post)memorie coloniali ha tuttavia spesso comportato un adattamento delle domande alle biografie dei soggetti in corso d'opera. Sebbene necessario, dunque, il testo composto dalle linee guida ha funzionato come traccia. Si compone di *perguntas de enquadramento*, finalizzate a stabilire le coordinate che situano il soggetto e la sua memoria alla luce della genealogia familiare e nella cornice sociale del *Bairro*. Nel secondo gruppo ricadono le *memórias de África*, ovvero domande volte alla raccolta di testimonianze dirette, indirette o residuali legate alla vita nel contesto coloniale africano. Uno degli obiettivi consiste nel tentare di comprendere che tipo di rappresentazione viene fornita rispetto al contesto sociale coloniale, con particolare attenzione all'interazione tra gruppi e alla presenza/assenza di discriminazione.

Il gruppo tre e quattro si compone di domande relative al processo di decolonizzazione e, ove presenti, al ricordo di traumi legati alla guerra e alla migrazione forzata che ne è conseguita. Si è cercato di comprendere quale sia l'auto-narrativa elaborata dagli intervistati e che tipo di relazione questa stabilisce con la mitologia luso-tropicalista che propone l'idea di un colonialismo "cordiale". Problematicamente, salvo eccezioni, non solo l'idea di un contesto coloniale "pacifico" si insinua nelle rappresentazioni degli ex-coloni e dei loro discendenti, ma nei discorsi degli ex-colonizzati e

dei loro eredi — sebbene la consapevolezza della violenza coloniale e del razzismo sia più evidente —, si riscontra la presenza di stereotipi coloniali come, ad esempio, quelli riferiti alla figura del *mulato*. Le domande riconducibili al gruppo *Memórias do futuro e perspectivas. Usos, re-usos e transmissão do passado* sono volte a comprendere in che modo la memoria dl passato coloniale condiziona il presente degli intervistati.

Le (post)memorie raccolte riflettono una parte estremamente esigua di una storia complessa, in cui il discorso ufficiale e la memoria privata interagiscono nel crocevia di tempi e geografie plurali. Il ricorso alle fonti orali e, quando possibile, l'accesso alle fotografie che compongono gli archivi domestici, non svelano soltanto la dimensione familiare della memoria coloniale ma rinviano alla permanenza di dinamiche escludenti nella costruzione dello spazzo pubblico. L'analisi del piano discorsivo denuncia una forte componente individuale e familiare relativa ad un'esperienza coloniale nazionale attraversata da contraddizioni di cui è preclusa la condivisione pubblica, a vantaggio di un immaginario liso-tropicale che resiste nel tempo. La post-memoria di Tiago, il più giovane tra gli intervistati ed esponente di una generazione "afro-portoghese", tuttavia, mostra un cammino possibile nella direzione di un contesto portoghese ed europeo effettivamente plurale. Contrariamente al discorso unico sulla "multiculturalità" superficiale, che celebra la pluralità di identità per preservare una condizione di segregazione, l'intervistato mostra una coscienza identitaria basata sull'interazione tra geografie non solo fisiche ma anche emotive. Tiago, si definisce "luso-berdiano" a partire dall'attribuzione di valore al coinvolgimento familiare nella lotta anti-coloniale riconoscendo al contempo i drammi vissuti dai soldati portoghesi durante la guerra coloniale. L'esperienza di Tiago, costruita tra Capo Verde e ill Portogallo, mostra come il concetto di identità nazionale possa comprendere una pluralità di forme, suggerendo che l'idea di comunità nel contesto postcoloniale debba costruirsi sul carattere mutevole e costruito delle definizioni in quanto frutto di rielaborazione. Oltre mostrare come l'archivio ufficiale sia in realtà transnazionale, il rifiuto di una visione riduttiva del presente a favore di una memoria mitologica, familiare, consente di costruire una visione etica e responsabile riferita al passato secondo la quale non esiste, in realtà, un unico modo legittimo di essere "portoghesi", "europei" o "africani".

È questa una delle verità che emerge con forza dal lavoro — inedito sulla scala europea ed esteso a più contesti post-coloniali — dell'equipe di ricercatori impegnati nel progetto *Memoirs — Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias*, coordinato da Margarida Calafate Ribeiro nel Centro de Estudos Sociais dell'Universiade de Coimbra. Si tratta di un "projecto sobre a diversidade europeia" che identifica nell'eredità coloniale, espressa come silenzi familiari e nazionali, le memorie traumatiche e le rielaborazioni di post-memoria, il filtro attraverso il quale è possibile oggi

ridefinire l'Europa[183] e al cui orizzonte critico guarda questa riflessione, debitrice dell'importante sforzo teorico. Dal momento che, come sottolineato da António Sousa Ribeiro, "a escala de posições possíveis na produção da pós-memória é muito ampla" (Ribeiro: 2022, 24). l'investigazione non può che essere "radicalmente qualitativa" dovendo pertanto fare affidamento agli strumenti di analisi del discorso e della narrative per poter riconoscere e valorizzare la singolarità di ogni prospettiva (*ivi*).

L'analisi delle testimonianze orali raccolte, seguendo le linee tracciate, tra gli altri, da Alessandro Portelli (2007; 2010), pone in tal senso un problema di interpretazione della memoria come "testo co-prodotto" nel momento dell'intervista. Citando Cardano (1999), che a sua volta riprende Madison (1998: 28-9 cfr. Cardano: 1999: 15) la postura ermeneutica chiama in causa la responsabilità inerente all'atto interpretativo del testo in relazione al contesto entro cui lo scienziato sociale conduce la sua ricerca riflettendo, pertanto, una questione metodologica. Il contesto, avverte Van den Berg, è infatti anch'esso un prodotto del discorso e, in tal senso, è esposto al rischio di distorsione proveniente dalla prospettiva del ricercatore — inevitabilmente influenzata da pregiudizi e dal suo orientamento politico (Van den Berg: 2008, 187). Tale consapevolezza consente di riconoscere lo statuto instabile del dato empirico raccolto durante l'intervista e di identificare in quest'ultima un prodotto risultante dall'interazione tra l'intervistato e l'intervistatore oltre che, molto spesso, un processo dall'esito imprevedibile (2008: 184). L'analisi del testo trascritto deve prevedere, secondo Nohl (2010), la capacità di lettura del doppio livello presente nella testimonianza:

(...) what is communicated verbally and explicitly in interview texts is not only the element of significane to the empirical analysis (...) but it is above all necessary to reconstruct the meaning that underlies and is implied (...) The question asked is not "what" the social reality is but "how" this reality is created.

(Nohl: 2010, 200-201, 208)

Oltre al contenuto veicolato dall'intervistato è fondamentale ricostruire il significato attribuito ai fatti narrati[184]. Questa precisazione riprende una distinzione fondamentale per la storia orale, ovvero la differenza che intercorre tra i "fatti" e il modo in cui gli individui ricordano soggettivamente gli

[183] In *Des-cobrir a Europa—Filhos de Impérios e Pós-memórias Europeias*, uno dei libri recentemente pubblicati e nel quale si presentano i risultati del progetto, si evidenzia come l'obiettivo fosse una "reconceptualização do conceito de pós-memória como apropriação por uma segunda geração do capital da experiência, nomeadamente da experiência traumática, de uma geração anterior que viveu os processos de descolonização de territórios colonizados por Portugal, França e Bélgica, onde ecoam memórias de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Argélia e Congo. (…) O que nos interessa reter nas conceptualizações referidas é, por um lado, a relação intergeracional que subjaz a esta memória dos descendentes e a questão da transmissão e da herança; e, por outro lado, a ligação que esta memória familiar, profunda e fundadora de um indivíduo, encontra com as memórias públicas e com as suas experiências presentes hoje como cidadãos e artistas europeus."(Ribeiro e Rodrigues: 2022, 14-15).

[184] Nello specifico: "the *formulating interpretation* of interviews aims at establishing what the interview text is about, the *reflecting interpretation* is concerned with the how: how is a topic or the problem presented or elaborated on. (…) The question of the style or modus operandi in which a topic is developed reefers equally to the formal and semantic aspects of interviews. The semantics of the text cannot be disassociated from its formal structure, the documentary interpretation of interviews takes account of this. (Nohl: 2010, 204)

eventi. Le fonti orali raccolte durante l'intervista[185], seguendo Portelli: "sono importanti e affascinanti proprio perché non si limitano a testimoniare sui fatti ma li elaborano e ne costruiscono il senso attraverso il lavoro della memoria e il filtro del linguaggio" (2010: 3). L'oralità, infatti, "non è semplicemente veicolo dell'informazione ma anche componente del suo significato" e, in quanto tale non produce testi ma *performances* (4).

Quando lavoriamo con le fonti orali, dunque, dobbiamo tenere insieme tre "fatti" distinti: un fatto del passato, l'evento storico; un fatto del presente, e cioè il racconto che ne viene fatto dall'intervistato; e un fatto di relazione di durata, e cioè il rapporto che esiste e che è esistito tra questi due fatti. Perciò, il lavoro dello storico orale include la storiografia in senso stretto, (la ricostruzione del passato), l'antropologia culturale, la psicologia individuale, la critica testuale (l'analisi e l'interpretazione del racconto), e l'applicazione della seconda alla prima. La storia orale è dunque storia degli eventi, storia della memoria e revisione degli eventi attraverso la memoria (*Ivi).*

All'intervista semi-strutturata, registrata al fine di consentire l'ascolto e l'analisi successiva, è poi seguito un lavoro di trascrizione. Quest'ultima, citando Raffaella Di Castro: "è già parte di un lavoro di ascolto, analisi, selezione, interpretazione, traduzione; è la possibilità di continuare a fare esperienza di un'esperienza passata; dunque, è già un lavoro di memoria" (2008: 17). Il testo trascritto, ricorda Portelli (2007: 359, 366), non è una riproduzione dell'oralità ma, come la traduzione, è già una sua rappresentazione. Essa determina la perdita di altri elementi di comunicazione non testuali veicolati come tratti prosodici o sopra-segmentali tra cui l'intonazione, la durata, l'accento e il ritmo del parlato, rintracciabili soltanto grazie all'ascolto e all'osservazione diretta della postura del corpo, della gestualità e delle espressioni del viso[186].

Le interviste riportate come testi brevi nella prossima sezione sono frutto di una rielaborazione realizzata alla luce di una combinazione di modalità che si ritiene possano essere utili a situare le memorie e le post-memorie all'interno di un terreno aperto di dibattito. L'intento è quello di restituire leggibilità alle memorie condivise — e costruite — al momento dell'intervista, senza tuttavia tradire il "respiro" della conversazione. A tal fine, si è pensato di ricorrere, da un lato, al discorso indiretto libero, alla luce di un montaggio operato dalla prospettiva postuma dell'analisi, dall'altro alle citazioni estratte dalle trascrizioni e dalle quali emerge la voce degli intervistati. Tale scelta, oltre a rispecchiare una cifra stilistica, opta per una prospettiva ibrida come strumento in grado di liberare il messaggio implicito — spesso contraddittorio — articolato durante l'interazione orale tra l'intervistatore e l'intervistato. La "fedeltà all'originale", in questo caso, non consiste

---

[185] Anche Portelli definisce l'intervista un "lavoro di relazione" che si esprime nello "scambio di sguardi" o inter/vista. "L'agenda della ricerca", prosegue Portelli, "può essere radicalmente trasformata da questo incontro. (…) non è affatto detto che le domande che lo storico ha in mente siano quelle pertinenti, o tutte quelle pertinenti. Per questo, il lavoro con le fonti orali è in primo luogo un'*arte dell'ascolto*.(Portelli: 2010, 2)

[186] Nelle parole di Portelli, "i tratti sopra-segmentali sono la sede, non unica ma essenziale, di fondamentali funzioni narrative e rappresentano la partecipazione del narratore alla storia e l'effetto che la storia ha sul narratore. Perdere la fascia dei tratti sopra-segmentali significa appiattire l'affettività contenuta nel parlato per ricondurla alla presunta oggettività del documento scritto. (…)" (2008: 383, 424)

soltanto nel riportare integralmente le parole pronunciate ma nel rendere la citazione uno spazio di interrogazione per il lettore e mantenerla, in quanto tale, un'oggetto esposto all'interpretazione. Per finire, il testo dell'intervista, svolta utilizzando il portoghese, presenta un registro linguistico doppio. Le citazioni dirette sono riportate in portoghese ma si adotta l'italiano per segnalare l'intervento nella riformulazione delle memorie. Quest'ultimo, finalizzato a renderle fruibili dopo il momento dell'interazione dialogica con gli intervistati, ha come obiettivo quello di offrire un'interpretazione critica, certo non esaustiva, ove si sia ritenuto necessario.

4.2 Testimonianze: memorie e post-memorie del *retorno*

Mateus. "Uma maneira de voltar[187]".

È nato nel quartiere Santa Bárbara, a Praia do Bispo, una parrocchia di Luanda, nel 1968. I suoi genitori erano portoghesi, bianchi. La madre era partita per l'Angola da Viseu, nel nord del Portogallo, negli anni Sessanta. La nonna materna l'aveva raggiunta qualche tempo dopo, viaggiando da sola, in nave. Era una contadina ma una volta in Africa non dovette più lavorare la terra.

Acontecia muito com os nacionais que iam para o Ultramar.

Sua madre, la "menina Laura" – come la chiamavano i colleghi dell' Hotel Universo di Luanda, dove lavorava come receptionist, era "muito querida por todos, também pelos criados[188]". Aveva sposato suo padre, capo-cameriere, anche lui del nord del Portogallo ma di Lamego. I ricordi che custodisce su di lui sono pochi. Era un combattente nella guerra coloniale, morto a causa di un'infezione contratta allo stomaco. Durante un'operazione militare a cui aveva preso parte, i militari in mezzo alla boscaglia, avevano usato vestiti bagnati per trasportare l'acqua scoprendo qualche tempo dopo di aver ingerito acqua contaminata. Non ricorda molte cose della guerra. Faceva parte della normalità, lì in Africa. Si materializzava negli spari che lui e i suoi fratelli sentivano mentre giocavano fuori. Ascoltare, correre e trovare rifugio in casa era diventato quasi un gioco. Il quartiere in cui abitava la sua famiglia si trovava tra le sedi di due gruppi, l'MPLA e l'FNLA, in guerra tra loro. Pur rappresentando un "marco" nella memoria il conflitto "não causou traumas":

Nós portugueses…., no meu caso, eu tive debaixo dos tiros, mas eu era uma criança! Hoje há aqui tiros no bairro "tum!tum!tum!", as pessoas fogem todas, os portugueses que tiveram na guerra não fogem logo, assim à toa, porque o som do tiro, o som da rajada, ficou na cabeça "tatatatatatata". E nós, meninos portugueses, quando cá chegámos fazíamos as metralhadoras com as madeiras, arranjávamos um pau e o outro e tatatatatatata! A nossa brincadeira…jogar à guerra também.

Tuttavia, conosce casi di persone che sono rimaste traumatizzate. Dona Paula, ad esempio, anche lei residente nel quartiere *Cor-de-Rosa*, gli ha raccontato di episodi di violenza a cui ha assistito da bambina.

Estas imagens, de pessoas mortas de tal maneira tão animalescas e tão cruas que pode suscitar nas pessoas o "não quero mais voltar para lá", o"não quero saber nada d'África". Mas essas foram pessoas que infelizmente vieram mais das zonas do interior de Angola, onde os naturais de lá, os

---

[187] Intervista realizzata il 2 maggio del 2022 ad Almada.

[188] domestici che nella realtà coloniale erano neri africani

grupos armados, tiveram acesso com mais facilidade, que as tropas portuguesas não conseguiram defender e então houve quase selvajaria e eu acredito que nessas famílias são dores muito profundas, muito grandes, e podem dizer:"África não quero saber daqui para nada".

Luanda "não era um contexto racista" e i rapporti con i neri erano "excelentes". Sebbene questi non avessero accesso agli stessi diritti garantiti ai bianchi, i portoghesi non erano esattamente "racistas" ma mostravano "uma atitude autoritária" che traduceva un "autoritarismo exacerbado":

Esta autoridade vem pela questão do poder que é: eu sei que posso, então se eu posso eu mando e seu eu mando eu sou autoritário. Então eu posso exigir, obrigar. Vem daí, da questão do poder. Nós mandámos. O branco manda, o branco pode, o branco é autoritário. Posso impor as minhas decisões, a minha ideia de casa, a minha ideia de bairro, de arquitectura.

La famiglia, come era comune a quei tempi, aveva un "criado", un domestico, che si chiamava Bernardo. Il rapporto con lui "era de natureza familiar". In casa lo trattavano era come

um irmão mais velho. Era mais um de nós. Ele não morava na casa. Cuidava de nós, brincava e fazia muitos recados. Como era normal, as "senhoras", ou em alguns casos, como o da minha mãe, também"menina"— como antigamente se chamavam — as que tinham criados no fim da semana faziam avios de gêneros alimentares e outros bens e davam-nos como forma de ajuda e amizade que foi sendo construída ao longo dos anos.

Ma quando è iniziata "a revolta dos negros", "aconteceram coisas horríveis aos brancos", che venivano uccisi "à catanada". Quando il conflitto si era inasprito, la sua famiglia e Bernardo hanno finito per allontanarsi "por precaução e por ele próprio também estar em segurança":

Não houve contactos com ele uma vez que nós fugimos e ele deve ter ficado lá. Mais tarde, já em Portugal e pelas notícias daqueles que iam chegando, alguns destes criados eram acusados de estarem do lado dos brancos, ou patrões, ou de não quererem lutar, e sofreram represálias.

La memoria della fine della sua vita in Angola è segnata da diverse immagini. Una di queste è quella dell'aereo, il boing 774, che da lontano sembrava una "boca de jinguba", parola in quimbundo che significa "mandorla". Gli ultimi momenti in Angola sono associati a una memoria fotografica frammentata, composta da visioni fugaci ma che sono rimaste.

a minha memória de casa, a sair em cima do camião, com as chamadas "bicuatas[189]" — as bicuatas são as coisas, são as malas, nós usávamos este termo que é, as coisas que havia em cima

[189] Termine in umbundo che identifica un insieme di oggetti diversi, ad esempio della mobilia; bagagli. (https://dicionario.priberam.org/bicuatas).

do camião —, eu vi ao pé do camião e estou a ver os gatinhos em cima do muro e eu a ver memória deles. Esta memória, se não tiver Alzheimer, vai ficar cá, vai ficar cá. Em mim e em muitos.

Dopo il conflitto coloniale, la guerra civile ha distrutto tutto ciò che i portoghesi avevano costruito prima. Dal suo punto di vista, si è trattato di un modo per rifiutare il sistema di sfruttamento e privilegio dei bianchi imposto dal governo coloniale. La guerra e la lotta tra gruppi rivali:

Destruiu tudo o que é casa, edifício, prédio. Destruiu tudo, porque neles aquilo representava que tinham construído aquilo à força de braços e trabalho mal pago e quase escravizado.

Rimane però un ricordo di quella violenza nell' architettura delle città, in molti edifici ancora segnati dal segno dei proiettili, divenuti una sorta di monumento del passato coloniale, un rudere:

Não quiseram mesmo, não quiseram reparar, quiseram que ficasse ali, um memorial.

Sopravvivono però testimonianze della grandezza delle opere realizzate durante la dittatura coloniale, la cui forza rimane come impressa nella materialità dello spazio urbano:

Ficou memória dum espaço físico, dos prédios, das grandes avenidas, as grandes baias, tudo era grande, percebe? Também fruto daquilo que a própria nação portuguesa tinha construído. Para o Salazar tudo era grande, construir mega-estádios, autoestradas, avenidas gigantes, tudo em si era grande.

La famiglia ha lasciato l'Angola nel 1975. Una volta in Portogallo era rimasta all'aeroporto di Portela per una settimana senza sapere dove dirigersi. Dopo aver cambiato casa diverse volte, lo IARN li aveva alloggiati in periferia. Per la madre fu un momento piuttosto difficile dal momento che oltre agli ostacoli nella ricerca di un nuovo lavoro subiva lo stigma associato al "retornado".

A mentalidade dos portugueses de cá… quando os portugueses de lá chegaram, os portugueses que estavam a chegar e vinham "roubar os empregos" aos naturais de cá. E então havia aquela revolta: "Voltem para as vossas terras!", "*Lá é que vocês estão bem! Não é aqui! Aqui vêm a roubar as nossas coisas!"*

I "portugueses da metropole" riconoscevano la differenza culturale dei *retornados*, alcune volte si lamentavano delle loro abitudini che trovavano diverse e sconvenienti.

"Ah, aquelas brancas que vêm cá quase nuas", e não! Elas vinham era… usavam saias mais curtas por causa do calor e estavam habituadas em andar em Luanda assim, né? Usavam muito o branco.

Anche la lingua rispecchiava delle differenze, alcune novità, "africanas":

Achavam a nossa linguagem um pouco esquisita. E o nosso… o nosso som. Era um som diferente, havia uma sonorização maior, era mais nasal. De modo geral, os que nasceram lá tinham umas características africanas. Os africanos não sei, os que tinham estudado, têm as narinas mais largas por causa da questão natural do calor, têm as narinas mais largas, é uma questão anatómica, adaptado ao meio, mas em função disso trouxeram uma linguagem que nós, fruto do diálogo e da conversa com os africanos de lá, depois trouxemos para cá. E o nosso jeito de falar ainda é diferente dos portugueses de cá. Sentimos muito isto no som, na voz, nas palavras.

I *retornados* si riconoscevano come membri di un gruppo abituato a modi di socializzare che i portoghesi non conoscevano, come "o falar", "o perder muito tempo a falar" :

O que havia na altura, lembrei-me, havia os portugueses…nós dávamos — os refugiados, os retornados — hem … fazíamos nós a diferença, entre nós, e os outros grupos. Nós por exemplo, nós lá no coiso —, mas isto era de forma inconsciente—, nós rapazes… nos via-nos jogar a bola e não tinham uma cultura de rua. Depois de estarem habituados a jogar connosco, eles próprios foram deixando as casas e começaram por vir à rua. Houve uma transformação no comportamento do próprio jovem português que vendo outros portugueses mas com aquela mentalidade que não era aquela coisa da casa, começaram a vir pá rua. Começaram a fazer várias coisas connosco. Nós depois, uma coisa especial, dávamos alcunhas a tudo, a tudo. Nós, tínhamos sempre a nossa relação com os outros que não era assim pelo nome. Quando éramos miúdos, até a nossa forma de falar era muito diferente né, éramos miúdos, éramos "calucos", éramos "candengas[190]*", pronto.*

In aggiunta, le differenze si registravano in termini di capacità di iniziativa economica e politica dei *retornados*, dovute alla maggiore libertà di cui godevano i territori coloniali rispetto alla "metrópole":

Os portugueses que vieram para cá, que eram angolanos, tinham um espírito muito dinâmico e muito empresarial, mais dos aqueles que cá estavam. Penso fundamentalmente porque lá os portugueses, nos territórios africanos, tinham liberdade, tinham a capacidade de influenciar decisões ministeriais, estavam na vanguarda de muitos projectos, até porque veio-se a saber que havia movimentos brancos de apoio à independência, exactamente porque havia pessoas comprometidas com a vida política, com a vida em sociedade. Aqui em Portugal não. As coisas eram completamente tapadas, a PIDE controlava tudo, havia um estrangulamento das iniciativas politicas. Ou estavas muito ligado ao governo, e ai sim, podias fazer qualquer coisa, ou se não estivesses ligado ao governo, era muito difícil. Por isso o quê nós sentíamos foi que os portugueses tinham uma dinâmica muito forte na procura de arranjar um emprego, na procura de solução a um problema, a criação de pequenos negócios. (…) É este espírito empresarial, vem muito forte da parte dos portugueses que vieram de lá, gente endinheirada, que infelizmente teve que fugir.

[190] "Candenga" è un termine quimbundo che significa "bambino", "giovane"(https://dicionario.priberam.org/candengue)

L'intensità delle recenti esperienze vissute dai portoghesi in Africa si rifletteva nell'urgenza di condividere che molti di loro avvertivano:

Nós traziamos…parece que estávamos cheios de notícias, queríamos falar com tudo e com todos, percebes? Porque nós vivíamos uma experiência tão forte, a fugir da guerra, os aeroportos, quer em Lisboa, quer em Luanda a experiência foi brutal.

Dopo l'arrivo in Portogallo, la condizione dei *retornados* era precaria, accentuata dai furti subiti all'aeroporto o al molo di Alcântara, dove si era costretti a lasciare i propri beni stipati in grandi contenitori di legno:

Era aquilo que a nossa mãe nos dizia: "roubara-no isto, roubara-nos aquilo"

Solo più tardi, in Portogallo, aveva avuto accesso a maggiori informazioni riguardo il sistema coloniale grazie agli studi universitari e alle conversazioni con altri *retornados* che raccontavano dello sfruttamento delle persone nelle *fazendas*, per esempio. La formazione a scuola ha alimentato il senso di "portugalidade" ma gli ha anche dato la possibilità di

perceber a dimensão mundial do país, da nossa presença no mundo, da nossa diáspora.

Il sentimento di appartenenza al Portogallo non è stato turbato dalla naturalità africana, benché l'Angola continui ancora oggi a far parte della sua memoria alimentando ricordi positivi legati all'infanzia. Si sente portoghese.

Um português diferente… depois também com um sotaque ainda hoje. Eu como não sai do círculo de pessoas africanas — aqui, vivi aqui eh pá dez anos —-, fiquei aqui a trabalhar, a nossa população-alvo geral são africanos, por isso a minha forma de falar ainda é muito muito parecida com essa. As pessoas que me conhecem pela primeira vez acham giro ao meu sotaque, ao sotaque que tenho. Porque não me separei de todos da vivência com os africanos. Ainda mantenho esta forma de falar diferente. Ainda chamo canuco e candenga aos meninos do bairro. "Vem cá canuco", "Vem cá candenga".

Un "português diferente" e simultaneamente, "completamente português".

Eu sinto-me completamente português, não tenho dúvida nenhuma. Sinto uma ligação quase que espiritual a Angola, percebe? Acho que há um…, acho que fica em nós. Se fosse, se eu tivesse vindo, por exemplo, com dois aninhos, mas já lá fiz a minha infância, vim com sete. Há algo em mim, não sei dizer muito bem o quê é, desta vontade de voltar à minha casa. (…) Tive vontade, fui ao Google Earth, aquela aplicação, e fui ver como é que estava a minha freguesia da Praia do

Bispo. Gostava de saber e fiquei ao saber, ao fazer isto, que esta zona, esta área de Luanda está a ser utilizada pela população rica angolana. (...) Este bichinho, esta coisa de Luanda nunca deixa.

Per chi, come lui, è nato e cresciuto in Angola, ci sarà sempre questa sensazione, una desiderio di ritorno. L'Africa non è solo il luogo dell'infanzia, ma "é como se fosse uma terra-mãe" per tutti, "mesmo aquelas que nunca tiveram lá, aquelas de outros países", quando sentono parlare di Africa "toca o sininho" perché "o início de tudo está ali ".

Aqui, o quê me tocou realmente, o quê fica desta experiência uma vontade enorme em voltar, em ir lá, a ver a minha casa, o bairro onde eu vivi, onde eu cresci. Este, eu acho, de modo geral…há um sentimento destes refugiados, de retornado, dum gostar de voltar à casa. Depois se é possível, depois se há dinheiro, depois se…outras circunstâncias que possam haver impedissem isso, já é outra cosia. Mas que cá dentro há um desejo assim grande de, esta grande vontade de lá ir, vontade grande de mostrar aos meus filhos, isso é…, de modo geral, quer eu, quer os meus irmãos, quer as pessoas com quem falo, têm todas saudade de voltar. (...) Há um sentimento de regresso, né, um sentimento de voltar à casa.

Probabilmente, questa memoria, questa idealizzazione, "a ideia do antigo" potrebbe venire perturbata se messa a confronto con il presente, con la visione della distruzione che ha completamente cambiato la realtà conservata nell'immaginazione. Forse sarebbe possibile rendersi conto della perdita "só vendo". Uno dei problemi, tuttavia, è che non ci sono immagini della guerra o della guerriglia.

Como a guerra em Luanda destruiu tudo, há uma coisa que vai contribuir muito para essa ideia do antigo que ainda está na cabeça e que não saiu e do que é a idealidade e é: a guerra não foi televisionada. As imagens que há… essa guerra que é vista pelos portugueses, esta é a guerra do mato. A guerra da guerrilha urbana já é mais tardia, já o Salazar tinha morrido e estas imagens da guerrilha urbana é o quê faz com que, ok, os naturais de África, os grupos armados já quase grupos políticos, estão muito em cima das cidades capitais, Luanda essencialmente, e há que fugir. Há de fugir, há que entregar e neste processo os políticos não salvaguardaram uma subida segura dos seus portugueses e por isso há muitas queixas hoje dos políticos da altura, do governo da altura, da forma errada da forma errada de como conduziram a saída dos portugueses ou o regresso dos portugueses à metrópole.

L'assenza di immagini alimenta un immaginario privato e claustrofobico dell'Africa coloniale.

De modo geral, há uma memória que ficou dentro da cabeça, 'tá fechada e tem a chave porque há poucas imagens do conflito. (...) Que imagens é que existem? É os reporters de guerra que tiram fotografias. Veja agora a guerra na Ucrânia. Vê-se a devastação do país, então… não é possível. Hoje um ucraniano ficar com uma memória da cidade, como era, porque ele está a ver que o sitio

onde ele vivia está completamente destruído — e nós não. Nós ainda hoje, há aqui uma caixinha na cabeça, na nossa memória que diz que o meu bairro ainda lá está, percebe? Se não forem as pessoas, aqueles contactos que eu tenho de lá, que trazem para cá informação…não era como o teu tempo, aquila tá todo arrebentado, fizeram isto, fizeram aquilo… Agora já não há uma estrada que passa por ali, já não é bairro, é uma rua e não sei quê. Mas não desconstrói em nós, dizem que é assim, mas não desconstrói em nós esta ideia do passado, da memória com a qual ficamos. Ficou congelado.

Sono le fotografie dell'album di famiglia a fare sì che i ricordi privati colmino i vuoti lasciati dalla guerra, dalla distruzione, sovrapponendosi alla realtà derivata dalla decolonizzazione.

As fotografias que eu tenho em casa, das nossas fotografias, da rua, de tirar fotografias a andar, ou o carro do nosso pai, a nossa casa, ainda nos diz à nossa memória que aquilo está lá. Aquilo ainda lá está. E podemos ver. É de outros, é verdade, mas aquilo ainda lá está. (…) Tinha uma daquelas fotografias que é exposta, fica na casa, fica aguardada, e eu passo sempre por ela, tinha cinco anos, e vejo a curva da esquina da escola, ali era a escola para onde eu passava, pois faço memória: "Nasci em Luanda e até sei quando é que fui baptizado!". (…) Porque ficou cá na cabeça e agora tirar isto…As minhas fotografias seriam as do meu pai, da minha mãe e os três na cama no dia em que fomos batizados. (…) As fotografias são um marco e por isso tenho sempre… parece que aquelas imagens, se eu for lá outra vez à Angola, tá lá tudo no mesmo sítio…

La sua memoria materiale si limita a pochi oggetti, come i servizi da tè ereditati dalla madre, che è riuscita a portarli da Luanda. La maggior parte dei pezzi è stata rubata ma ogni fratello ne ha conservato alcuni, un ricordo di ceramica. Il legame con l'Angola è oggi alimentato attraverso la rete di amici e familiari che portano notizie in Portogallo. Il ritorno avviene attraverso l'esperienza degli altri, nel rapporto con coloro che ancora "vão e vêm".

Depois como eu falo muito com muitos angolanos e eles que vêm de lá, os que vão lá de visita ou vou lá em trabalho, são de lá e depois vêm cá e depois voltam a lá ir, trazem sempre qualquer coisa. Parece que este este movimento pendular das pessoas que vão lá e vêm faz sempre depois memória e ressoa, em mim, esta coisa de Angola. (…) É uma maneira de voltar.

Ma se la memoria rappresenta un modo per tornare, i "retornos" sono diversi. Ci sono altre memorie sullo stesso evento nella comunità del *Bairro Cor-de-Rosa.* Ognuna riflette altre prospettive, "caminhos diferentes" dall'Africa al Portogallo. Vite di singoli e di intere famiglie legate al passato coloniale della nazione, oggi osservate attraverso gli occhi del presente.

No fundo, "cada cabeça tem a sua sentença".

Fotografia n.1
Mateus (a sinistra) con i fratelli e la nonna materna nel quartiere Santa Bárbara, Luanda. Archivio privato.

Fotografia n.2
I genitori di Mateus durante una festa di compleanno a Luanda. Archivio privato.

Maria[191]. “O saber não ocupa lugar, com todo o saber ocupa-se o mundo”.

Suo padre, un portoghese originario di Monção, era andato in Angola all'età di quattordici anni. Aveva svolto il servizio militare e incontrato la madre. Maria era nata nel 1953 ma il padre, che all’epoca aveva vent’anni, non l'ha mai conosciuto. Quando sua madre, una donna nera originaria di Cuíma, un villaggio angolano dell'interno, rimase incinta, lui era già tornato in Portogallo. Maria lo ha visto solo nelle fotografie perché “nunca mais apareceu, até hoje”. Il rapporto con la famiglia paterna non è mai stato dei migliori. La nonna paterna “nunca nos aceitou”. Il ricordo di questo rifiuto, però, sembra appartenere al passato: “passou, passou…”.

A minha avó dizia que não queria ter netos pretos. (...) o irmão lhe disse,“olha Maria tens aqui uma neta!”, “Ah, não quero, a partir de agora não quero, porque não quero netos pretos” e depois o irmão deixou de falar com ela. Eu fiquei com o meu tio-avô.

Quando Maria aveva quattro anni sua madre venne uccisa, pertanto lei fu affidata alle cure della nonna materna e successivamente a quelle dello zio paterno. Nonostante tutto, ricorda un'infanzia felice. Custodisce diverse memorie della scuola, in particolare del ventaglio di attività offerte dalla *Mocidade Portuguesa,* organizzazione giovanile guidata da valori nazionalisti.

Até o hino ainda sei, da Mocidade. A gente nunca parava. Gostei da escola, da escola fui para o curso de costura, depois tirei o curso de secretariado. É porque nós apostávamos muito no saber. E com os meus filhos, também. A minha avó dizia assim: “O saber não ocupa lugar, com todo o saber ocupa-se o mundo”. É verdade, a minha avó dizia isso muito, o saber não ocupa espaço.

Non ha mai avuto problemi, né con i bianchi né con i neri. Dopo il matrimonio, lei e il marito si trasferirono a Moçâmedes[192], “uma terra muito racista”. Con la decolonizzazione la vita quotidiana si complicò molto, le ostilità nei confronti dei portoghesi e, in particolare, verso i “mulatos”, si acuirono percettibilmente:

eu… nós, o mulato, temos um grande problema porque nós quando saímos de lá os pretos cantavam. Cantavam: “O mulato não tem terra”. Faziam mesmo música que: “O mulato não tem terra. Vai pá o branco e o branco não quer, vai pá o preto e o preto não quer, fica só no meio”. Então desenhavam assim na parede o mar, o avião em cima e nós atrás do mar, à nado, porque vínhamos atrás do pai, à nado. Isso é verídico! Nós não temos culpa! As pessoas têm que entender que nós não temos culpa!

---

[191] L’intervista è stata realizzata nello *Espaço Jovem* del *Centro Social* del *Bairro Cor-de-rosa* il 2 maggio 2022.

[192] Oggi Namibe, nel sud dell’ Angola.

C'erano sparatorie. Prima di andare a fare la spesa nascondeva le figlie, ancora molto piccole, sotto il letto o nel corridoio, lontane dalle finestre, lasciandole a casa in attesa del suo ritorno. Per la nascita della figlia più giovane, la famiglia fu costretta a raggiungere l'ospedale clandestinamente, benché anche nelle strutture sanitarie, prive di medici e risorse, la situazione fosse desolante.

Não havia médicos, não havia nada porque tinham todos fugido. Porque a primeira coisa que eles atacam são os hospitais. Por isso é que a minha filha diz "Ah, eu já sei que sou filha da guerra!" . Tanto que ela não se impressiona nem nada. (...) Tinha que ser, a guerra é assim. (...) Lá veio a parteira, cozeu-me a sangue frio, depois foi no carro do doutor Luciano e disse "veste, vamos pra casa!" porque os hospitais iam saltar, e fui pra casa, pronto.

La famiglia aveva intenzione di lasciare l'Angola attraverso il ponte aereo ma decise alla fine di rimandare la partenza, nell'attesa incerta dell'evolversi degli eventi che seguirono l'indipendenza, fino al 1976.

O meu marido dizia:"O que é que nós vamos lá fazer, nós não somos de lá". Então fomos ficando, fomos ficando, até janeiro de '76 e então foi depois aí que foi mesmo…foi horrível, pronto. O meu marido veio de serviço às sieis da manhã e disse: "Arrumas as coisas, agarras nas miúdas e vamos embora!". (...) E então… eu tinha tudo arrumado no mesmo sítio, fotografias, documentos, numa mesa de cabeceira, são coisas que nós temos que ter sempre. As fotografias são as recordações que ficam, é muito importante. (...) Pus uma manta, grande. — ainda tenho a manta aí, guardei —, fiz uma troucha[193]*, tirei o quadro, e ponto, até hoje. Eu já tinha lá coisas arrumadas porque nós… quando há coisas de guerra temos que ter tudo ali, arrumadinho. Então pus umas coisas no corredor, açúcar, uma mala delas com a roupinha delas. E então fugimos. Foi uma troucha duma manta que eu trouxe.*

Lasciarono l'Angola imbarcandosi insieme a circa mille e settecento persone sulla *Silver Sky,* una nave da carico norvegese che trasportava grano. Inizialmente nessuno sapeva quale sarebbe stata la destinazione, se il Sudafrica, il Portogallo o la Norvegia. I passeggeri rimasero in mare per quindici giorni. Lo spazio esiguo della nave costringeva circa trentaquattro persone nello spazio di un quadrato. Senza cibo e mal disposti a causa del movimento basculante provocato dalle onde, i passeggeri mettevano insieme ciò che avevano da mangiare. Maria ha imparato che "quando há uma guerra", in valigia si fa spazio sopratutto per il cibo conservato in latta:

Nós temos que fazer isso, então atum, salsichas, leite para as crianças. Eu vi pessoas que…não trouxeram roupa, só trouxeram malas de comida. Então nós ali e eles ali, você tem o arroz, eu tenho peixe, a gente junta e vamos fazer, vamos comer. (...) Davam-nos os comprimidos para retirar a fome, para manter a fome, então tomávamos isso porque não havia mesmo nada, olha, passámos muito. (...) Estivemos ali no barco e eles disseram que a guerra ia acabar e que depois

[193] fagotto

nós podíamos sair do barco e ir para as casas mas isso não aconteceu. (...) Depois a África do Sul mandou um barquito, um 'boat', com fruta e não sei quê, porque havia muita criança, a minha filha ainda bebé também. Morreu muita criança e idosos e quando cá chegámos ainda morreram alguns. A minha filha teve quase mas graças a Deus não. Depois então começaram a fazer comida no barco, nós tínhamos tipo uma fila para nos dar comida, éramos mil e tal pessoas. Mil e tal, muita gente. Mas olha, ali estavam uns engenheiros, bancários (...) Nós estávamos ali, mil e setecentas pessoas, onde havia engenheiros, ali não havia nada, éramos pessoas iguais. Pessoas com dinheiro sem poder fazer nada, dinheiro para mandar para água, o dinheiro, porque nós sabíamos que não valia nada. Era o desespero das pessoas. Passámos muito muito…depois fomos para Hells Bay, ah, tivemos todos vacinados ali. Entretanto começamos a entrar em conversações com Portugal.

La rotta non era regolare. La nave, dal Sud Africa, approdò poi a Windhoek, in Namibia, e solo successivamente a Lisbona, dove i passeggeri sbarcarono un sabato. Il lunedì successivo, a causa delle cattive condizioni causate dalla fame, morirono molti anziani e un bambino dell'età della figlia che allora aveva sette mesi. In seguito, la famiglia si stabilì in un hotel a Elvas, in Alentejo, ma il trauma della recente esperienza era ancora vivido. Ricorda che in occasione di una festa popolare, nell'udire il rumore causato dall'esplosione dei fuochi d'artificio, la figlia minore, di due anni all'epoca, si era molto spaventata.

"Oh mãe, mãe, mãe!" "O que é filha?! "É tiro mãe! É tiro!". Dois anos! (...) A criança ficou com aquilo na cabeça: "É tiro mãe! É tiro!", "Não, não é filha, são foguetes" (...) Ela tinha noção.

La vita in Portogallo non fu facile. Gli episodi di razzismo sono stati "muitos", c'era diffidenza nei confronti di chi proveniva dalle ex-colonie. I portoghesi sostenevano che "os de África" erano arrivati per rubare i pochi posti di lavoro.

"Ah, o quê vieram fazer aqui, saiu da sua terra e veio pra aqui!"; "Ah, vieram tirar o trabalho aos portugueses", e não sei que, o que vai fazer, não temos culpa daquilo que nos aconteceu.

Ricorda che la ricerca di un alloggio fu complicata dall'atteggiamento di alcuni proprietari che si rifiutavano di affittare "aos pretos". Quando suo marito aveva iniziato a lavorare come bracciante nella raccolta delle olive percorreva ogni giorno a piedi la strada che portava in Spagna, e a volte si metteva a correre per sfuggire agli autisti che gli scagliavano contro insulti razzisti. In Portogallo non c'è solo "muito racismo" ma si è ad un "impasse" che "vem de longe", da lontano e che ha dato origine ad una "descendência". E sebbene ci sia discriminazione, questa viene come mascherata, "eles continuam a dizer que não são racistas. É mentira!". Il figlio di Maria, già nato in Portogallo e oggi trentanovenne, è "muito revoltado com isso", al punto che "parece que viveu uma guerra lá, fui eu que vivi mas é ele que…". Anche se è Maria ad aver vissuto la guerra, è suo figlio a conservare tutta la rabbia.

Fotografia n.3
Maria in Angola nel 1972.
Archivio privato.

Fotografia n.4
Il padre di Maria, in Angola, nel 1953.

Fotografia n.5
Maria con le sue figlie
alcuni anni dopo l'arrivo in
Portogallo. Archivio privato.

Wanda[194]. "Lembro-me que íamos apanhar flores."

La storia della sua nascita è legata ad una finzione e ad una verità. Conosceva due versioni, benché raccontino la stessa vicenda. Quando era bambina sua madre "contava sempre muita coisa" ma "contava a brincar". Nella prima versione, quella che aveva ascoltato tante volte durante l'infanzia, il giorno in cui è nata i suoi genitori fecero tutto in segreto, come quando si gioca alla "brincadeira das escondidas". A Robert Williams, nel 1975, non si poteva uscire di casa dopo le otto di sera, quando scattava il coprifuoco. In città non c'erano più operatori sanitari. Ecco perché, dopo essere andata alla ricerca di un'ostetrica, la madre aveva dovuto farsi scortare dalle milizie dell'MPLA per raggiungere l'ospedale. L'infermiera, che apparteneva a un gruppo rivale, aveva dovuto mentire per accompagnarli. L'immagine della "escolta" che portava i suoi genitori e l'infermiera in ospedale faceva parte di un'avventura che raccontava agli amici con un certo orgoglio:

Dizia "Ah! Eu nasci em Robert Williams, que era a terra dos cowboys! Eu fui escoltada pá nascer! O meu nascimento foi uma coisa muito engraçada!"...Era uma coisa muito…ahi, pra mim aquilo era um filme. Eu dizia que eu nasci e fui escoltada e não sei quê, era uma coisa de muita…muita fantasia, não é?

Col tempo, grazie a una zia, ha avuto accesso a un'altra storia, scoprendo che la data del suo compleanno è legata ad un ricordo traumatico. Contrariamente al racconto della madre, "não foi nada engraçado":

Ela nos contou para embelezar aquilo tudo inicialmente mas hoje entendo que não foi. Tu queres o teu filho, não consegues chegar ao hospital, não há parteira, podes morrer, o hospital pode ser bombardeado. (...) Inicialmente eu só sabia que tinha nascido logo e depois voltámos pra casa, uma coisa assim muita rápida. Mas não, na verdade é que foi uma coisa muito dolorosa pra ela. (...) A minha tia diz que ela parecia que ia morrer, que foi horrível, que achavam que ela ia morrer, que eu ia morrer. Foi uma coisa terrível. Mas ela inicialmente quando conta, conta que foi uma escolta policial e eu era miúda e achava que a parteira 'tava escondida! Uma brincadeira das escondidas, não sei. Com a idade começas a pensar que aquela foi uma situação muito complicada. Pra ela terá sido traumática. Mas durante muito tempo pra mim aquilo era uma brincadeira.

I genitori avevano vissuto in diversi posti prima di trasferirsi in Portogallo, nel 1976. Nova Lisboa, dove è nata sua sorella, poi Moçâmedes e infine Robert Williams. Il padre, "assimilado", era ingegnere meccanico e lavorava per lo Stato. Quando era scoppiata la guerra aveva rifiutato

[194] Questa intervista, realizzata il 19 maggio 2022, è stata fatta alla figlia di Maria, precedentemente intervistata. Nel racconto di "postmemoria" di Wanda, differentemente dalla memoria della madre, il razzismo è riconosciuto come parte del linguaggio familiare e incarnato sopratutto nella figura paterna. Mentre Maria ricorda sopratutto i traumi subiti durante il processo di decolonizzazione (la fuga, il razzismo, la violenza della guerra, la perdita della vita in Angola), la prospettiva di Wanda si costruisce mantenendo questo aspetto traumatico ma criticando al contempo l'attitudine razzista di alcuni familiari.

l'opportunità di trasferirsi in Australia perché riteneva che quel conflitto “não lhe iria calhar” e non avrebbe cambiato le loro vite. La guerra, credeva, “era uma coisa dos pretos”.

Tanto que ele deixou ficar até ao último. Ele achava que não era uma guerra dele. Possivelmente, ele tinha lá uma boa vida. Não sei se ele não se e identificar mas acho que a realidade às vezes nós queremos pensar “ah, em Angola andamos lá todos a dançar, a comer pirão e não sei quê” mas não parece, pelos relatos que eu oiço…

“Nem branco, nem preto", il padre — e i membri della famiglia paterna —, “eram pessoas muito racistas". La bisnonna era “cafuza”, “uma mistura de preto com mulato", mentre il nonno paterno di Wanda era bianco. I nonni materni erano una nera angolana e un portoghese bianco, scomparso e mai conosciuto. Nonostante Wanda e i suoi fratelli abbiano ereditato “assim, esta mistura”, i familiari da parte di padre erano convinti fosse più appropriato e conveniente prediligere le unioni con individui dalla pelle bianca.

Casaram todos com pessoas mais claras porque eles diziam que aquilo era “para não atrasar a raça”. É um pensamento muito antigo, do tempo da escravidão, quanto mais claro tu és, mais facilidade tem de entrar na casa do senhor, pronto, é um pensamento muito muito antigo, não é? (...) o que acontece em Angola e em muitos países d’África é quão mais claro to és, maior é o estatuto que tu tens ou julgas que tens perante os outros.

Nel 1976 la situazione era diventata più pericolosa e la famiglia fu costretta a lasciare l'Angola. Un giorno, quando aveva soltanto sette mesi, partirono in nave, non sapendo esattamente dove li avrebbe portati. Come molti altri, anche i genitori nutrivano la speranza che dopo la guerra sarebbero potuti tornare alla loro vita stabile. Sbarcarono in Portogallo a gennaio. Il primo posto dove trovarono alloggio fu a Paço D’Arcos dove, per ironia della sorte, la casa che gli venne affidata si trovava in "Rua de Angola”. Vissero poi ad Elvas, presso l'hotel Dom Luis, per poi trasferirsi nella zona di Cascais. Sono passati per Quinta do Jiribite e, infine, quando lei aveva circa dieci anni, ad Almada, dall'altra parte del fiume. La sua famiglia ha condotto una vita “muito fechada” forse, pensa, per il tipo di esperienza vissuta, di sradicamento improvviso. Il padre, una figura che ricorda essere piuttosto rigida e severa, non amava che i figli attraversassero da soli il Tejo per recarsi a Lisbona, né che i loro amici frequentassero la casa.

Não ia em lado nenhum sem nós. Ele podia ‘tar uma hora à espera que a nossa mãe nos vestisse mas andávamos sempre ali todos como se fossem uma…andávamos sempre juntos. Tenho a noção de que nos protegeram muito, tenho a noção que a minha mãe nos protegeu demais, que houve sempre ali muita proteção. Achei que podíamos ter tido mais contactos com a realidade porque nos protegeram de tal forma… pelo menos senti que a minha mãe fez muito isso, acho que era pra não sofrermos, ela já tinha sofrido e não queria que nós sofrêssemos e durante muito tempo eu acho que eles foram mais fechados.

La resistenza del padre alla nuova realtà si esprimeva nel pregiudizio legato al colore della pelle delle persone, una vecchia abitudine, "uma coisa que veio de Angola", dove ai *criados* che lavoravano per la famiglia era vietato l'utilizzo della porta principale per entrare in casa.

Lembro-me ter uma amiga e o meu pai dizer assim: "O que é que essa preta veio aqui fazer?" (...) comecei a perceber que ele é racista quando nós começámos a aprender pela nossa cabeça e entender o que é que significam as palavras. Há uma altura em que nós somos crianças e não entendemos o peso das palavras mas tu começas a crescer e começas a perceber que algumas palavras não se devem usar.

Col tempo ha imparato che il colore della pelle non è solo una qualità ma anche una "mercadoria", un terreno mobile su cui si disputa il potere. Sul posto di lavoro, ad esempio, le è capitato di essere denigrata dai colleghi che l'hanno definita "preta" e di scoprire che anche per l'azienda il problema in realtà non sussisteva, perché le dicevano: "tu até não és tão preta!"

Para mim foi um grande marco.

Inizialmente, il fatto di aver perso tutto e la mancanza di risorse economiche ha reso piuttosto complicato l'adattamento dei genitori in Portogallo. A cambiare fu la percezione che avevano di sé dal momento che nonostante il padre fosse "claro", "vieram pó um sítio onde não eram brancos". Sua madre "estava habituada a ter outros que faziam e de repente tinha que ser ela a fazer".

Lembro-me de ouvir algumas vezes a minha mãe a dizer que os primeiros empregos era a chorar porque lá 'tavam habituados a terem empregados e depois chegaram aqui…pronto, de início foi difícil, penso, eles não ter…o ter estudos e depois não ter nada porque eles vieram sem nada.

Ricorda di recarsi presso l'*Apoio Cristã* per ricevere cibo e vestiti e di aver vissuto quei momenti come un'avventura divertente. La madre riusciva a trasformare la difficoltà legata alla situazione in un rito familiare privo di tristezza o senso di mortificazione.

Era quase como se fosse uma brincadeira, era um passeio em que nós íamos, íamos apanhar flores, a brincar, depois íamos, cozinhávamos as coisas. Mas pensando assim, friamente, se calhar, pra a minha mãe isto não devia ser uma coisa muito…muito boa. Mas pra nós era uma coisa…porque eu lembro-me que íamos apanhar flores.

Il ricordo della creatività della madre le fa tornare in mente il protagonista di un film, quel padre interpretato da Roberto Benigni che tenta di proteggere l'innocenza del figlio dopo la loro deportazione ad Auschwitz. Anche nel suo caso, la fantasia ha funzionato come scudo, uno strumento di sopravvivenza.

É quase como…há um filme que é "A vida é bela", às vezes parece muito porque eu não me lembro de ter a noção de fome, de…não me lembro de não ter comida à mesa, a minha mãe sempre foi creativa à mesa. Não se percebia muito. Se passámos, foi uma coisa que eles conseguiram encobrir. Mas acho que foi difícil, houve um altura em que eles passaram mal, acho que havia mais um desespero "como vamos fazer, como nos vamos sustentar…". Mas eu tenho a noção que…eu às vezes falo disso com pessoas amigas…que a minha mãe muitas vezes embelezou tudo pra nós não percebermos.

Del trauma vissuto in Africa Wanda riconosce i segni che ancora turbano il presente familiare, fantasmi rievocati da una violenza raccontata, per esempio, dalle immagini del conflitto russo-ucraino trasmesse in televisione. Le notizie riportate dal telegiornale risvegliano nella madre una paura che sembra non riuscire a dimenticare.

Quando vejo esta coisa da Ucrânia…a minha mãe fica muito assustada, quando ouve as sirenes e já começa a guardar comida porque tem medo que aconteça alguma coisa. Ou seja, isto é tudo uma coisa que ela nunca esqueceu, e tu começas a pensar que aquilo…tu vês as notícias e pensas: "Fogo!"Foi o quê a minha mãe viveu, estas filas, estar escondidos, ter medo de morrer". A minha mãe conta que havia muitas alturas em que ela era nova, para ir à mercearia deixava-nos fechadas no corredor, entre os quartos e ia a comprar leite ou qualquer coisa, ia a correr a correr e voltava. Isto é uma coisa…tu tens duas filhas e não pode levá-las contigo a comprar leite porque podes morrer no caminho. Eu não faço ideia do que eles viveram lá né. A vida na altura não tinha valor, o branco matava o preto, o preto matava o branco…o preto matava o preto por inveja, por isso e por aquilo. A vida não tinha valor. Não valias nada. E as pessoas dizem "Ah, vocês vieram aqui porque não tinham dinheiro!", e eu digo: "não, viemos para não morrer! É diferença, sabe?"

Durante l'infanzia vissuta in Portogallo, la distanza tra il presente portoghese e il passato in Angola relegava quest'ultima ad una realtà quasi caricaturale che la associava ad un mondo naturale e retrogrado. Oggi l'Africa è uno spazio legato al passato familiare e ad una storia dolorosa.

Eu inicialmente, eu lembro-me de achar que em África — e durante muito tempo eu achava que em África só havia lianas e que eles andavam de lianas e viviam em cubatas porque era o que eu via na televisão. A minha mãe brincava muito com isso e contava às amigas e toda a gente se ria. Ou seja, aquilo era uma realidade muito distante. Angola foi pra mim sempre uma coisa muito distante.

Il passato coloniale, la guerra e la memoria dell'esperienza di fuga e abbandono vissuti dai genitori venivano edulcorate dal racconto domestico e non trovavano legittimazione durante le lezioni di storia. A scuola, "havia só os *Descobrimentos*" .

Lembro-me ter quatorze anos quando comecei a questionar nas aulas, eles diziam: "Ah descobrimos!" E eu "Descobrimos como, se sempre existiu? Vocês mataram!" Havia muita coisa

que não me fazia sentido porque tu não podes descobrir alguma coisa que já existe e já tá habitada. (...) nunca se falou de racismo, nunca se falou dos negros. Sempre se falou dos Descobrimentos, das armaduras, da canela, com as especiarias, e pra nós os Descobrimentos eram as especiarias, o que eles traziam, a troca disto e daquilo, o terem descoberto o Brasil por engano porque iam pra a Índia. Toda uma coisa assim que não admitia que íamos lá a matar pessoas. A violência não existiu e tu na escola não consegues perceber muito do que é que acontece.

La presenza della cultura africana in casa è sempre stata residuale. In Angola i genitori conducevano una vita "portuguesa", i loro costumi erano europei e in Portogallo si è mantenuta questa "continuidade".

Não acho que tenha herdado…por exemplo, há pessoas que ficaram com uma falta de cultura…um sentido de perda. Julgo que eu não tenha ficado com isso. Tenho a noção de que os meus pais poderiam não estar muito ligados com a cultura africana em si porque eles viviam nas colónias, viviam em cidades, eu sei que havia uma altura em que a minha mãe tinha uma avô e… falavam o imbundo ou quimbundo, uma coisa assim qualquer, e que teria mais contacto com esta parte "africana" mas todo o resto, os relatos que eu oiço, deles e das festas, dos bailes, do comprarem roupa, do fazerem roupa, penteados, não…

Le storie che i genitori le raccontavano sull'Angola si situavano fuori dal tempo, "antes de tudo", e in uno spazio "familiar fechado" e idillico. Il paesaggio africano meraviglioso, sempre carico di "muitas árvores de fruta", faceva da sfondo ai giorni di festa, prova di un benessere che non corrispondeva alla sua idea stereotipata sull'Africa come espressione di un mondo indomito, selvaggio.

As festividades dos baptizados, todos enfeitados…a minha mãe tem uma foto em que tá toda arraiada..aquilo…tu não consideras…não é o quê a gente pensa de África. Tu olhas para aquilo e não pensas que é uma coisa de África…jardins, com flores…

Una storia "muito bonita", perturbata, tuttavia, dalla guerra.

Mais para a frente, já me parecia uma coisa com muita discriminação, com muita falta de valor para a vida humana e tudo o quê eu ouvi, não é, não me criou ligação nenhuma com Angola. Ou seja, Angola em si é aquela parte da guerra, do não haver quase uma classe média, só uma classe muito baixa ou muito alta, ser uma desigualdade muito grande, a vida humana não ter valor, as pessoas matarem-se e continua a haver..ou seja, não existe valor, não existe. Isto fez com que eu não sentisse Angola como minha, ou seja, eu sei que nasci em Angola, sei que a minha família, grande parte é de Angola, mas eu não me sinto, não me sinto Angola.

La sua realtà è portoghese, non ha interesse per le sue radici angolane, ma riconosce in sé il dolore di una perdita, della storia familiare “truncada" in Africa.

Sinto Portugal. Esta é a minha realidade, não é… aquela…é a história que acabou com a minha família, que matou a minha avó, que matou o meu avô, que fez com que os meus pais perdessem casa, perdessem carro e fez com que a minha família perder tudo aquilo que tem e que ganharam durante gerações desapareceu, ou seja, o quê é que te adianta depois duma vida inteira, depois da geração do teu pai, do teu avô e do teu bisavô guardarem durante uma vida inteira e de repente, tu ficas sem nada? Não sei, tenho uma mágoa.

Come donna nera e di origine angolana trova ingiusto dover “justificar” la sua appartenenza al Portogallo, specialmente di fronte alle richieste di una burocrazia che sembra sottolineare la sua diversità. Nonostante la sua storia abbia avuto inizio in Angola e lei venga “de lá”, si identifica con la realtà portoghese. “Ser português”, infatti, non equivale a “ser branco”.

Não sinto que seja uma portuguesa diferente. Sinto-me uma portuguesa diferente quando estou a preencher alguma coisa e perguntam-me a minha naturalidade, aí acho que é desnecessário pois sou portuguesa: porque é que tenho que pôr a minha naturalidade? Ou querem saber onde eu nasci, porquê? (…) Porquê é que interessa a minha naturalidade? Ai sempre sinto-me um pouco sempre… “coiso”… quando estou a escrever…”sou angolana e já me vão excluir!” sem saber se sou branca ou preta. Muitas vezes penso isso.

Non condivide lo stesso approccio al passato familiare di suo fratello, già nato in Portogallo. Pur essendo stati educati nello stesso modo e benché abbiano ascoltato le stesse storie, Marco una prospettiva diversa, costruita sul risentimento nei confronti delle eredità del tempo coloniale, e sull’indignazione nei confronti dei “brancos colonizadores”.

É estremamente revoltado com os brancos. (…) Eu não, eu já acetei isso, aquilo está lá atrás. A mim o que me interessa é agora, que mudanças é que existiram. Tenho noção de que, sim, os brancos escravizaram muitos negros mas quem lutou por nós e nos deu a liberdade também foram brancos. (…) Nós temos que fazer uma história nova.

José[195]. "É um bocado complicado quando me perguntam: tu és de aonde?"

La storia della sua famiglia traccia una traiettoria tra il Congo, l'Angola e il Portogallo. I suoi antenati erano membri della famiglia reale espulsi dal Congo nel XIX secolo. Si diressero in Angola dove si stabilirono nella zona di confine con Kinshasa[196], nel nord. José è nato a Carmona, ora Uige, nel 1970, nella piantagione di caffè di famiglia. Il nonno materno era una figura importante per la comunità, ebbe dodici mogli e tanti figli che si occupavano della *fazenda*. Quando sua madre gli raccontava quelle storie, "ficava de boca aberta". Il nonno, uomo possente e calvo, era morto cieco. Tra i suoi figli, aveva scelto quelli che a suo giudizio avevano "mais cabeça" perché ricevessero un'istruzione. José porta il nome del fratello di sua madre, lo zio José, il professore che divenne tesoriere della famiglia. Il padre era presidente del Consiglio di Bissongo, un villaggio angolano, e aveva già tre mogli quando conobbe sua madre. Quando lei rimase incinta lavorava come lavandaia nella casa di un giovane portoghese, un bianco di Bragança, che poi sarebbe diventato il suo patrigno. Era un poliziotto e un militare. In Portogallo, già dopo la guerra, provava nostalgia per l'Angola e dei tempi in Africa. Raccontava che

andava no mato, a matar. Ele disse que matou tanta gente. Mas pronto, são coisas da guerra. Ou ele mata ou os gajos matam.

Un'altra storia che il patrigno ripeteva spesso era quella di un sergente particolarmente crudele che venne ucciso da un gruppo di neri. La storia del "Mata-Preto":

Por aquilo que eu ouvi falar, o meu pai é que conta. Ele era polícia militar e havia um senhor, chamavam-o o "Mata-Preto", era um sargento. Ele dava nas pessoas, levava-as à prisão, porradas naquilo. Fazia mesmo mal, às pessoas. Houve um dia que ele foi numa taberna, lá, numa cubata, café mas tipo cubata[197], chegou lá, 'tavam a beber, beberam. O gajo bebeu bebeu bebeu e depois tinha que ir ao quartel. Fizeram uma espera…os 'blacks', fizeram uma espera, apanharam o gajo, à katanada, cortaram aos bocados e meteram-no lá ao pé do quartel. Quando foi lá o vigilante, lá da tropa , quando viu até assustou-se, estava lá a cabeça do gajo, as pernas, tudo cortadinho. "Mataram o Mata-Preto", Estavam à espera dele, ele andava sempre a bater, a bater e a bater até que um dia…fizeram-lhe a folha[198].

---

[195] Intervista realizzata l'8 giugno 2022.

[196] La cronologia non è chiara. Durante l'intervista, nella memoria di José l'espulsione della famiglia dal Congo viene fatta risalire al momento dell'indipendenza del Congo dal Belgio, avvenuta nel 1960. Tuttavia, a domanda diretta, colloca l'evento un secolo prima, nell'Ottocento, quando il Congo era sotto il dominio di Leopoldo II. È probabile che l'elemento traumatico dell'espulsione, vissuta in prima persona dall'intervistato negli anni Settanta, ovvero quando ha abbandonato l'Angola, abbia creato una connessione con il percorso dei suoi avi, in realtà espulsi dal Congo perché esponenti della famiglia reale. Dal 1877, infatti, il Congo era territorio militarmente occupato dal Belgio. Dal 1885 al 1908, lo Stato Libero del Congo fu possedimento privato del re Leopoldo II. Dal 1908 alla data dell'indipendenza, avvenuta nel 1960, la denominazione passa ad essere quella di Congo Belga.

[197] In quimbundo, casa coperta di foglie; capanna.

[198] Espressione colloquiale che significa "tramare", "cospirare", "ordire un piano in segreto". (https://dicionario.priberam.org/fazer%20a%20folha%20a) consultato il 7/11/2022

Il nonno, nello scoprire che sua figlia "tinha arranjado um branco", rimase inizialmente "estupefacto" a tal punto che per proteggere José dall'invidia dei membri della comunità che lavoravano nella fazenda dalla "bruxaria" e dalle "macumbas", decise di marchiarlo, come già aveva fatto con gli altri figli e nipoti. Porta ancora le cicatrici sul petto. Nonostante una certa reticenza iniziale nei confronti di quel bianco, il patrigno divenne un punto di riferimento importante per il nonno. Non era um "Zé ninguém" ma un "mindele[199]" con uno statuto sociale alto.

O meu avô ao princípio…coiso. Mas depois, quando soube que ele era militar….os interesses, 'tas a perceber? Disse, tudo bem. Havia os interesses. O meu avô não era parvo, ele era muito inteligente. Ele tinha três carrinhas pra meter o café e havia sempre emboscadas e tivesse lá a polícia a fazer o controlo…ao princípio não queria…se fosse um gajo normal…ah não. Quando o velho, por exemplo, precisava de ir buscar a carrinha com café ia até Luanda, aquilo é tipo daqui a Setúbal, tinha que ter escolta, 'tas a perceber? (…) Havia assaltos. Roubavam aquilo e depois o velho tinha que andar "tatatata!", aos tiros, e já tinha o gênero para o proteger. (…) O "mindele" que ajudava a no trajecto até Luanda pra vender o café.

Ma c'erano anche ostilità, le persone erano sospettose. Per alcuni anni José, sua madre e il patrigno hanno vissuto a Nova Caipemba. La madre si era unita al gruppo dell' FNLA, ma quando le guerra si era fatta più pericolosa, i tre si trasferirono in Congo, quasi un "voltar para atrás". Il padre era perseguitato perché bianco, la madre era accusata di accompagnarlo. Ricorda di avere cinque anni e di stare seduto in una caffetteria mentre la famiglia organizzava il viaggio. Gli avevano detto di aspettare lì mentre compravano ciò di cui avevano bisogno per andar via. Quando vide entrare nel negozio alcuni soldati — non sa dire di quale fazione — era corso a nascondersi in bagno.

Eu só vi a farda, chegaram logo no café, tiraram cervejas, tudo. E eu fiquei ali, deprimido. Essas coisas são coisas que eu…'tão cá dentro. E eu fojo. Depois alguém abre a casa de banho e eu 'tive….já fui. A minha mãe, mijei nas calças. 'Tava tudo…cinco aninhos. São coisas que…o meu pai levou porrada lá no café…'tavam a dizer assim: "então mãe…negra e pai branco? Mãe preta e sai um preto?" Ehi! Porrada naquilo! Depois a minha mãe a dizer assim…o meu pai em baixo e o preto em cima. Eu fui pra cima do preto. Tinha cinco anos! (…) São coisas que a gente ri-se à noite. São coisas que 'tão aqui.

Riuscirono a raggiungere il confine, ma vennero fermati ad un posto di blocco da un gruppo di uomini armati che parlavano kikongo. Chiesero alla madre chi fosse quel bianco. Alla fine li lasciarono passare ma pretesero che il portoghese attraversasse la frontiera a piedi nudi e gli portarono via le scarpe. A quel gesto, fatto più con il preciso intento di umiliare un bianco, si deve la perdita di una piccola quantità di diamanti che il patrigno aveva nascosto conficcandoli nelle suole delle scarpe.

---

[199] "uomo bianco" in kikongo, lingua bantu parlata in Angola e in Congo.

Os outros, como se diz, só pra gozar com o branco — que era o meu pai —, "anda cá os sapatos" e nem sabia, ele! Ahi, e o velho até chorava…chorava… eu já sei, ele antes de falecer, ainda contava essa história. E mais, se o meu pai não desse os sapatos, matavam-no. E ai o velho, quando passámos a fronteira, para lá, para Kinshasa, eh pá, o velho chorava. Lá na fronteira para Kinshasa os gajos nos tiraram tudo. A única coisa que eu trouxe foi uma panela pra cozinhar. Acho que já não tenho lá em casa. Viemos só com a roupa do corpo e o meu pai, descalço. Só por ele ser branco, vai andar descalço. Mas a minha mãe disse, é melhore vires descalço do que vires morto…

È stata la guerra a obbligarli ad abbandonare quella che in Angola, secondo i racconti, era "uma vida boa".

Se não houvesse guerra, toda a gente sentia-se bem, por aquilo que me contavam, toda a gente, "ah, 'tava tão bem".

Sua madre, membro dell'FNLA, gli disse che gli africani erano costretti a subire gli abusi dei portoghesi, ma che quando le violenze divennero insopportabili "o povo, juntou-se e foram pra cima deles".

Aquilo começou, a minha mãe contou, os portugueses quando foram pra lá abusavam dos escravos. Chegavam ali, "os pretos pra aqui, os pretos pra ali" e não sei quê. Abusavam. Abusavam com as pessoas. Até que chegou um dia.. quando…em '61 começou a guerra…é por isso que a nossa bandeira tem uma catana.

Stabilire le responsabilità è difficile. Nonostante pensi che "nem todos os portugueses sejam maus", esistono "cumplicidades".

É como a gente diz: "um rouba e outro fica à porta". É culpado! Ele 'tá a ver! Pode chegar no tribunal e dizer assim "eu não roubei", mas o quê é que 'tava lá a fazer?

Ma chi non riesce a collocare secondo il colore della pelle, chi non è interamente bianco o nero, diventa oggetto di diffidenza. In generale, "há pessoas boas e há pessoas más" ma per José il principale sospettato è il *mulato* che, per via della sua biografia, può sempre scegliere di schierarsi con l'una o l'altra fazione, con il bianco o con il nero a seconda dell'opportunità. "Ele...'tá sempre safo!" o, problematicamente, sempre colpevole.

Porquê é que aparece muito o mulato lá em Angola? Os capatazes[200] *a fazer mal as mulheres, então saiu o mulato. Quando tá no lado do branco, ah! "A minha mãe ou o meu pai é branco", se é o*

[200] "capataz" è un individuo incaricato, con delega da parte di un capo. In questo caso, si intende un funzionario coloniale.

lado do preto, "a minha mãe é o preto" 'Tas a ver? O mulato está no lado do preto, está no lado do branco…O mulato é falso. Tem dois…duas caras[201].

La sua esperienza di uomo nero, africano nato in Angola, "refugiado" in Congo e poi in Portogallo, non è stata facile ma un lungo processo di adattamento. Lui e sua madre hanno atteso a lungo prima di avere accesso alla nazionalità portoghese, ottenuta poco prima che lei morisse. Una volta in Portogallo, la madre ebbe dei figli dal patrigno. José ricorda di aver assunto consapevolezza di una differenza che lo separava dai fratelli, di uno scarto che si allargava negli anni.

Eles são portugueses. E eu, estrangeiro. A minha mãe, 'tava a tratar dos documentos para ser portuguesa. Quando ela ganhar a nacionalidade, faleceu. Eu tenho o nome do meu pai, o biológico, mas do branco…não me deu. Não me deu, ele não me deu o nome. O padrasto não me deu o nome. (…) Eu sou de cá.

Riesce a capire i parenti angolani quando gli parlano in kikongo, la lingua materna di sua madre, ma non ha mai imparato a parlarla perché il patrigno gli proibì di apprenderla dopo che la famiglia si stabilì in Portogallo.

Ele não queria…os mais velhos, ele dizia assim: "eles podem falar, tu não".

I parenti della madre sono rimasti quasi tutti in Angola dove "passaram muito mal". Durante la guerra civile molti vennero uccisi e i terreni della *fazenda* espropriati dal nuovo governo. In Portogallo è cresciuto circondato da bianchi, persone a cui non somigliava: "estranhei um bocado". Prima che nascessero i suoi fratelli "portugueses", si sentiva più vicino al patrigno. Le cose sono cambiate con la loro nascita. Da un punto di vista emotivo la nuova distanza gli è costata "muito trabalho", perché pur non condividendo il sangue del patrigno, dal suo punto di vista, "era como se fosse".

Eh pá, era engraçado. Antes de vir o meu irmão, eu era…tipo o rei. Ele dava-me tudo. Eu era o príncipe desejado. O homem adorava-me. Mas depois quando veio o meu irmão, o Pedro, cá, já em Portugal, eh pá é como a gente diz "é o meu sangue". E eu nunca era o sangue dele. Eu não era o sangue dele. (…) comecei a ser…de lado.

---

[201] Uno degli aspetti più problematici ad emergere dalle interviste è una violenza discorsiva soprattutto nei riguardi di quei soggetti che è più difficile collocare nelle posizioni che compongono la dicotomia bianco-nero. La testimonianza di José conferma una certa ostilità nei confronti del "mulato", definito come "falso", inaffidabile, doppiogiochista. La stessa definizione viene data anche da Laura, il cui capo, un mulatto, è visto come un individuo che "quel ser mais branco dos brancos". Maddalena, donna mulatta, possiede anche lei una memoria di violenza subita, quando rievoca le scritte intimidatorie sui muri delle città in Angola, negli anni '70, in cui si ritraeva il mulatto sospeso tra cielo e mare, disegni accompagnati dalla scritta "o mulato não tem terra". Ciò rivela una certa difficoltà, per individui di ogni colore, di prescindere dalle strutture di pensiero imposte dal raziocinio coloniale. José, che si schiera con gli angolani impegnati nella lotta per l'indipendenza, per quegli africani "fartos", stufi delle prepotenze dei bianchi; guarda al contempo con diffidenza al mulatto perché "complice" del colonizzatore, riproponendo uno stereotipo coloniale che in realtà smentisce il mito lusotropicale di una società coloniale portoghese armoniosa perché nata dalla "miscigenação".

Sono arrivati in Portogallo nel 1976, era il 22 di aprile. Il giorno coincide con un altro evento importante, postumo, la data di compleanno di sua figlia. Benché all'epoca lo definissero "retornado", si è sempre sentito un "rifugiato".

Retornado é quem sai daqui, português, vai até lá e retorna. Refugiado é quem sai de lá, da guerra, e procura refugio[202]*. Nasceram lá e pedem refugio pra fugir, eu sou um refugiado. Eu, a minha mãe somos refugiados. O meu pai já não, é um retornado. Ele retornou. A diferença é só essa.*

Fino a prima della morte, sua madre gli diceva di non considerare il Portogallo come la sua casa e che desiderava tornare in Angola.

Aquela ansiedade de querer voltar, ela disse "Aqui não é a minha terra. A minha terra é Angola"

In Portogallo la famiglia visse in diversi posti, tutti nella periferia di Lisbona. A scuola non era sempre facile. Ricorda un'insegnante che, oltre a manifestare un pregiudizio nei confronti dei neri, era abituata ad usare la *palmatória*[203] per punire gli studenti. C'era anche chi lo chiamava *retornado*, ma anche "barrote queimado", "macaco" e "preto da Guiné[204]".

Não gostavam que a gente tinha a casa e não gostavam dos pretos. Chamavam-nos "barrote queimado[205]*"; chamavam-nos "macacos"; chamavam-nos…vários nomes e a gente engolia. Tivemos que engolir essas palavras. A gente só tinha que engolir, pois eram mais velhos do que nós. Um gajo não era respeitado, pronto, um gajo baixava a cabeça.*

Con il tempo ha cercato una nuova inscrizione, benché doppia, tra l'Angola, origine distante della sua "naturalidade" e il Portogallo, spazio in cui costruire un sentimento di appartenenza, nonostante le ostilità e le ambivalenze.

Como é que hei de dizer…É um bocado complicado quando perguntam: "tu és de aonde?". Nasci em Angola mas sou mais português do que angolano. Sou mais português do que angolano. Vim de lá de pequeno, como tive pouca visão de lá, pouca visão de lá, mais aqui, conheço mais Portugal de muitos portugueses. Aquilo que eu digo quando falo com colegas: "Portugal…eu conheço é aqui, mas Angola, não conheço. Há muitos portugueses que conhecem Angola melhor do que eu!"

---

[202] Le ragioni dietro la fuga, quelle sono complessità che fanno la differenza perché alludono ad un conflitto in cui le posizioni occupate dai soggetti sono multiple. José si definisce "mais português do que angolano" ma al contempo un "refugiado", perché nato in Angola.

[203] strumento di legno, generalmente di forma rettangolare, noto per essere utilizzato dai portoghesi per percuotere gli schiavi in Brasile e in Africa.

[204] Espressione con cui ci si riferiva in passato agli schiavi neri.

[205] letteralmente "pezzo di legno bruciato".

Eu só tenho uma imagem. Mas, eu digo, sou angolano. Isso ninguém me tira. Eu só de lá. Eu mostro o BI[206] *e sou de lá, de Angola.*

Trova ingiusto che la società portoghese non abbia riconosciuto la nazionalità ai migranti africani in arrivo in Portogallo a seguito della decolonizzazione. Quando ha ottenuto la nazionalità portoghese, molti anni dopo il suo viaggio, si è recato in Belgio, dove è nato il suo primo figlio, per riconoscerlo. Gli ha dato il suo nome, lo ha chiamato José.

Tem miúdos, são da minha cor, nasceram cá, com quem querem fazer problemas: "Vai pra a tua terra!"

La peggiore espressione della discriminazione, a suo vedere, va oltre il fenotipo. I portoghesi che migrano per cercare lavoro fuori dal Portogallo sono l'esempio di un conflitto basato su un fattore di tipo sociale che rinvia ad una lotta per il potere, per la posizione a cui si aspira ad occupare nella società. Tra le cause del razzismo non c'è soltanto il colore della pelle ma anche la condizione sociale gioca un ruolo importante.

Os portugueses são mais racistas com o próprio português! Não é com o preto, não é com o branco. É com o português. Basta só ver um que 'tá mais acima e ele arranja maneira de tirar o gajo pra vir pra baixo e ele ir pra cima! Pergunta a qualquer imigrante: qual é o pior racista? É o português com português[207]*. O migrante é racista. "O quê ele tá a fazer? Eu fazia melhor!" 'Tas a ver? A maldade dele…*

Custodisce molti ricordi e pochi oggetti risalenti agli anni in Africa, tutto si è perso nel passaggio della frontiera tra l'Angola e il Congo, quando la famiglia si era diretta verso Kinshasa. Tra le memorie che conserva ancora oggi, vi è quella di aver assistito, benché da lontano, al famoso incontro tra Muhammad Ali e George Foreman tenutosi a Kinshasa nell'ottobre del 1974.

Ci sono almeno due oggetti che ritiene importanti e che fanno parte del suo esiguo archivio domestico. La prima è una radio. In realtà, qualsiasi radio. Questo oggetto è associato ad un evento traumatico vissuto in Angola durante la guerra ma identifica anche un simbolo di sopravvivenza. Quando la famiglia viveva a Nova Caipemba, la notizia dell'imminente distruzione di quella zona giunse proprio per radio. Per questo attribuisce alla trasmissione radiofonica un valore fondamentale, un potere quasi salvifico. Nel quotidiano esorta spesso le sue figlie a servirsi della radio per prepararsi agli imprevisti della vita.

---

[206] Bilhete de Identidade, carta di identità.

[207] È il paradosso di un razzismo oltre il concetto di razza. Una discriminazione su base economica e sociale, che segue la logica dell'ottenimento di uno status conteso tra poveri. Nella percezione dell'intervistato, la competizione tra poveri diventa sinonimo di discriminazione su base razziale. Interessante notare il fatto che, durante l'intervista, tale dinamica competitiva sia attribuita ad uno spazio di opportunità situato al di fuori del Portogallo, dove i portoghesi prevaricano l'uno sull'altro per definire la propria superiorità.

O rádio 'tava a dizer: "Nova Caipemba vai ser destruída". Ai! O meu pai pega em mim, a minha mãe, a minha irmã vai com a minha mãe, mal saímos da casa, mal saímos da casa, e os tiroteios caíram, nós fugimos num buraco. A nossa casa foi embora. Tenho esta noção, e depois fomos bombardeados pelo MPLA, a nossa casa foi-se e a minha mãe assim: "É melhor nós sairmos daqui, do buraco, também vai cair". Saímos do buraco e caiu o buraco, 'tas a ver a cena?! Foi tudo "tututututututu!". Mas foi o rádio, se não for o rádio…mal nós saímos e aquilo foi logo a cair. (…) é por isso que eu tenho o rádio sempre aberto.

Gli album dell'artista angolano Alberto Teta Lando o "Teta Lando" rappresentano oggetti importanti di cui gli piace ascoltare alcuni pezzi di tanto in tanto. Teta Lando, musicista e poeta africano, è stato un esponente della musica popolare e d'intervento angolana. Ancora oggi è ben noto per i suoi testi di propaganda anti-colonialista. Oltre ad essere un attivista e un artista, era anche suo zio.

Quando cantava, falava, as músicas…a gente, como se diz, não podíamos falar assim direito. Então, cantava. Na altura tinha PIDE, e o meu tio…a PIDE andava atrás dele. Ele, mais o Bonga, eles são, eram, grandes amigos. Falavam…hem….mal de Portugal mas na música[208].

"Irmão, ama o teu irmão", uno dei titoli che compongono l'album *Indipendência* (1975), è un'esortazione rivolta al popolo angolano affinché la sua identità nazionale possa costruirsi aldilà del colore, delle differenze, dei pregiudizi e contro la politica coloniale portoghese:

Angolano ama o teu irmão/ Camarada a palavra de ordem é união/ Pois com o povo de Angola unido/ A independência chegará/ Pois com o povo de Angola unido/ O colonialismo não resistirá/ Angolano, ama o teu irmão /não veja pela cor que ele tem.

[208] Alberto Teta Lando è stato un poeta e un compositore angolano, originario di Mbanza Congo, provincia angolana dello Zaire, noto per la sua attività artistica e per la propaganda anti-coloniale. Negli anni settanta visse in esilio in Germania per sfuggire alla polizia portoghese. (https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/simbolismo-inequivoco-da-premiacao-de-alberto-teta-lando/) (ultima consultazione 7/11/2022)

Paula[209]. "Nunca tinha visto um negro[210]!"

A Gebelim, nel nord del Portogallo, la sua famiglia lavorava i campi. Coltivava principalmente segale, un po' di grano, ma lei non aveva mai provato la *broa*[211] prima di andare a Lisbona. Quando era arrivata in Africa aveva diciotto anni ed era il 1961. Fu lì che, per la prima volta, vide un uomo con la pelle nera. Il viaggio era stato lungo, quasi quindici giorni. Aveva preso l'autobus da Bragança fino a Lisbona insieme ad una cugina. Le due si erano poi imbarcate su una nave per Madeira, da lì avevano proseguito per Las Palmas e, infine, per Luanda.

A primiera impressão quando cheguei lá…eu não sou racista mas…nunca tinha visto um negro. Nunca na minha vida. Nem em fotografias, nem nada. Quando chegámos lá, aquele cais…era tudo negros! Todos. E a outra: "vamos sair", mas eu olhava pra aquilo mas tanto, tanto, tanto — com medo de sair. Por fim lá saímos, a minha irmã 'tava lá e o meu cunhado, vieram-nos buscar. Fomos pra casa. Nos transportes, no machimbombo…porque ninguém me disse!…Disseram-me assim: "Eles não sujam, esta é carne como a tua" , não sei quê, não sei que mais. Ninguém me disse…tal era a inocência! (…) Até que me disseram assim: "podes ficar à vontade porque aquilo não te suja!" Até tenho vergonha disso. Mas foi a situação. Eu nunca vi um mestiço! Na minha terra… e depois estavam….estavam sem camisa[212]. Com a parte do tronco nu. Hora, todos eles…pareciam carvão, não é? Foi um choque muito grande para mim. Muito, muito, muito grande.

Lavorava come impiegata nei servizi idraulici, il sui capo era un *mulato* molto severo. Sostiene che quell'eccesso di autorità fosse un modo per equipararsi ai bianchi. Sul posto di lavoro i dipendenti dovevano chiedere il permesso per qualsiasi cosa, anche per parlarsi o semplicemente assentarsi per recarsi in bagno.

Aquele senhor era…é daqueles que são negros mas querem ser brancos, na altura. Quando viram o bicho[213], queriam ser mais negros dos negros que não conseguiram. E disse, "e você, hoje, tem a mania que é mais branco do que nós". Eu disse na cara dele: "você tem a mania que é mais branco

---

[209] Intervista realizzata il 5 luglio 2022 nella città di Almada

[210] A differenza di quanto avviene nella lingua inglese, dove la parola "nigger" risulta offensiva, "negro" in portoghese, non possiede una connotazione negativa. Questa è invece riconosciuta al termine "preto" , (letteralmente "nero" dunque sinonimo di "negro") quando usato da persone bianche con riferimento a persone dalla pelle più scura. Tuttavia, alcuni individui con ascendenza africana rivendicano il termine "preto" come palavra appropriata. Nel portoghese brasiliano, "preto" è utilizzato anche come sinonimo di "difficile" e "complicato". Per un approfondimento sui termini "negro", "preto" e "mulato" nella lingua portoghese si veda: Cardeira, Esperança. "Preto and negro, pardo, mestiço and mulato". In *Colour And Colour Naming: Crosslinguistic Approaches.*, 71-87. Portugal: CLUL- UAveiro, 2016.

[211] pane preparato utilizzando farina di mais

[212] È nota la percezione dei soldati portoghesi una volta arrivati in Africa rispetto alla percezione dei corpi nudi delle donne nere (si veda, per esempio, Maria José Lobo Antunes, *Regressos Quase perfeitos*, 2016). Meno esplorata è la prospettiva dello sguardo femminile, in particolare, quello delle portoghesi che approdano in una terra molto meno rigida in fatto di costumi rispetto al Portogallo.

[213] Espressione colloquiale usata in Brasile che significa "infuriarsi". (https://dicionario.priberam.org/virar%20bicho) consultato l'8/11/2022

do que nós e quer ser mais pretos dos pretos: nem consegue ser um, nem o outro". Ele, no tempo dos brancos era dos brancos, filho de branco e aquela coisa toda. E o pai dele era até um daqueles que tinha muita coisa, lá.

La moglie del signor Abreu, il capo, era anche lei *mestiça* ma, sottolinea, avrebbe potuto sposare anche una bianca se solo avesse voluto: "podia ter tido uma branca, não é?"

Porque ele até não era "dos escuros"(...) Porque há aquele mestiço que é muito escuro e aquele mestiço que é mais pá o "cabrito' — cabrito é já o pai branco e a mãe mulata.

Inizialmente la guerra coloniale non sembrò turbare la vita quotidiana dal momento che gli scontri avvenivano sopratutto nel nord. Tuttavia, a mano a mano che i gruppi armati si avvicinavano a Luanda e le attività di guerriglia presero ad intensificarsi, ritenne più sicuro smettere di utilizzare i mezzi pubblici. Un giorno, dei proiettili colpirono le finestre di casa sua mentre i figli si trovavano dentro. L'insicurezza portò lei e la sua famiglia a trasferirsi più volte fino a stabilirsi in una casa vicino l'aeroporto, rimanendo sempre pronti a spostarsi.

Nunca sabias quando uma bala vinha ter contigo. Era uma insegurança. Uma insegurança.

Il *Movimento Popular para Libertação de Angola* (MPLA) aveva iniziato a sequestrare i suoi colleghi per interrogarli con cadenza quasi settimanale. Un giorno venne il suo turno: un giovane mulatto, che lei conosceva in quanto spasimante di una collega, la avvicinò sul posto di lavoro per portarla via, dicendole usando un certo garbo, che una macchina e alcuni uomini erano già fuori in attesa. Non riuscendo a dissuaderli chiese di poter tornare a casa quantomeno per poter preparare da mangiare ai figli. Avrebbe voluto avvertire i bambini, ma un "camarata" le disse che era in arresto e fu costretta a seguirli verso un rifugio isolato.

Quando chego…só eram brancos. Que estavam presos como eu. Eu não sabia que estava presa. E eu vejo aquelas pessoas todas. E ai é que me caiu a ficha: "Tá presa e não pode sair". Olha, e as lágrimas começaram. Começaram a correr e eu pensei, "Meu deus, tou presa mas porquê?!". E eu chorei, chorei, chorei, eu andava assim. Tive que subir para lá primeiro, andava naquele corredor mas as lágrimas estavam sempre a correr. E ele dizia assim: "não vale a pena chorar. Logo que ele chega, tu vais ser a primeira. Quando eu vejo ele chegar, eu digo logo que tu vais ser a primeira." E assim foi. Chega lá o gajo a interromper…a interrogar. Até 'tou a gaguejar. Começa-me a interrogar:

— "Então camarata! Onde é que está o seu marido?!". Foi a primeira. E eu…nada. Fiquei em silêncio. Nisto, outro berro:

— "Já procurei, camarata, onde é que está o seu marido?". E eu nada, continuei a deixar correr.

— Pare de chorar e responda!". Era um homem, e o que me chateou mais, que eu fiquei mais revoltada no meio daquilo tudo… que era um branco!

Suo marito era morto qualche tempo prima a causa di una malattia. La lasciarono andare ma venne sequestrata una seconda volta qualche settimana più tardi. In quell'occasione riuscì a convincerli a portarla a casa prima dell'interrogatorio ed ebbe così modo di affidare un messaggio scritto e al figlio maggiore affinché lo consegnasse al vicino di casa.

Eu fiz um bilhete, disse, "se o vizinho aparecer aqui tu entregas este bilhete, mas não podes dizer a ninguém. Fica aqui debaixo e diz que o MPLA me levou, eu não sei pra onde vou".

La portarono in un posto che chiamavano "Congo", un campo aperto, vicino la boscaglia, attraversato da un fiume e circondato da alberi. Ricorda che il secondo interrogatorio con il "camarada branco" era iniziato alle due del mattino. Le chiesero della sua macchina e, siccome non rispondeva, la misero in una stanza piccolissima dove rimase per tre giorni, rifiutandosi di mangiare e decisa a non parlare. Durante il sequestro i guerriglieri la minacciavano indirizzandole gesti violenti (ad esempio passandosi il dito sul collo da parte a parte) e alludendo al sequestro dei figli. Alla fine, le minacce non ebbero seguito e, il terzo giorno, la lasciarono andare.

Non sa dire perché sia scoppiata la guerra coloniale ma crede che possa avere qualcosa a che vedere con i russi, i cubani, gli americani e con altri paesi interessati alle risorse di cui l'Angola è ricca, ancor più che il Mozambico. Ritiene che in Mozambico la società fosse effettivamente razzista, contrariamente all'Angola dove le relazioni tra i vari gruppi etnici erano "muito boas".

A pessoa dava-se com todos, não havia racismo.

Non solo non tutti i bianchi erano privilegiati ma lo stipendio guadagnato era uguale per tutti, indipendentemente dal colore della pelle. Tutti "aos mini-mercados podiam ir comprar aquilo que a gente comprava[214]"

Eu não ganhava mais do que os outros por eles ser de cor. Era um convívio, não havia fardas, não havia tiros, não havia essas porcarias todas, podíamos nos misturar. (…) Os russos e os cubanos roubaram tudo: as máquinas, foi tudo, aquilo fizeram lá uma limpeza. Era o ouro. Era tudo o quê havia porque Angola, acho que é mais rica do que Moçambique. Tem muitos diamantes. O petróleo. Era muito rica. E ainda é, só que não sabem governar. Olha, eu vi alguns, mais civilizados, negros. E por acaso a mãe do meu vizinho — que era uma velhinha —, magrinha, o filho era também assim pequenino, trabalhava no hospital, ela disse, ela disse pra mim "menina, quando vocês forem embora, isso vai ser uma miséria, o preto não sabe, não sabe trabalhar se não houver quem lhe

[214] "A gente" traduce un "noi" che in questo caso corrisponde ai bianchi. In questo passaggio, classe sociale, statuto economico e razzismo si sovrappongono, si confondono. Il potere d'acquisto diventa prova dell'assenza di discriminazione.

mande". Não é nós que queríamos rebaixá-los! Não é querer rebaixá-los! Ele é que não quer trabalhar mesmo! Mas se tiver ali uma pessoa a mandá-lo, ele trabalha. E trabalha bem. Aquelas fazendas, grandes que havia, havia muita fazenda lá…

In Angola i bianchi si rivolgevano ai neri usando la parola "preto". Espressioni frequenti erano: "anda cá meu pretinho!" o "oh menino, oh menino[215]!", "sem maldade". Ritiene que "eles não se chateavam[216]". Dal suo punto di vista, infatti, i portoghesi non erano razzisti. Al contrario: "o pior racista é o mulato" perché "tem a mania que já é branco":

O mestiço, também é racista com os pretos (…). Ele não se inquadra, nada, se é branco ou se é preto…

I neri africani covavano una certa invidia, un "ciúme" e talvolta lo si poteva riconoscere, insieme anche ad una certa "raiva". Lei se ne accorgeva soprattuto nei luoghi pubblici come sui mezzi di trasporto.

Às vezes levava uma escova no machimbombo[217] — como a gente chamava — eu penteava o cabelo. Eu via…aquela…aquela raiva! Eu metia o pente nos cabelos e o cabelo…escorregadio, não é? Eu acho que mais raiva não é da cor, é do cabelo. Para mim foi sempre esta.

Nel 1975, quando la situazione si era aggravata e già "não se conseguia comprar pão" si decise a tornare in Portogallo. A Lisboa la chiamavano "retornada":

Há pessoas que se chateavam, eu não me chateava. Eu deixava. Por exemplo, ia no eléctrico ou ia no autocarro e "estes retornados! Vieram a roubar o trabalho!", e não sei que mais, não sei que mais, não sei que mais…eu…deixava falar. Quando ouvia, mandava a minha boca: eu também sou retornada! E qual é o problema? (…) Porque vocês não foram para o emprego? Vocês não foram, a gente tem que trabalhar. E lá não diziam que era português? Então, a gente também é português!

Nella città si imbatteva nei *retornados* riuniti per discutere dei loro problemi e per parlare della situazione in Africa. Coloro che venivano dall'Angola si concentravano nella zona del Rossio, mentre il luogo di ritrovo dei portoghesi del Mozambico era generalmente Praça da Figueira. L'*Ultramar* era come disseminato per la città, perso. Una volta un amico le ha detto che nel momento in cui è arrivato all'aeroporto di Portela, se avesse avuto occasione, avrebbe immediatamente preso un altro aereo per tornare indietro. Ma lei non avverte quella stessa *saudade*

---

[215] Indica un "bambino" o un "adolescente". In un rapporto di confidenza, l'utilizzo del termine suggerisce intimità ma, in determinati casi, la confidenza può essere il pretesto per impiegarlo nei confronti di un altro individuo al fine di sottolineare la propria posizione di superiorità, traducendo un atteggiamento paternalista.

[216] "chatear-se" significa infastidirsi.

[217] machimbombo, termine utilizzato in Angola e Mozambico e che significa "autobus". Probabilmente dall'inglese "machine pump". (https://dicionario.priberam.org/machimbombo)

per l'Africa che molti *retornados* con cui parla ancora oggi provano, specie chi è nato nelle ex-colonie. Ha una visione diversa costruita sulla consapevolezza che quella realtà ormai non esiste più:

Eu tenho saudade mas por aquilo que eu oiço não é nada daquilo que era. Aquilo…há prédios que ficaram com buracos. Mais miseria, não podes andar sozinha… por isso, quem é que tens interesse em ir lá? Não tens interesse nenhum. As coisas que havia boas deitaram todas abaixo. Por isso, o quê que é a gente vai lá fazer? Depois ainda foi pior, depois de a gente ir embora eles destruíram, os próprios.

Conserva memorie positive, come dei pomeriggi in cui usciva di nascosto dall'ufficio per andare a vedere i film che proiettavano durante le "matinée". Guardando una fotografia scattata fuori dall'edificio in cui lavorava riesce ancora ad orientarsi e a ripercorrere la strada che conduceva al cinema.

Dizias que ias tratar dum assunto, saias e descias depois à avenida, aqui era a judiciária, ali era aquela parte que estava a judiciária e aqui, que ficava mesmo aqui nas costas, nas minhas costas, era o cinema.

Ricorda le lunghe passeggiate, delle feste in cui si ballava il samba. Ma ci sono storie sull'Angola che non ha mai raccontato, né ai figli né ai nipoti.

Nunca partilhei com ninguém (…) porque, às vezes, se eu fosse aprofundar tudo… tinha muita história aí.

Fotografia n.6
Paula fuori dall'edificio in cui
lavorava a Luanda nel 1969.
Archivio privato.

Tiago[218]. “Então, o que é que sou eu? — Disse: ‘luso-africano’ , e soou-me tão bonito”.

È nato a Lisbona nel 1989. Le vite dei suoi genitori, capoverdiani, tracciano percorsi diversi. Mentre quella del padre disegnava un “vai e vem” tra il Portogallo e Capo Verde, la madre era arrivata nella “metropole” all'età di quattordici anni per studiare durante gli anni dell’ *Estado Novo*. Gli aveva raccontato di essersi sentita “um bocadinho deslocada”, fuori posto, ma che era riuscita ad “encaixar-se” e trovare un senso per quella nuova realtà. A scuola era l'unica ragazza nera. Un giorno avevano proiettato in classe un reportage sulla guerra in corso nell’*Ultramar*. La propaganda portoghese mirava ad instillare un sentimento di orgoglio negli studenti, mostrando loro in che modo i combattenti stavano respingendo i “terroristas” in Africa. Sua madre gli ha raccontato di quelle immagini di corpi che venivano mutilati, bruciati, tagliati, bagnati con il petrolio e consumati dal fuoco. Quelle immagini le suscitavano una senso di schizofrenia e raccontavano una storia che andava dal "comicamente absurdo" al "ferventemente assustador".

Via aquelas coisas e lhe fazia confusão, ela desde pequenina já lhe fazia confusão!

Il conflitto che ritratto da quella selezione di fotogrammi nascondeva ciò che lei conosceva sotto un nome diverso, come una “guerra de auto-determinação para a independência” e non rappresentavano “imagens de orgulho” per il Portogallo come invece parevano suggerire: “olha, como é que ‘tamos a fazer as coisas bem lá!”.

Capo Verde, una realtà insulare, non è stato teatro di guerra come i territori di Angola, Mozambico o Guinea. Ciascuna colonia costituisce infatti un contesto specifico e a Capo Verde la guerra si combatteva in modo diverso. Tra i membri della sua famiglia, coinvolta nella lotta anti-coloniale, il padre si occupava di traduzione e dell’addestramento dei combattenti che provenivano dalla Guiné. Lo zio, fratello della madre, indossava l'uniforme dell'esercito portoghese ma svolgeva attività di spionaggio per conto del PAIGC, il *Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde*.

Quando pensa alla repressione coloniale, però, considera che le colonie non furono l'unica realtà a subire la dittatura dell'*Estado Novo*. L'esperienza perturbante vissuta dalla madre durante gli anni della formazione nella metropoli gli ricorda che il Portogallo, un paese in cui l'informazione era costantemente distorta dall’attività violenta della censura, fosse anche un territorio altrettanto oppresso pur non essendo un “teatro di guerra” come le colonie.

Logo aí de facto há essa proximidade.

La violenza ha diverse articolazioni, esiste una coesistenza di responsabilità, di complicità e di circostanze in cui la separazione tra “vittime” e “colpevoli” non è immediata ma problematica. Per via del suo lavoro di mediatore culturale è abituato a confrontarsi spesso con le situazioni di individui provenienti dalle ex-colonie portoghesi in Africa e dei loro discendenti. Gli capita anche

[218] Intervista realizzata il 2 giugno 2022.

di parlare con ex-combattenti che hanno combattuto in Africa e per i quali, nonostante siano trascorsi quasi cinquant'anni dalla fine della guerra coloniale, il passato continua ancora a rappresentare un peso ingombrante. Per molti di loro, "o trauma fica".

Conheço muita malta que de vez em quando faz um desabafo…"ele 'tava a andar ali…um amigo meu 'tava a frente, pisa uma mina, o que 'tava ao lado tal como ele, despedaçaram-se todos e eu tinha aqui um estilhaços na cabeça…"

La guerra è ciò che divide in fazioni ma il trauma costituisce un elemento comune. La storia familiare legata a Capo Verde e la realtà portoghese rappresentano per lui una dimensione di negoziazione e in cui esercitare la capacità di comprensione per creare spazio per la memoria di chi ha combattuto per l'indipendenza ma anche per l'esperienza di chi era schierato contro di essa.

Tende spesso l'orecchio per ascoltare gli sfoghi degli ex-combattenti portoghesi che frequentano la *Cretcheu*, la Associação Caboverdeana de Almada[219]. Le memorie traumatiche degli ex-militari lo inducono a porsi "na lógica da malta que foi lá como agressora". Nonostante si possa percepire un certo cambiamento rispetto al passato coloniale, un atteggiamento meno "defensivo" da parte dell'opinione pubblica in Portogallo, a suo avviso, queste storie di violenza non sono ancora abbastanza presenti nello spazio pubblico, non sono parte del senso comune delle persone. Questo favorisce una visione della realtà coloniale svuotata dei problemi. Sopravvive un'immagine positiva dei rapporti tra l'ex metropoli e le ex-colonie, basata non tanto "no que foi" ma "naquilo que podia ser", un'idealizzazione che celebra l'azione dei soldati ma ignora le loro sofferenze e la responsabilità collettiva dei portoghesi.

Uma coisa que me faz confusão dum país que se dá como orgulhoso e esconde a lógica do imperialista, do colonizador, e depois o silêncio que ainda agradece da malta que foi combatente.

La logica selettiva impedisce anche una discussione sulle contraddizioni che perturbano la visione stereotipata su chi sia il "colonizador" e il "colonizado" e smentiscono l'idea della loro identità omogenea:

Não é à toa que tu tens comandos… muitas operações de comandos com massacres que não eram só os brancos a fazer os massacres. O soldado português mais condecorado da história é negro. Foi um comando africano na altura da guerra colonial que participou em milhares de massacres. E que, mais uma vez, naquela tónica ridícula, surrealista, o ano passado foi condecorado cá em

[219] Nata con il nome di "Cretcheu Futebol Clube", venne fondata nel 1974, ad Almada, da un gruppo di immigrati capoverdiani arrivati in Portogallo prima e dopo l'indipendenza dell'antica colonia e che lavoravano nella Margem Sul del fiume Tejo. Attualmente, oltre ad essere uno spazio di aggregazione per la popolazione caboverdiana immigrata, a cui fornisce sostegno, è frequentata anche dagli ex-combattenti portoghesi e capoverdiani coinvolti nella guerra coloniale.

Portugal. E todos "Ah! E quem era[220]?" , "Ah, um soldado negro!", "E onde combateu?", "No teatro de guerra da Guiné!", e sob qual comando?", "Do Spinola! Ah….!" Vês? Como se consegue dar a volta? E não é só isso, tu tens até relatos e trabalhos. Por caso fui ter com um amigo meu, que 'tava a ver uma peça da RTP2, vários episódios sobre a guerra colonial em África, são bués[221] episódios. (…) Nestas imagens, nestes relatos tu vês…soldados negros.

Ci sono "hierarquias" dietro la narrazione "confortável" sulla società multiculturale e multirazziale offerta dal Luso-tropicalismo che il Portogallo ha adottato come sua "bandeira" durante gli anni del colonialismo. In realtà, è un modo per mantenere e nascondere un'altra realtà fatta di asimmetrie costruite sul colore della pelle e orientate dalla necessità (portoghese) di affermare la propria superiorità mantenendosi prossimo a chi in realtà sottomette: "esta coisa de ter o gosto de ter sempre alguém debaixo de nós, é uma coisa que se vê muito em Portugal".

Il razzismo è parte situazioni quotidiane più diverse. Emerge nel suo lavoro di supporto agli immigrati africani dalle ex-colonie che si interfacciano con il SEF[222], l'ente che regola la migrazione in Portogallo. L'atteggiamento del burocrate portoghese cambia in base al fenotipo e al paese di origine dell'utente. Seppure in modo indiretto, "sorrateiro", subdolo, il comportamento abituale riflette la tendenza ad agevolare chi è bianco e a ritardare i processi di legalizzazione e accesso alla cittadinanza e nazionalità per chi invece non lo è. Ad esempio, ciò si verifica quando vengono proposte soluzioni più complicate rispetto al reale problema da risolvere.

Um gajo branco que parece alemão chega a um serviço qualquer vem tratado duma maneira, depois eles descobrem que é brasileiro e começam a tratá-lo de outra maneira…e quando vêm o passaporte da Finlândia…oooh[223]!

Nonostante i legami fraterni che il Portogallo sostiene di mantenere con i paesi che ha colonizzato in passato, c'è ancora oggi una differenza tra chi viene considerato "português" e il "tuga". Per i "tugas", i figli di migranti nati nelle ex-colonie, nati in Portogallo, l'accesso alla nazionalità

---

[220] Si riferisce al Tenente Coronel Marcelino da Mata (Ponte Nova, 1940 - Amadora, 2021) è stato un militare portoghese più decorato di sempre. Noto per essere considerato un eroe in Portogallo e un traditore nella Guinea-Bissau, antica Guiné portoghese dove ha preso parte a numerose operazioni militari contro il PAIGC.(https://pt.wikipedia.org/wiki/Marcelino_da_Mata)

[221] "Bué", "muito" in portoghese informale. Avverbio utilizzato in Angola, probabilmente dal quimbundo. In questo caso è adattato, concordato con il nome plurale, diventando "bués".

[222] Il "Serviço Estrangeiros e Fronteiras" è un servizio integrato nel Ministerio da Administração Interna (MAI) che si occupa della gestione delle frontiere in Portogallo.

[223] Da intendersi come espressione di un tono ammirato che riflette il trattamento di favore ricevuto da coloro che emigrano in Portogallo dal nord Europa, tendenzialmente individui con pelle bianca.

portoghese non è riconosciuto dalla legge[224], benché in realtà esistano diversi modi per "ser português" e "são todos válidos". La sua identità è il risultato di un dialogo tra due culture, quella portoghese e quella capoverdiana, sebbene nessuna delle due rappresenti un blocco omogeneo. Come l'identità, anche la memoria viene negoziata nel tempo, costruita sulla riformulazione della domanda che la rende oggetto. Prova ad esercitare un "poder de encaixe" ereditato dalla madre, trasmesso i racconti del suo arrivo in Portogallo dove affrontato situazioni "desagradáveis", di discriminazione. Questi racconti che definisce come favole utilizzando l'inglese "cautionary tales", sono un modo per rapportarsi a ciò che sembra sfuggire alle definizioni, un modo possibile di occupare uno spazio controverso e di accogliere la contraddizione, piuttosto che subirla, proprio per non dipendere dal potere limitante di definizioni ed etichette.

Ela lembra-se que havia uma professora extra estúpida quando ela era pequenita…extra estúpida, mas ela usava isso como "cautionary tale", como "esta foi a minha maneira de lidar com esta pessoa" e eu vou transmitir estas coisitas…e a pessoa nunca foi…diretamente naquilo que poderia ser o porquê de 'tar especificadamente com a minha mãe — a única criança africana da turma — a ser estúpida, ela conseguia navegar, foi monstrando que é possível navegar a situação. Ou seja, no máximo do mal que podia ser — e para muita malta pode contar perfeitamente que é — no caso dela foi mais "olha, eu até tive poder de encaixe e é possível de haver poder de encaixe".

A Capo Verde era il "puto tuga" che non sapeva parlare il *crioulo* usato nella città di Praia ma una lingua mista perché in casa, oltre al portoghese, era esposto ai suoni delle lingue dell'Isola di Santo Antão e l'isola di São Vicente, i luoghi in cui sono nati il padre e la madre.

É engraçado…porque crioulos há muitos. Eu quando fui pra Cabo Verde eu pensava que sabia crioulo mas quando chego na cidade da Praia, na Ilha de Santiago, percebi que o crioulo não é o mesmo que as minhas tias ou em casa da malta falava sempre…é outro crioulo…! Porque os meus pais…o meu pai é de Santo Antão, e a mãe é de São Vicente e só ouvia crioulo ou de Santo Antão ou de de São Vicente, e chega. E eu na Praia, puto meio introvertido, na altura fiquei extra envergonhado porque depois não era só "o puto tuga quer falar crioulo" mas era também "o puto tuga que só conhece outro crioulo, a misturar o português com o crioulo de Santo Antão, o crioulo de São Vicente…"

[224] In verità, nel 2022 il Portogallo ha introdotto delle modifiche alla Lei da Nacionalidade (Decreto Lei n°26/2022, de 18 de março), facilitando l'accesso ai figli di stranieri che risiedono legalmente in territorio portoghese da almeno cinque anni. La legge prevede l'attribuzione della nazionalità portoghese anche a chi "tenha nascido nas ex-colónias e que, a 25 de abril de 1974, residiam em Portugal há menos de 5 anos, desde que, após a perda da nacionalidade portuguesa, não tenham estado ao serviço do respetivo Estado e tenham permanecido e permaneçam em Portugal, independentemente do título". https://dre.pt/dre/detalhe/decreto-lei/26-2022-180657814 (ultima consultazione: 14/1/2023). Secondo l'intervistato, tuttavia, non sempre il diritto viene garantito. Sul piano concreto, esiste ancora un pregiudizio nei confronti di chi non è bianco da parte del sistema burocratico e, in generale, della società portoghese. Spesso la burocrazia costituisce un ostacolo per i figli di migranti con basso reddito, come nel caso delle famiglie che vivono nelle periferie di Lisbona, dal momento che la spesa per i documenti richiesti costituisce per loro un problema.

Di ritorno in Portogallo si era reso conto che nonostante le sue lacune in storia portoghese, il percorso formativo in entrambi i paesi gli aveva permesso di costruirsi una doppia prospettiva. Si sentiva più "vincado a Portugal" ma ciò non gli ha impedito di constatare che durante le lezioni di storia portoghese "não se falou das pessoas escravizadas".

Imagina que chega aqui o Tiago e não soubesse quem é o Dom Afonso Henriques! (...) Uma das coisitas era um mapa antigo do triângulo transatlântico onde tu tinhas as rotas das mercadorias, do açúcar, do marfim, do ouro e a cabeça duma pessoa africana, que era "comodificada[225]", era uma mercadoria….e 'tava aquilo ali e [a professora] não mencionou, fugiu, porque não era confortável. Nos termos do que era transacionado no mercado transatlântico, não se falou das pessoas escravizadas, das pessoas negras escravizadas, devia tar lá alguma coisa a identificar uma pessoa negra que é desconfortável, a própria professora de história acaba por não falar disso porque é desconfortável e acaba por não cumprir com as suas funções. (...) Não tratas do trauma mas tu escondes o trauma.

Nella sua cultura, che definisce "multilingue" il suffisso "luso" prima di "africano" non stabilisce una gerarchia ma è alla base della sua identità, rispecchiando una parità tra espressioni, tra spazi fisici e simbolici che coesistono dentro di lui:

Os meus pais são de lá mas eu foi feito cá. (...) Houve uma altura, estava a falar com a minha mãe e perguntei: "então, o que é que sou eu?" Disse: "Luso-africano" e soou-me tão bonito, adorei quando ela disse "luso-africano". Eu sou africano, africano, africano, mas eu sou tuga, tuga, tuga. Eu sou luso-berdiano, filha! Eu sou Luso-berdiano…tão fácil quanto isso.

[225] Adattamento al portoghese del sostantivo inglese *commodity*

Alice[226]. "Em Moçambique ninguém me chamou de preta"

Nei primi anni del XX secolo il nonno paterno era arrivato dagli Stati Uniti in Mozambico, e qui aveva incontrato sua nonna, una donna nera africana. Stando alla storia che circolava in famiglia il nonno, un uomo bianco, aveva deciso di trasferirsi in Africa per affari ma Alice sospetta che possano esserci altri motivi oltre la ragione economica. È probabile che il viaggio e la nuova realtà lo avessero irrimediabilmente cambiato:

Não percebi muito bem porquê veio para Moçambique. Entretanto conheceu a minha avó, casou-se lá com ela e acabou por nunca mais regressar à terra. Supostamente, eu acho, não é que tenha ouvido alguém dizer — acho —, que na altura o racismo era mais do que muito na América, não é? E afinal ele veio para África e casa-se com uma negra.

Anche il padre di sua madre, "o avô português", di Castelo Branco, aveva scelto di andare in Mozambico "para melhorar a vida". La nonna materna, mozambicana, veniva da un villaggio vicino a Inhambane e aveva paura di volare per cui non era mai stata in Portogallo. I suoi genitori si sono conosciuti nella città di Beira dove lei è nata nel 1967. La lotta armata nella colonia portoghese dell'Africa orientale era iniziata tre anni prima. La guerra aleggiava nelle conversazioni dei genitori ma per anni non ha mai rappresentato per lei una realtà concreta.

Acho que eles esperavam…dá-me a sensação…porque eles sempre souberam que havia, esta guerra pá os nativos, vá, ficarem com o poder em Moçambique. Mas se calhar acreditavam que isso não fosse possível. (…) Nem se podia falar, eles não podiam conversar a uma mesa de café sobre tudo, não é? Nomeadamente sobre a política, não se podia falar, nem sequer, nem sequer falavam.

Negli anni '60 e '70 chi osava esprimere liberamente un'opinione politica correva il rischio di scomparire. A quel pericolo si era esposto suo zio, fratello del padre.

As coisas eram feitas assim, de repente, os familiares a dizer "o fulano" desapareceu e nunca mais soubemos dele. Nunca mais soubemos dele. Claro que eram pessoas que eram mortas pela PIDE, não é?

Un giorno il nonno era stato avvicinato da un collega di lavoro che aveva legami con la polizia politica portoghese. Gli disse che doveva nascondere il figlio perché la PIDE lo stava cercando, sospettava che militasse contro il regime: "se não tiras hoje, amanhã vai estar morto". Lo zio Simão aveva scritto una lettera indirizzandola ad António Oliveira Salazar. Non sono sopravvissute copie, ma nella memoria familiare si racconta che lo zio, forse un po' ingenuamente, vi avesse riportato

[226] Intervista realizzata il 19 luglio 2022.

tudo aquilo que pensava do que acontecia na África, porque ele dizia que havia muitas coisas que o governo e o próprio Salazar também não sabia e então ele fez questão de explicar tudo.

Molti anni dopo fu lo stesso Simão a raccontarle la storia, per telefono, poco prima di morire. Il giorno della soffiata aveva varcato il confine tra il Mozambico e il Malawi, dove era rimasto nascosto fino alla caduta del regime:

Muitas vezes falávamos por telefone e ele contou-me uma vez isto, disse-me: para eu te contar tudo, tínhamos que estar ai os dois. E nunca se proporcionou.

Nonostante un contesto sociale piuttosto restrittivo, Alice ricorda che la sua casa era frequentata sempre da un ventaglio di persone diverse come gli amici dei fratelli maggiori e i colleghi di lavoro del padre. I convivi erano "mistos".

Dentro do governo, vá lá, colonial, não me lembro de ter ressentido, quer a nível de racismo, ou nada disso, era muito nova, não me lembro de ter. A ideia que eu tenho — pelo menos com as pessoas com que lidávamos —, não havia. Porque eu lembro, eu era pequenina né, eu lembro-me de amigos dos meus irmãos, eram vários. Também eram brancos. As amigas das minhas irmãs, lembro-me por exemplo, muito, duma, porque eu achava-a muito bonita..era a Li, que era chinesa, e a outra era a Marisa, parece? E era uma mocinha branca. E lembro-me destes…a aparecer lá em casa e era sempre…"multirracial", várias cores. E mesmo os colegas dos meus pais de trabalho que às vezes frequentavam lá em casa também. (…) *Eu, se calhar era muito nova, né. Não percebia.*

Si percepiva però una distanza tra i membri della famiglia e i domestici, imposta soprattutto dal padre.

Não sei se era uma forma de racismo ou não mas, por exemplo, com os funcionários de casa, havia uma…não é que nos déssemos muito mal mas o pai não queria muito de "misturas", com os funcionários de casa, principalmente com os homens. Os funcionários homens.

Lei e i suoi fratelli interagivano liberamente con i domestici quando il padre non era in casa. Una delle sorelle amava molto la cucina mozambicana e aveva l'abitudine di mangiare alla loro tavola. I *criados* erano una coppia con due figli e "faziam quase parte da família", benché non abitassero in casa ma nella "dependência" o "anexo". Quando la decolonizzazione costrinse la famiglia di Alice ad abbandonare il Mozambico, separarsi da loro fu molto triste.

Esistevano già anche altre distanze, tuttavia, come quella imposta dal divieto di utilizzare la lingua dei "nativos". In casa era permesso solo l'uso del portoghese. Per suo padre, che conosceva diverse lingue africane, il loro apprendimento avrebbe compromesso il rendimento scolastico dei figli. Questo divieto ha avuto come effetto quello di allontanare lei e i suoi fratelli dalla cultura

africana, quella della loro madre.

Nel contesto domestico circolavano poche notizie riguardo il conflitto in corso nonostante i segni della guerra irrompessero anche nel quotidiano. Quando i suoi genitori ascoltavano la radio a volume molto basso intuiva che ad essere trasmesso era "aquele tipo de notícias", "acerca da guerra", sulle attività dei "turras", i "terroristi".

Chamavam-lhes os "turras" que era nada mais nada menos que a outra parte não portuguesa. Era a FRELIMO que se falava na altura, que estava a tentar atacar e a chegar mais próxima das cidades.

Più i "turras" si avvicinavano ai centri urbani e più si registrava un aumento del panico nelle persone. Si diceva che i militanti del FRELIMO uccidessero le famiglie dei bianchi e che arruolassero i giovani nelle milizie senza fare alcuna distinzione di sesso. Quando avevano saputo che la figlia dei vicini era tornata a casa incinta dopo che la FRELIMO l' aveva portata via, i genitori decisero che fosse più sicuro lasciare partire per il Portogallo.

E segundo ela tinha sido violada, lá, por um dos companheiros, não é. Tinha sido violada. Isto acho fez com que os meus pais pensaram que o perigo não acabou para os meus filhos, porque a vizinha era relativamente um pouco mais velha que as minhas irmãs. E então quem estava na iminência de ir pra a tropa era o meu irmão mais velho. E então o meu irmão mais velho veio um mês, parece, antes de nós. Os meus pais tentaram tratar o melhor, mandá-lo sozinho pra cá. E depois nós, viemos nós. Mas lá ficou o meu pai, ai.

Alcuni portoghesi avevano avuto solamente ventiquattro ore per lasciare il paese, potendo portare con sé circa venti chili. È capitato questo al marito della sorella, ma i suoi genitori ebbero a disposizione qualche settimana di tempo per tentare di organizzarsi. Il principale ostacolo era rappresentato dalla documentazione. La madre, nera, aveva infatti dovuto scegliere quale tra le due nazionalità mantenere, se portoghese o mozambicana, e aveva infine optato per la prima. Ai suoi figli nati in Africa non fu inizialmente permesso di lasciare il Mozambico, ma riuscirono ugualmente a partire. Suo padre rimase indietro, e poterono rivederlo solo dopo alcuni anni.

Lembro-me duma coisa, que me ficou aqui em memória e que custou-me. Porque aqui eu tinha a sensação nítida que o meu pai eu voltava a vê-lo. E o meu cão, não, não ficava mais a vê-lo. E lembro-me de ter ido a chorar do caminho de casa até ao aeroporto, a chorar mas era por causa do cão. Custou-me despedir-me das amigas. Custou-me imenso, lembro-me duma coisa, que me ficou aqui em memória, e que custou-me

È arrivata in Portogallo nel giugno 1977. La lontananza del padre, rimasto in Africa, le difficoltà economiche iniziali e la mancanza di casa resero difficile il processo di adattamento. In Mozambico non si si preoccupava del colore della sua pelle. I portoghesi trattavano con poco riguardo quelli che

venivano dall'Africa, i “repatriados” o i “brancos de segunda”. Dicevano che gli uomini “vinham roubar os trabalhos” e le donne “os maridos”. A Lisbona la chiamavano “preta”.

Chamavam-me mesmo “preta”e ouvia, sempre: “esses retornados…’rarararararà’”, mas quando era uma alguma coisa direta, quando era miúda, era mesmo “preta”. E ai sim, ai eu soube o que era o racismo. Porque em Moçambique ninguém me chamou de “preta”, nunca, nem os brancos.

In Africa accusavano i membri della sua famiglia per essere dei “misturados”. Nella città di Beira i neri usavano una parola specifica per riferirsi a lei, ai suoi fratelli e sua madre. Non era un termine portoghese ma probabilmente una parola della lingua swahili:

Usavam uma expressão para dizer, vá, os “mulatos”, os misturados, que era “gumu[227]”, salvo erros, “gumu”. O som que me parece lembrar é: “gumu vai para a terra do teu avô!” ou uma coisa assim. Não percebia o que eles queriam…mas é, é a língua nativa de certeza. (...) Eu ia à escola, por exemplo, com uma irmã mais velha, porque eu, passeava na rua, às vezes, era ouvir: “O que é que estás a fazer?! Vai para a terra do teu avô!”. Porquê? Porque a minha irmã é mais clarinha do que eu. E então, havia sempre estas coisas. Então, se calhar percebi mais de racismo “ao contrário”, da parte dos negros. Porque sempre se conviveu bem mas depois eram que eles que nos rejeitavam porque “era a filha”, “era o avô”...era coiso. Durante aquela coisa eles sabiam que haveria um avô branco. À minha mãe diziam: “vai pra a terra do teu pai”.

Il viaggio dal Mozambico al Portogallo, lo sguardo degli altri, le avevano che il colore della pelle poteva avere un valore e un significato. Scoprì presto quanto fossero del tutto arbitrari. Ricorda che giorno, a scuola, un compagno si era rivolto a lei chiamandola spregiativamente “preta”, estendendo poi la definizione anche ad una sua amica, una ragazza bionda, bianca e dagli occhi azzurri. Anche lei era arrivata dal Mozambico e in quegli anni della decolonizzazione ciò costituiva in Portogallo un motivo di stigma.

Quando cheguei estava na quarta classe. (...) e lá, estudava uma amiga das minha irmãs, mais velha do que eu, branca, branca, loirinha de olhos azuis mas que vinha de Moçambique também. E às vezes ela aproximava-se de mim, havia uma roda de colegas, né, entretanto ela diz assim: “eu também vim de Moçambique, eu também sou de Moçambique” e a outra virou-se e disse assim: “se tu vieste de Moçambique então és preta como esta”. Aquela rapariga não tinha nada de negro, não tinha mistura, nada de negro. Pronto, os pais vieram também de Moçambique.

---

[227] Il termine “gumu” potrebbe essere ricondotto alla lingua swahili e significare, come sostantivo, “peso” e, come aggettivo, “difficile”, “complicato”, “penoso”, “faticoso”, veicolando in questo caso un significato negativo. (https://en.wiktionary.org/wiki/gumu) (https://it.glosbe.com/sw/it/gumu). Sebbene il Mozambico abbia adottato il portoghese come lingua ufficiale, le lingue nazionali sono molteplici e riflettono la diversità etnica e la ricchezza culturale del territorio. Lo swahili (kiswahili), presente fa parte della famiglia delle lingue bantu, ed utilizzato sopratutto nei paesi dell’Africa orientale come Kenya, Tanzania, Uganda e Ruanda, dove è anche lingua ufficiale. (https://en.wiktionary.org/wiki/gumu)

Benché non fosse mai stata in Portogallo prima della decolonizzazione si era fatta un'idea della "metropole" grazie alle storie che aveva ascoltato da familiari e alle nozioni che aveva imparato a scuola. A casa c'era l'abitudine di ascoltare i dischi che gli amici portavano in Mozambico dopo aver trascorso le vacanze in Portogallo. Aveva sentito così tante volte parlare di alcuni monumenti di Lisbona che la prima volta che visitò il *Mosteiro dos Jerónimos*, durante una gita scolastica, le parve di averlo già visto.

Acho que alguém me tinha falado já dos Jerónimos, lembro nitidamente dos Jerónimos, tinha visto em livros, em imagens de alguma forma. Jerónimos, é o quê principalmente ficou marcado. E pronto, toda a gente que ia à metrópole falava muito bem, não é? (...) quando entrei lá, foi numa visita de estudo, quando entrei lá, com certeza, eu ia à procura do leão. Eu sabia que havia…a sensação que eu tive foi um déjá-vu não é? Que tinha estado ali, mas não, acho que foi de ouvir contar.

L'immagine del Portogallo degli anni Settanta, un paese in piena crisi, stride molto con il ricordo della realtà mozambicana. Conobbe famiglie portoghesi talmente povere al punto che dividevano una latta di sardine per poter mangiare. L 'iniziale mancanza di risorse economiche della famiglia la portò a ridurre le aspettative che coltivava quando viveva ancora in Mozambico.

A sensação que eu tenho é que em Portugal havia muito mais pobres nessa época do que em Moçambique. Porque eu sinceramente, eu não via pessoas com fome na África. ***(…)*** *Em África havia uma coisa que era engraçado que era a coisa do dia do carro dos gelados. Pronto. Isso, mesmo que passasse, até em Portugal, quando eu me apercebi da situação, mesmo que passássemos para um sítio onde havia gelado eu não pedia gelado à minha mãe. Se ela entendesse que tinha, era ela que me oferecia o gelado. Em Moçambique, assim que ouvíssemos as sirenes do carro do gelado: "Mãe! Ice-cream, ice-cream mãe!" Cá, aprendi a não pedir.*

Nonostante ritenta oggi che la decolonizzazione sia stata "muito mal feita" crede però sia stata anche necessaria. Le responsabilità del governo nei confronti di chi, come nel suo caso, ha perso una vita stabile, sono tante. Anche la distruzione e il degrado causati dalla guerra e successivi all'indipendenza delle colonie dipendono dal Portogallo. Come paese colonizzatore, infatti, non ha mai dato strumenti ai "nativos" perché questi diventassero soggetti qualificati in grado di una società moderna.

Penso, na minha opinião agora de adulta, foi tudo muito mal feito, porque, nomeadamente, não deram formação aos nativos, não é? Não tinham direito para ir para uma faculdade, estudar, etc, e também não havia quadros…de técnicos. Quadros de técnicos. Ficou ao abandono. Deviam ter formação para arrebentar um país, não é?

Il sentimento di appartenenza al Portogallo e la sua memoria mozambicana coesistono e non crede vi sia una contraddizione, benché talvolta emergano delle tensioni. “Ser negra” in Portogallo non equivale ad “essere una vittima” ma il razzismo colpisce gli individui di origine africana ed interessa tutta la società portoghese. Questa eredità coloniale esiste e regola ancora oggi le relazioni tra gruppi sociali. Nella comunità del quartiere, ad esempio, emerge dal disagio vissuto dai figli di africani originari delle ex-colonie e che spesso si concentrano nella periferia di Lisbona. Il rischio, dal sul punto di vista, è che la memoria delle violenze e delle difficoltà subite dalla comunità africana possa creare stereotipi e pregiudizi nell’immaginario dei giovani afro-discendenti verso i “brancos”:

As segundas gerações sentem uma revolta que eu não consigo perceber. É o que eu sinto é que os jovens estão revoltados e os que realmente passou muitas dificuldades foram os pais, foram os avôs, que vieram e tiveram que subir, vá, ganhar a vida quase à pulso. (...) Eu oiço, por exemplo, jovens negros a dizer assim: “os brancos isto, os brancos aquilo!”. Nem toda a gente é igual! Vamos lá, pensar, e ter respeito. “Os polícias maltratam os negros”. Nem todos os polícias! Não podemos generalizar por tudo.

Luisa. "Para mim Moçambique foi mágico[228]"

I suoi nonni materni erano originari di Goa. Erano migrati in Mozambico all'inizio del XX secolo e prima che il territorio entrasse a far parte dell'Unione Indiana nel 1961[229]. I nonni paterni si erano trasferiti a Lourenço Marques da Serra de Estrela, in Portogallo. Entrambi i genitori erano pertanto originari della colonia mozambicana. Quando lei, la maggiore di cinque fratelli, era nata nel 1953, la famiglia viveva in Africa da tre generazioni. Viveva nella zona residenziale dell'Alto-Maé. Non era "chic" e ricco come il quartiere Polana, più vicino alla vita economica del centro cittadino, della Baixa, ma "médio". Né era vicino al "caniço", ai sobborghi, dove abitavano per lo più persone nere. L'Alto-Maé era già "misturado" e c'era di tutto: negozi, diversi cinema e giardini.

Ricorda la sua vita in Mozambico come un periodo particolarmente idilliaco in cui le persone convivevano in armonia:

Nós éramos todos muito amigos, íamos às festas de aniversários de uns e dos outros, né? Nos dias de festas, de Natal, Páscoa..pronto, tinha assim, uma boa relação. Ajudávamo-nos mutuamente, quando precisávamos, andávamos logo. O vizinho, pronto, não havia roubos como há aqui em Portugal, não havia vingança, havia muita solidariedade. Não havia…não havia falta de respeito e havia muita interação, muita inter-ajuda. Muita esperança de vida, éramos muito felizes.

Non ricorda di essere stata vittima di razzismo in Africa o, perlomeno, non se ne è mai accorta.

Racismo, não. Não havia, eu não notei. Em 21 anos que tive lá não notei racismo. Não quer dizer que não havia ricos, pobres, etcetera mas os ricos também ajudavam um bocadinho os da classe média, os da classe média ajudavam um bocadinho os pobres e estávamos todos em sintonia.

Anzi, i rapporti con i *criados* erano amichevoli, cordiali.

Nós lá, não 'tava a desigualdade entre…racial. Nunca, nunca notámos isso. Nós tínhamos até empregados e…nós chamámos "criados", né, os empregados lá em casa, que estavam conosco, comiam à mesa conosco e tudo. Não havia distinção entre brancos e pretos, amarelos, azuis, não havia. Nós até comíamos a comida deles e eles comiam a nossa.

Ha un buon ricordo di Jorge, il *criado* che lavorava per la famiglia. Le è rimasta nella memoria la dentatura formidabile con cui era in grado di sollevare grandi pesi.

---

[228] Intervista realizzata il 3 maggio 2022 nella città di Almada.

[229] Goa, localizzata nell'Oceano Indiano, è stata parte dell' *Estado portugûes da Índia* dal 1510 al 1961, anno in cui l'esercito indiano occupa il territorio, annettendolo insieme a Daman e Diu. Dopo l'indipendenza dell'India dall'Inghilterra, avvenuta nel 1947, il Portogallo si rifiuta di negoziare con il governo indiano per la restituzione dei territori. Per approfondire, si veda: *História de Goa. De Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*, di Pedro Avelar, (2012)

Ele tinha os dentes…os indígenas moçambicanos tinham os dentes muito fortes. Lembro-me, pegava com os dentes aqui na cadeira, não era uma dessas de plástica, era de madeira, pegava e fazia assim[230]*. Dava umas voltas e eu dizia: "Poxa! Que dentes tão rígidos!" Ele tinha esses dentes muito rígidos. Fortes mesmo. Porque eles lavavam lá os dentes com umas raízes e ficavam os dentes muito branquinhos.*

Sebbene ci fosse intimità Jorge non viveva con la famiglia ma nelle prossimità della casa:

Morava no espaço dele, o anexo. Mas não distinguíamos, pronto.

La schiavitù e il lavoro forzato a cui gli "indigenas" vennero sottomessi fino agli anni Cinquanta erano fenomeni di cui non si accorgeva perché riguardavano sopratutto le zone marginali, "era mais nos arredores". All'epoca in cui la guerra aveva raggiunto anche il sud del Paese, Luisa aveva circa vent'anni e lavorava presso la Banca Montepio. Il giorno in cui attaccarono la sede di Lourenço Marques, la sparatoria mandò in frantumi le finestre. Si era messa a correre per cercare riparo e finendo per nascondersi dietro a delle grosse colonne.

O prédio era todo cheio de vidraças, colunas muito fininhas, e eu tinha que ficar assim direitinhas e os tiros já passavam, corri, perigo de vida mesmo. (...) incendiavam, deitavam as estátuas abaixo, é mesmo "estilo guerra". Guerra à sério. Destruíam tudo, assaltavam as casas, faziam malabarismos. (...) E sim, vi, vivenciei as estatuas caídas, as casas roubadas, vi as pessoas a serem mal-tratadas.

Nonostante le situazioni geopolitiche e le coordinate temporali o geografiche cambino, le violenze e i traumi causati dalle guerre creano analogie tra situazioni e contesti. Il suo ricordo di violenze vissute in passato viene riattivato da episodi contemporanei:

Como eles aqui, coitados, da Ucrânia e assim que tão a passar, né. (...) Isto já vai…quarenta e oito anos, portanto já não me lembro muito bem das coisas mas agora quando foi esta guerra da Ucrânia re-vivi alguns episódios.

Quando il 25 aprile del 1974 ci fu il golpe militare a Lisbona, la famiglia non credeva che le cose si sarebbero complicate al punto da obbligarli alla fuga.

Desconhecíamos completamente o que era o 25 de Abril e quando foi o 25 de Abril a gente é que… a gente acabou por vir, correr, porque vimos que aquilo não estava bem.

---

[230] L'intervistata in questo passaggio imita il movimento di una persona che afferra con i denti un oggetto pesante per esercitare un movimento ondulatorio, come "prova" della forza dei "nativi".

Le casse di legno che contenevano i beni sono rimaste con il padre a Lourenço Marques, mentre Luisa lasciava il Mozambico insieme alla madre e ai fratelli. Il viaggio in aereo durò otto ore. Con nient'altro che vestiti, arrivò a Lisbona nell'ottobre del 1976. Conserva ancora la tessera IARN in cui viene identificata come una "repatriada", così la etichettavano nella metropoli. Si rese presto conto delle scarse conoscenze sull'Africa da parte dei portoghesi del continente e delle profonde differenze tra i due contesti. In Africa: "não havia distinção racial como eu notei quando vim para Portugal"

Em Portugal já notei, muita ignorância da parte das pessoas que nos tratavam, nos chamavam de "retornados". Eu nunca fui retornada porque eu não era de cá, eu era de lá, eu vim pela primeira vez.

Inizialmente la famiglia fu alloggiata nella pensione "Chique" a Cascais, dove aveva a disposizione una stanza che divideva con altre sette persone, e un solo bagno per piano. In quel periodo difficile, suo fratello perse la vita in un incidente stradale. Quando rivide suo padre all'aeroporto, circa un anno dopo, era così magro che quasi non lo riconobbe. La lunga serie di perdite: la casa, il figlio, la vita a Lourenço Marques, furono per lui uno "shock". Di ciò che aveva passato, nel periodo in cui si trovava da solo in Mozambico, non hanno mai parlato apertamente. I traumi vissuti dalla famiglia finirono anche per compromettere i rapporti affettivi. Crede sia stata una "reação fisiológica", un tentativo di rapportarsi al ricordo traumatico, di dimenticare:

Já não me lembro, já não me lembro se ele contou ou se não. Mas aquilo…eu acho que acabou por melhorar. Acho eu, não faço ideia. Ele agora também não é vivo, não sei. Nem perguntei nem me lembrei mais. Porque nós ficámos traumatizados. Eu, nós, todos, foi muito difícil. Aliás, as minhas irmãs… eu noutro dia que soube duma, que era médica tomou uns dos comprimidos com desgosto, que ela era muito agarrada ao pai, tomou uns dos comprimidos e ela como médica tomou uns dos comprimidos para se matar, né? A outra, diz que também tomou mas soube no outro dia que ela tomou. Há também, outro dia juntámos-nos os irmãos todos…ah! Porque depois da morte do meu pai…assim, há famílias que se juntam mais, há outras que se afastam mais com a dor. Não sei porque, a nossa acabou por se afastar.

Non era rimasto quasi nulla della loro vita in Mozambico. I "caixotes", i contenitori di legno con cui avevano spedito parte di ciò che possedevano, rimasero sul molo di Alcântara per diversi anni e l'aria salmastra, insieme alla pioggia e al sole, finirono per rovinare il contenuto tanto che dei loro beni non rimase più niente.

Tudo encaixotado, né, coberto com proteção para não estragarem, e depois vinham aqui pó o cais de Alcântara mas depois era preciso ter uma casa para tirar aquilo de lá e nós não, e ainda ficou muito tempo, muito tempo, anos, ficou tudo estragado, com chuva e sol e aquela zona de Alcântara, né, o mar, é salgado. O sal, né. Tudo, ficou tudo estragado. Se tivéssemos…se soubéssemos, né, não

tínhamos trazido nada. Os meus tios conseguiram encontrar casa, nós não conseguimos, estragou tudo. (…) as fotografias de Moçambique perdemos a maior parte.

Le figlie non sanno molto di quegli anni. Lei e il marito, originario dell'Angola, hanno l'abitudine di cercare i luoghi che una volta frequentavano usando *Google Maps*, ma condividono la riluttanza nello scoprire come appaiono oggi i territori africani. Temono di non ritrovare le fisionomie familiari delle città, di constatare che non è più possibile sovrapporre a quegli spazi così diversi le immagini che conservano di quel tempo:

Sinceramente não sei. Não sei como é que aquele está nem sei nada e não sei se tinha a coragem de voltar pra lá. Quiçá, um dia, eu gostava de voltar lá, pelo menos para matar saudades das coisas que lá passámos, mas por outro lado tenho um bocado de receio e medo de encontrar aquilo todo destruído. Tenho o coração um bocadinho apertado por isso, né. E Angola diz que sofreu ainda mais, portanto não sei. O meu marido…também não conversámos sobre isso.

Gli strumenti tecnologici annullano le distanze e tramite i social network, come *Facebook*, ha da poco riallacciato i rapporti con gli ex compagni della scuola che frequentava in Mozambico. Ciò che le rimane oggi è perlopiù una memoria intima dell'Africa, immagini residuali del Mozambico come luogo dell'infanzia, un paradiso perduto e verso cui indirizzare un forte senso di nostalgia. La parola "colonialismo" non trova posto nella sua memoria.

Mágica. Para mim Moçambique foi mágico. Foi a infância feliz, eh pá, são recordações que vão ficar na memória até ao fim dos meus dias, fico mesmo feliz em ter nascido em Lourenço Marques. Foi uma vivência…é um país lindo, muito bonito. Com boas frutas, praias, tudo o que era de bom nem em Portugal eu apanhei assim tão bom. As águas quentes, as areias brancas, olha, bom convívio, tudo, gente boa mesmo, de coração, quem conhece Moçambique, quem conhece os moçambicanos…temos o coração aberto, braços abertos com o mundo. É a verdade. Marcou-me mesmo aqui no coração.

Luis Carlos Patraquim[231]. "Há uma vida, uma gramática, de que as pessoas nem têm consciência mas que está ali".

Luis Carlos Patraquim è nato nel 1953 a Lourenço Marques quasi trent'anni prima che la città diventasse Maputo, dopo l'indipendenza, nel 1975. Alla parola "raíz" preferisce "referência". Le esperienze, proprie e altrui, hanno il potere di deviare dal percorso apparentemente già tracciato fin dalla culla. Le narrazioni e le definizioni sull' identità, del resto, costruiscono ponti ma rivelano anche contraddizioni.

I genitori erano entrambi originari della città di Lagos, nell'Algarve, e avevano costruito una vita in Africa. L'Algarve, sottolinea, rimanda ad una particolarità della storia nazionale. Risale all'epoca dei re, quando il titolo reale "de Portugal e dos Algarves" sembrava quasi separare la regione meridionale, più vicina al continente africano, dal resto del Portogallo. Ricorda una storia raccontatagli dal poeta e amico José Craverinha. Il padre di Craverinha, anch'egli algarvio e poliziotto della Guardia Nazionale Repubblicana,

quando saia e ia para Lisboa para tratar de qualquer assunto ele dizia que ia para Portugal! Que era o que se utilizava entre eles, diziam que "vinham para Portugal", que era vir a Lisboa. Mas essas são pequenas idiossincrasias de Portugal.

Il nonno paterno era migrato in Africa dopo la I guerra mondiale. Dopo essere tornato per un certo periodo nella "metropole", si era stabilito definitivamente in Mozambico alla fine degli anni Trenta. Come era solito raccontare lui stesso però, in questo suo "vai e vem" era stato preceduto dalla sorella "que continua a ser um mistério de família". I motivi e le dinamiche che l'hanno portata in Africa non sono mai state chiarite. Il fatto che una donna ancora molto giovane come lei avesse ricevuto una "carta de chamada" è già sorprendente, considerati i tempi.

Suo padre era nato nel 1919 e faceva il radiotelegrafista. Nel 1946, una volta concluso il servizio militare, non era riuscito a trovare un lavoro a Lisbona e si era stabilito a Lourenço Marques. Fino alla data dell'indipendenza, il 25 giugno 1975, non aveva fatto più ritorno in Portogallo.

A Lourenço Marques, città "meio inglês" dove il centro, la "Baixa", ricordava una *city* disegnata alla maniera portoghese, tappezzata dalla simbologia massonica, la famiglia viveva in una zona periferica in una strada chiamata "Rua de Lidenburgo". Nella "cidade das lágrimas" —, questo è il significato originario di Lidenburg, dall' afrikaans "Lindeberg" —, ricorda di essere

---

[231] L'intervista è stata realizzata il 18 luglio 2022 a Lisbona e si differenzia, per contesto e contenuto, dalle precedenti. Mentre le altre memorie riflettono le esperienze di individui legati al contesto del Bairro Cor-de-rosa, in questo caso si riporta la traiettoria di un personaggio pubblico. Luis Carlos Patraquim è infatti un poeta, scrittore e giornalista mozambicano che ha collaborato con la stampa portoghese e mozambicana ed è attualmente coordinatore della rivista *Lusografias*. Ha lavorato per il giornale *A Voz de Moçambique*, *A Tribuna* e per la rivista *Kuxa Kanema*. Quest'ultima è legata all'Instituto Nacional de Cinema, di cui è membro fondatore. Ha fatto parte dell' Agência de Informação de Moçambique (AIM) e nel 1995 ha ricevuto il Prêmio Nacional de Poesia de Moçambique. Tra le sue pubblicazioni vi sono opere poetiche come *Monção* (1980), *A Inadiável viagem* (1985), *Vinte e tal novas formulações e uma elegia carnivora* (1992), *Mariscando Luas* (1992), *Lidemburgo Blues* (1997), *O osso côncavo e outros poemas* (2005), un libro di cronache *Manual para Incendiários e Outras Crónicas* (2012). Prende parte alla lotta indipendentista mozambicana e nel 1973 si rifugia in Svezia. Torna in Mozambico nel 1975.

cresciuto vicino al “caniço”, l’ area suburbana dove si concentrava la popolazione prevalentemente nera, circondato da una fauna umana piuttosto varia. Il nome della via è quello che verrà poi ripreso per il titolo del libro di poesie, pubblicato nel 1997, *Lidenburgo Blues*.

L’estetica multiculturale dell’impero portoghese in Africa e invocata dal regime "salazarento", si attenuava man mano che ci si avvicinava al centro della capitale della "província ultramarina". Mentre il quartiere *Alto Maé* era più “misturado”, il quartiere *Polana* era lo spazio riservato all’alta e media borghesia bianca: funzionari delle compagnie coloniali, uomini d’affari, burocrati. Oltre alla discriminazione su base razziale, il fattore classe contribuiva ad orientare la socialità urbana. Nell'Africa lusofona, il benessere economico garantiva una certa tolleranza da parte dell’alta società coloniale e bianca che si dimostrava più incline ad accogliere nella sua cerchia i non-bianchi definiti “assimilados”.

Quando il dottor Enias Comiche, personaggio pubblico nel Mozambico degli anni ’60[232], era tornato a Lourenço Marques dopo un periodo di studi a Lisbona e durante il quale aveva sposato una donna donna bianca e portoghese, le “madames” si erano limitate a lanciare sguardi alla “anormalidade” incarnata dalla coppia quando questa si recava nei cinema cittadini. Nonostante il colore della pelle Enias Comiche veniva accettato perché “doutor”.

A differenza del caso britannico nel contesto africano di lingua portoghese l'apartheid era assente solo formalmente e l’applicazione del principio della segregazione era fortemente influenzata dalla condizione sociale. La violenza risultava invece esplicita nei confronti del “nativo” – oggi parola “terrível” e ignominiosa in Mozambico. Gli spazi della cosiddetta “élite colonial” non rifiutavano solo i “nativos” ma anche i bianchi poveri, ossia coloro non conformi ad una certa idea coloniale di “ser português”.

La lingua portoghese rispecchia ancora oggi la segregazione dello spazio e le pratiche di discriminazione quotidiane della società coloniale. Termini come “indigena” e “portugalidade” risultano ancora “conspurcadas”, inevitabilmente macchiate, cariche della memoria degli abusi inflitti dalla politica dittatoriale portoghese: la mobilitazione forzata della popolazione nera, l’annientamento delle culture africane e l’imposizione di categorie monolitiche per definire le identità dei soggetti. La lingua registra la violenza e la maschera allo stesso tempo. Durante gli anni successivi alla decolonizzazione, ad esempio, i termini “repatriado” e “retornado” hanno occultato la discriminazione derivante dalla “dinâmica de aceitação-rejeição” tra il Portogallo e le ex-colonie. Il *retornado* è una “figura da metropole” prodotta dall'immaginario portoghese, in cui non rientra la sua traiettoria di dissidente politico e di esiliato durante gli anni della guerra coloniale, né la condizione di rifugiato mozambicano in Portogallo nel periodo successivo al 25 di aprile del ‘74.

Aveva sentito i primi “tambores de guerra” quando aveva circa dieci anni, fantasmi di paura che aleggiavano in una conversazione che suo padre aveva avuto con il fratello, suo zio. Questi era capo della stazione ferroviaria di Lionde, un villaggio coloniale situato a circa duecento chilometri da Lourenço Marques, nella colonia di Limpopo:

---

232 Enias Comiche sarà poi il futuro sindaco di Maputo.

O meu tio estava a dizer ao meu pai que estava…meio em silêncio, era uma daquelas noites africanas, sem electricidade nenhuma, só a estação um bocadinho ao longe é que tinha assim umas luzinhas, meio-apagadas, e eu oiço ele dizer ao meu pai que tinha recebido uma ordem e estava preocupadíssimo porque parece que tinha que passar a utilizar uma metralhadora. E então que não percebia nada daquilo e não sei que e que tinha a ver com o ataque dos terroristas que estava a acontecer em Angola e que qualquer dia iriam acontecer em Moçambique.

Già dopo l'inizio della guerra in Angola, nel 1961, c'erano stati segnali di agitazione nella colonia dell'Africa orientale, sebbene apparentemente insignificanti. Poco prima della data che sancisce ufficialmente l'inizio della lotta di liberazione in Mozambico, nel 1964, il quotidiano aveva subito degli impercettibili cambiamenti. Ricorda che tra il 1962 e il 1963, a Lourenço Marques non era più possibile acquistare i piccoli petardi che venivano fatti scoppiare durante i festeggiamenti tenuti in occasione del Carnevale.

Lá em Lourenço Marques até ao começo da guerra em Angola, os carnavais festejavam-se em todo o lado, com bailes, e sobretudo com bombas. Bombas pequeninas, a gente chamava de "bomba de escudo" e isso acabou na cidade, na cidade e no país, foi proibido. E eu estou a falar duma memória de infância, né? Aqueles primeiros impactos, em que se começa a ter, é retrospectiva o que estou a dizer agora mas na altura aquele mexeu, "o que é que está a acontecer para quê…?" Todos nós nos divertíamos com o Carnaval, e as bombinhas e mais não sei quê e de repente nada, já não se podia ir ao indiano comprar estas bombinhas pequeninas ou as bombinhas de escudo, que eram as maiores e faziam mais estrondo, já não se podia. Portanto era assim um primeiro sinal. Foi uma primeira sinalética que me ficou e que se confirmou ao fim e ao cabo, né? Porque em '64 começa, começa em Cabo Delgado, não é, a luta armada em Moçambique.

Il processo di decolonizzazione, ufficialmente avviato nel 1961, ha però una genealogia più complessa. Le date storiche sono il risultato di una convenzione e i nomi dati al conflitto coloniale circoscrivono uno spazio di negoziazione. Per il Portogallo si è trattato di una "guerra do Ultramar", per il Mozambico è stata una "luta de libertação". L'inizio della lotta armata in Angola determina un'accelerazione di una dinamica in verità antecedente, segnata da una violenza che reprimeva la resistenza e compiva stragi in tutte le colonie.

A descolonização foi um processo longo, no fundo acaba por vir de trás. Com as lutas de libertação. O nome "guerra colonial" é para Portugal. Para nós é "luta de libertação". Depois, onde é que essa libertação vai…essa é já outra conversa. Mas não tem em causa o princípio de independência de maneira nenhuma. (…) Antes disso há os massacres, a revolta nos países, e os massacres coloniais. Em Cabo Verde havia o campo de concentração do Tarrafal desde a década de Trinta. O massacre da Baixa do Cassange em Angola, o massacre de Moeda em '62 em Moçambique, é quase que houve um por cada colónia só há a exceção de Cabo Verde, não é? Os massacres são extensivos.

La violenza ha sempre fatto parte della vita quotidiana della Lourenço Marques degli anni Sessanta. Alcuni episodi in particolare gli sono rimasti impressi nella memoria, visioni della condizione di subalternità dei neri africani all'interno del sistema coloniale portoghese.

Lembro de estar na Baixa da cidade com o meu pai, pá ai com seis ou sete anos, e o meu pai a afastar-me e eu não sei porque. Porque ele tinha visto um grupo de trabalhadores negros acorrentados com os maços, para fazer estradas, para arranjar a estrada, para pôr as pedras no sítio, uns maços enormes, a cantarem canções de trabalho, mas acorrentados. Eu ainda consegui ver e o meu pai afastou-me logo para não ver. E ainda vi. Tinha sete anos. (...) São violências silenciosas. Há explícitas mas isto tem a ver com os indígenas e ai, reprimia-se a vontade. Se fosse mulato, o mulato já podia pertencer à família, tinham mais do que uma aceitação, não é aceitação, tinham estatuto, integrado naquela sociedade, digamos, "multicultural", "multirracial", tudo isto com aspas, mas que havia pra ali, não é? E é tão contraditório, que havia colonos que eram casados com negras e depois eram racistas também. Será isso uma mistura do machismo à portuguesa aprimorado pelo facto da pele ser um bocado "diferente". (...) Os conflitos eram… congelados, surgiam, mas depois tinha que se aceitar e não sei que, todo um jogo "mostra e esconde" muito complicado.

Prima del 1961, anno in cui lo *Estatuto do Indigenato* venne abolito dal Ministro degli Esteri Adriano Moreira, i "muleques", come venivano chiamati i domestici neri, non potevano circolare per la città dopo le nove di sera se sprovvisti dell'autorizzazione del datore di lavoro, una sorta di lasciapassare. Gli "indigenas", per lo più analfabeti, subivano punizioni corporali quando si presentavano negli uffici amministrativi della città con una denuncia firmata dalle "senhoras". Le lamentele nascevano per futili motivi, come l'aver trovato le stoviglie rotte, ed erano perlopiù pretesti necessari all'esercizio dell'autorità della popolazione bianca. Si ricorreva alla "palmatória", il regolo di legno utilizzato per percuotere i neri, lo stesso strumento impiegato dai portoghesi al tempo della schiavitù in Africa e in Brasile. Dopo il 1961 i neri continuarono ad essere sottoposti al lavoro forzato, il regime definito come *chibalo*. Anche a seguito dell'abolizione dello statuto, insomma, la logica e la pratica coloniale rimasero invariate.

Quando fui tirar o bilhete de identidade, que era obrigatório a partir dos 10 anos, para entrar para o liceu, vou para a bicha… portanto era '63 para '64 (...) Lembro-me de estar numa bicha onde estavam…uma "bicha multi-etnica" e à frente de mim estavam miúdos, serviçais. Já era pra todos, brancos e azuis, e duas senhoras a conversarem absolutamente indignadas, isso eu lembro-me. Uma dela a dizer assim: "Oh Dona Não Sei Quanto, já viu isto? 'Tamos nós nesta bicha, com aqueles. Isto é uma vergonha, ao que chegámos!" Estas expressões, isso eu lembro perfeitamente.

Nonostante lo sviluppo di pensiero critico venisse sempre più scoraggiato, addirittura proibito dal dal governo portoghese, la percezione che l'azione dei cosiddetti "terroristas" fosse in realtà una

lotta per i diritti si consolidò durante la crescita. In effetti, sono stati proprio i divieti ad alimentare la sua necessità di rispondere a degli interrogativi. Da adolescente, in casa, aveva l'abitudine di ascoltare clandestinamente gli interventi che la FRELIMO trasmetteva per radio.

Essa politização foi fomentada pelo próprio regime, caiu lá, né? Tirando aqui o partido comunista e as oposições, isto espoletou ainda mais a perceção das coisas né, tinha já plena consciência do que estava a acontecer. (...) Mas esse processo para mim começa nessa altura, ai há uma aceleração e nós mergulhámos nisso. E como era, digamos, politizado, mais atento, mais ligado a livros, muito cedo comecei a ter essa percepção.

Venne espulso dal liceo António Enes per aver preso parte alla fondazione de *O Progresso,* un giornale indipendente. La borghesia coloniale chiamava spregiativamente la sua scuola "Liceu Capulana" perché era stata la prima in Mozambico ad accettare "não brancos", e persone "de cor[233]". Qui, come in tutte le istituzioni scolastiche a quel tempo, era attiva una sezione della "Mocidade Portuguesa", gestita da commissari e sotto-commissari. Fu tramite uno dei responsabili che la PIDE venne a conoscenza del giornale. Il giorno in cui il gruppo di amici aveva previsto la stampa del primo numero presso la tipografia più moderna della città all'epoca — la stessa che stampava la nota rivista *O Tempo* —, la pubblicazione di *O Progresso* fu vietata. Negli anni '70 in Mozambico, come in tutto l' "imperio", l'informazione era oggetto di censura da parte della polizia politica. Ciò nonostante, esisteva una parte della stampa che cercava di resistere al controllo della polizia politica.

Nel 1970, il giornale *A Voz de Mozambique*, appartenente all'*Associação dos Naturais de Moçambiqu*e, quindi più tollerato dal regime, era "um amalgama de gente da terra, brancos e azuis à risca". La redazione offri un posto agli studenti espulsi.

Quando eu ando nessas aventuras na década de Setenta, o Brado Africano*, desde meados da década de Sessenta, tinha sido tomado pela polícia política, portanto já estava controlado, pronto, digamos. A única voz que ainda se manifestava…e ainda algum bom jornalismo que se fazia no país e que havia no jornal* A Tribuna *e na revista* Tempo*, no* Diário de Moçambique da Beira*, do Dom Sebastião Soares de Resende — um grande bispo católico na Beira contra a política colonial. Quando fomos para* A Voz de Moçambique *aquela malta já sabia o que a gente tinha feito, né, a cidade era pequena. Acolheram-nos imediatamente, miúdos de dezasseis para dezassete, com o Jaime Lisboa, com o Rui Knopfli, com o Zé Craveirinha, as grandes figuras, os grande intelectuais da terra, foi a minha universidade de alguma maneira.*

Divenne giornalista e reporter della guerra coloniale. Si unì alla lotta anti-coloniale rifiutando di indossare l'uniforme dell'esercito portoghese. Nel 1973 compì vent'anni su una nave diretta in Portogallo, in compagnia di altri dissidenti in fuga dalla polizia politica portoghese. Arrivò a

[233] Si precisa il rifiuto, da parte dell'intervistato, dell'espressione "pessoas de cor" per designare i neri. Qui viene riportata per dare conto dell'impiego linguistico fatto dalla società coloniale.

Lisbona per la prima volta come clandestino, e da lì si diresse verso il nord Europa. Passò per un campo profughi svedese e rimase nascosto a Stoccolma per due anni. I ricordi dei due anni di esilio, sono raccolti nel libro di cronache *Manual para Incendiários e Outras Crónicas*[234].

Eu lembro-me de estar com os meus amigos até termos a certeza que o golpe tinha funcionado e que já não havia PIDE para voltar a pedir o passaporte. Fomos à embaixada na Strandvägen, uma das ruas finas de Estocolmo,"Strandvägen" quer dizer a "rua da praia" para ir pedir o passaporte. Já podíamos entrar sem ter medo de ser presos pela PIDE, que estava lá dentro, nós sabíamos, né. E tinha tido contactos com a Frelimo em Estocolmo. Nós já sabíamos que alguma coisa ia acontecer, não sabíamos era quando, né? 'Tava tudo a cair, no fundo é isso, 'tava tudo a cair. E portanto eu escrevi uma carta à Frelimo para ir para Dar es Salaam, uma carta muito ingênua também, digas de passagem, mas era a altura, era assim mesmo. Ingênua mas consciente, né? Antes do 25 de abril — e este pormenor é importante. Nunca recebi resposta "oficial", digamos, mas depois foram os dirigentes da Frelimo em Estocolmo, a Suécia apoiava muito, os países nórdicos, né? E a Itália, também, apoiavam muito a luta de libertação, não em armamento mas em outras coisas, não é? Diplomacia, medicamento, uma série de coisas, né? E lembro-me de falar com esses alto-dirigentes moçambicanos e eles dizerem que podíamos voltar mas como já tinha havido o 25 de Abril, tinham recebido a carta, mas como tinha já sido o 25 de abril, que voltássemos com os nossos meios. A situação tinha mudado, já não era preciso ir para Dar es Salaam.

Il 25 aprile aveva inaugurato un periodo di celebrazioni ma si trattava di "festas ambiguas". Le ambivalenze e le contraddizioni interessavano tanto il Mozambico quanto il Portogallo dal momento che entrambi gli spazi erano interessati dalle tensioni dovute al processo di ridefinizione in atto. Nonostante il ritorno in Mozambico nel gennaio 1975, la guerra civile tra i gruppi armati, nonché le contraddizioni politiche interne al partito vincitore, la FRELIMO, lo portarono a lasciare il paese per stabilirsi definitivamente in Portogallo. Il discorso tenuto da Samora Machel, leader del Fronte di liberazione del Mozambico nel 1983, nella Praça dos Trabalhadores, consolidò tra gli intellettuali un sentimento di disillusione nei confronti delle politiche del partito socialista, egemonico ancora oggi. Nell'intervento di Machel, la giustificazione per il ricorso alla violenza veniva sostenuta dall'idea di porre in essere un grande "projecto revolucionário". Agli intellettuali vicini al partito venne imposto di ricorrere ad una "langue de bois[235]" per nascondere una realtà dei fatti ben diversa.

Samora Machel faz um discurso em que diz que é preciso pegar nos "improdutivos"e pô-los a trabalhar, e tirá-los da cidade e que vai criar uma cidade no Niassa. Utiliza uma expressão que nos

---

[234] Raccolta di cronache dedicate al tema letterario, all'identità mozambicana e al rapporto tra il Mozambico e il Portogallo. Pubblicate inizialmente nel giornale portoghese *O Europeu* tra il 1989 e il 1990, poi nuovamente tra il 2000 e il 2009 nella stampa portoghese e mozambicana (*Jornal de Letras, Savana, ÁfricaLusófona e Angolé*).

[235] Espressione francese, "lingua di legno", si usa per dire "parlare usando parole vaghe, pompose, ambigue, per distogliere l'attenzione dai reali problemi"

deixou a todos arrepiados, quem tinha alguma consciência política e até da história, e em língua portuguesa, que era: "Vamos limpar isto à pente fino[236]" que é uma expressão fascista. "Passar à pente fino" em português, remete para coisas muito autoritárias, do tempo do Salazar. Depois percebe que não pode utilizar a expressão, mas o Samora era muito impulsivo também..é uma mistura muito contraditória, como pessoa. Como líder ele tinha uma finalidade, mas pronto. O Jorge Rebelo, que era o secretário do trabalho ideológico do Partido reformula todo esse processo e passa-se a chamar de "Operação Produção", mascarando a coisa mas indo depois de casa em casa, nas cidades do país, mas sobretudo do Sul, para buscar as pessoas que não tinham três coisas: cartão de identidade, cartão de residência e cartão de trabalho. Quem não tivesse ia pra o norte. Isso foi uma coisa muito feia, os aviões todos os dias a levar pessoas pá o Niassa.

Dinanzi alla notizia delle deportazioni di persone verso il nord e nei "campos de re-educação", rifiutò di scrivere un articolo a sostegno della "Operação Produção" sul quotidiano *Kuxa Kanema*, legato all'*Instituto Nacional de Cinema*, di cui è stato membro fondatore. La cornice di progressiva militarizzazione della società, accompagnata da un clima politico generale caratterizzato da forte arbitrarietà crearono la figura di un "inimigo interno". Questa idea servì ad alimentare la concezione di un'identità nazionale basata su un principio di esclusione di elementi ritenuti come "não moçambicanos", contribuendo alla frammentazione di una società culturalmente ricca ma priva di risorse moderne che potessero restituire una forma al suo contenuto "post-coloniale".

Através duma espécie de Iluminismo esclarecido, meio dispotico, e meio teológico, a Frelimo agrediu a que nem sequer o colonialismo português agrediu ou os próprios alicerces da chamada "sociedade tradicional". Contra os curandeiros, contra os régulos[237], aquela autoridade de base, endógena, em comunidades linguísticas, também, com a própria historicidade, foi agredida pela própria Frelimo. Começa ai um princípio de revolta. A Frelimo agrediu aquilo que nunca poderia ter feito.

L'adesione del governo all'ideale del "black empowerment" celebrava un'identità africana, nera e irriducibile, incarnata dalla figura del "moçambicano genuíno" promossa sopratutto dal successivo presidente della FRELIMO Armando Guebuza. Nella cornice post-coloniale, la costruzione della nazione mozambicana si basava dunque sulla stigmatizzazione della cultura europea, sul rifiuto del la memoria sul passato coloniale, favorendo l'elaborazione di una narrativa esclusiva responsabile di mantenere quelle stesse dicotomie stabilite dalla logica coloniale. Quando Jorge Rebelo, ministro della Cultura, proibì alle radio di trasmettere la musica classica perché ritenuta "elitista", l'ascolto di musica "europeia" divenne un'attività clandestina, dando però anche origine a conseguenze contraddittorie.

---

236 "Limpar à pente fino" è un'espressione che indica una pulizia eseguita "con un pettine dai denti stretti", dunque "minuziosamente". (https://dicionario.priberam.org/pente-fino) (Consultato il 22/11/22)

237 "régulo" o "soba", tradizionalmente a capo di uno stato africano.

Quando morria alguém, estadista, que fosse, essas figuras sobretudo do campo socialista, era luto nacional e punha-se música solene, e música solene era música clássica! Portanto para a população, pôr música clássica…eu ouvi miúdos a dizer: "Morreu! Morreu!" A pessoa ouvia aquela música e sabia que alguém morreu!

Il rifiuto ideologico della cultura portoghese, contraddetto tuttavia, dall'uso della lingua del colonizzatore, mostra un'aporia generata dalla permanenza delle eredità coloniali nel presente. Tra queste, la più problematica è rappresentata dal razzismo "à portuguesa" che si traduce nella riproduzione della logica imposta dal *Lusotropicalismo*, "una gramática de que as pessoas nem têm consciência mas que está ali". Con la fine del dominio portoghese in Africa, il tentativo di recuperare il rapporto tra i paesi di lingua portoghese si è costruito sull'omissione della violenza dal dibattito storico. Esiste un "facto colonial" che continua ad essere ignorato. Nell'idea contemporanea di Lusofonia, scorge pertanto solo un "aggiornamento[238]" della visione lusotropicalista, un'immagine censurata dei rapporti tra Lisbona e le sue ex-colonie. La costruzione della relazione tra il Portogallo e il Mozambico dovrebbe piuttosto dare conto dell' interdipendenza che caratterizza il processo di auto-rappresentazione.

Ainda somos, somos sempre comunidades imaginadas, construções "de lá", e tudo isso está sempre em processo, novelos a construirem os outros, a desfiar novelos, a criarem-se outros, ainda 'tá…o tecido ainda não se percebe muito bem.

Sia nel caso del Mozambico che del Portogallo, l'incapacità di assumere politicamente l'eredità coloniale produce nostalgie e risentimenti. Da un lato, i portoghesi, in particolare quelli che furono definiti "retornados", coltivano ancora un desiderio di ritorno, alimentato da una certa letteratura in cui l'Africa coloniale è dipinta come il "paraíso perdido". Dall'altro, il discorso mozambicano, invece, sembra legato all'età d'oro di un Mozambico mitologico e pre-coloniale, la cui immagine è abusata da una certa componente dell'élite politica contemporanea. Per uscire dalla "noite colonial" di cui parla Achille Mbembe[239], sostiene, "não podemos ficar naquilo que não foi", né alimentare la "mitificação da luta de libertação", ma assumere la storia coloniale come fulcro del rapporto inscindibile, di interdipendenza problematica, tra il Mozambico e il Portogallo.

Há Moçambique porque há uma intervenção colonial. Há esse Moçambique, que estamos, que discutimos, naquele tecido cultural e sociológico, histórico, que tem como uma das suas presenças o que foi o facto colonial. E tem outras, é claro. A necessidade de independência decorre de qualquer coisa. Chegámos a independência e precisámos de outras independências.

---

[238] Il termine è in italiano perché è quello impiegato dall'intervistato.

[239] Riferimento al titolo della raccolta di saggi sulla decolonizzazione di Achille Mbembe, contenuti nella raccolta *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization*. Columbia University Press, 2021.

C'è stata l'indipendenza, ma è necessario ancora realizzare ciò che definisce come "as outras independências", quelle che hanno un valore simbolico, etico e politico. Occorre restituire presenza alle irregolarità e alle invisibilità, come la poesia consente di fare. Nonostante possieda la doppia nazionalità, portoghese e mozambicana, è la condizione di poeta che trova più utile a tale scopo, perché lo destina ad una clandestinità produttiva. La poesia, dice, "partecipa sempre duma margem qualquer", e può diventare il punto di partenza per la creazione di un altro paradigma di interpretazione della realtà. Dal margine poetico si può osservare la dialettica di costruzione del passato e catturare attraverso le immagini il rapporto che la memoria privata instaura con la storia collettiva.

L'esempio di un'episodio che ha conservato nella memoria e una fotografia legata al momento storico dell'indipendenza mozambicana consente di mostrare questa costruzione possibile. Quando era bambino c'era un fotografo nero che lavorava a Lourenço Marques, accanto al bazar, "uma figura que toda a gente via e simultaneamente invisível", come i *criados* nelle case dei bianchi, ritratti negli album di famiglia ma quasi sempre ai margini dell'inquadratura. Il fotografo di Lourenço Marques era una "escultura viva" conosciuta da tutti nella capitale, ma in qualche modo priva di identità. Ritraeva perlopiù la popolazione nera:

Lembro-me dele a tirar fotografias com aquelas máquinas enormes da década de vinte e depois na parede do muro ele tinha posto assim, como se faz no ecrã de cinema, uma coisa preta e depois tinha um casaco e só fotografava malta negra. E aqueles magaiças[240] *que iam para a África do Sul, que era mamanas e as família que queriam tirar fotografias. Tinha uma cadeira meio tosca. Eu via, era miúdo, via a malta, via, ele era negro, gordo e depois punha…, tinha que pôr aquela coisa preta atrás, os outros tinham que fazer poses. Era uma escultura viva da cidade.*

Nel 1975 quando gli capitò di vedere la fotografia scattata da Ricardo Rangel[241]nel giorno dell'indipendenza del Mozambico, si ricordò del vecchio fotografo del bazar. La notte del 25 giugno Rangel si trovava presso lo stadio Machava, l'antico stadio Salazar, dove la popolazione si era radunata per celebrare la vittoria contro il colonialismo.

E ele não sei como consegue navegar naquela multidão, eh pá, aquela envolvência, como no jogo do futebol, e ele consegue tirar uma fotografia dum velho, a chorar.

---

[240] Termine della lingua ronga (Mozambico) usato per indicare il lavoratore nelle miniere d'oro del Sud Africa (https://dicionario.priberam.org/maga%C3%AD%C3%A7a)(consultato il 22/11/2022)

[241] Insieme a Kok Nam (1939-2012), Ricardo Rangel (1924-2009) è considerato uno dei più importanti fotografi mozambicani. Nel 1970 fonda la rivista *Tempo* con alcuni amici. Tra il 1962 e il 1964 lavora per il giornale *A Tribuna*. La maggior parte delle sua opera fotografica è prodotta tra il 1950 e il 1975 e si caratterizza per una denuncia del razzismo nel contesto coloniale mozambicano. Molte delle sue fotografie, scattate tra il Mozambico e il Portogallo, sono censurate o distrutte dal regime coloniale portoghese. Dopo l'indipendenza (25 giugno del 1975), assume il ruolo di direttore fotografico del *Notícias*, il giornale di maggiore circolazione nel paese. Figura in transito, mestiço con ascendenza greca e asiatica, Rangel opera tra i sobborghi di Lourenço Marques e il suo centro, tra il "caniço" e la "cidade de cimento". Per approfondire si veda Bruna Nunes Da Costa Triana (2017). "Arquivo e Imagens (Pós)-coloniais: contribuições analíticas sobre duas coleções fotográficas", *São Paulo*, v.2, n.1 pp. 37.60 e Drew Thompson (2013). "Constructing a history of independent Mozambique (1974-1982): a study in photography", *Kronos*, v.39 pp. 158-184.

La fotografia di Rangel ebbe il potere di innescare una “assunção de realidade” in cui i tempi e volti diversi, quello del fotografo del bazar e del vecchio anonimo, si sono incrociati nello sguardo del poeta, esibendo i vuoti prodotti dalla grammatica coloniale. L’immagine non solo toglieva la fine del colonialismo in Mozambico ma rendeva presenti, finalmente visibili, anche le assenze prodotte dalla violenza coloniale. La giunzione poetica tra la memoria privata sul “fotografo del bazar”, declinata alla luce della data storica simbolizzato dalla fotografia del vecchio anonimo, trasforma la celebrazione dell'indipendenza nella denuncia della produzione del nero come assenza da parte di una logica coloniale.

Attraverso lo sguardo soggettivo del poeta, la memoria privata dell'infanzia e il momento storico si intersecano nell’istante fotografico, dove il grido di giubilo per l’indipendenza è anche un atto di rivendicazione per il subalterno. L’ interazione tra memoria e data storica resa possibile dalla prospettiva soggettiva del poeta (e del fotografo) apre il passato a significati plurimi, definendo uno spazio di costruzione simbolica e di testimonianza del conflitto. Il luogo di una dialettica tra l'immagine fotografica che riconduce all'attualità l'immagine della memoria legata ad un’identità africana resa invisibile, annichilita dall’abuso nel tempo coloniale. Una dialettica senza sintesi ma che ai toni celebratori affianca il passato come eredità problematica e persistente componendo, attraverso un dialogo tra immagini diverse, una dimensione di critica politica e di riflessione etica.

Conclusioni

4.3 Le (post)memorie del *retorno.* Una "contro-narrativa" controversa nel sud globale di lingua portoghese.

Il lavoro di tesi è partito da una domanda critica che, in una sintesi estrema, si configura come una serie di problemi di definizione. Questi si riferiscono alla costruzione della cornice teorica, in particolare, all'*Atlântico sul*, come anche all'oggetto ambiguo che viene inquadrato, ovvero, la memoria del *retorno* nel contesto (post)coloniale portoghese. La riflessione sulle (post)memorie e la loro trasmissione intergenerazionale si è articolata alla luce dei rischi connaturati all'attribuzione di una "specificità" allo spazio coloniale (storico e simbolico) rappresentato dal "sud globale di lingua portoghese".

L'idea di una configurazione "eccentrica" dell'asimmetria che caratterizza il rapporto coloniale nell'*Atlântico sul* rende questo spazio una categoria utile per il superamento delle dicotomie prodotte dall'epistemologia coloniale mostrandone l'insufficienza, ma origina anche un rischio. Il tentativo di definizione del funzionamento di una dinamica di potere propria nell'Atlantico meridionale, specie a partire da una riflessione sul regime "inter-identitario" del colonizzatore portoghese e del "colonialismo subalterno" di cui il Portogallo sarebbe fautore, avalla l'immagine positiva di una colonizzazione priva di razzismo espandendo la teorizzazione al rischio ideologico che occulta la violenza coloniale.

L'analisi del discorso sulla relazione coloniale ha tenuto conto di come l'interazione sul piano storico tra il Portogallo, il Brasile e l'Africa abbia di fatto registrato l'emarginazione della "metropoli" coloniale. Il protagonismo delle "colonie", complementi atlantici utili alla costruzione simbolica di un'egemonia portoghese deficitaria sul piano concreto, permette di ripensare l'esperienza coloniale oltre i binomi costruiti dall'epistemologia eurocentrica. La condizione del Portogallo in quanto "semi-periferia", tuttavia, sfrutta l'ambivalenza identitaria della metropoli coloniale, configurando il "sud globale di lingua portoghese" come una costellazione di periferie centrifughe e il cui centro risulta opaco.

La de-costruzione critica del mito di una relazione coloniale positiva alla base dell'ideologia luso-tropicalista che nega il razzismo sfruttando l'equivoco identitario portoghese, è stata necessaria per l'analisi del fenomeno migratorio del *retorno* e delle memorie coloniali legate alla figura sfuggente del *retornado*. Da una parte, le memorie coloniali e le traiettorie (post)coloniali dei soggetti coinvolti nella migrazione verso l'Africa e, successivamente, nella diaspora della decolonizzazione (originata dall'abbandono forzato delle colonie), recuperano la violenza come elemento costitutivo della relazione coloniale e della sua fine sul piano formale. Dall'altra, la teorizzazione della differenza incarnata dal *retornado* in quanto soggetto post-coloniale la cui esperienza confonde il confine tra spazi, tempi e memorie, rende ulteriormente poroso il confine tra identità, esponendo anche in questo caso le rappresentazioni del passato coloniale ad un uso ideologico.

La cornice critica si è costruita prevalentemente sull'interazione tra i problemi connaturati a

due assi o percorsi concettuali principali. In quanto spazio coloniale segnato da una componente "meridionale", l'*Atlântico sul* mostra la pluralità degli spazi di colonizzazione e delle loro storie, contribuendo ad una relativizzazione del paradigma rappresentato dal *Black Atlantic.* Al contempo, l'idea di specificità dello spazio sud di lingua portoghese, specie con riferimento al modo in cui è avvenuta l'articolazione della relazione coloniale nel passato, alimenta il mito del Portogallo in quanto "eccezione coloniale", legittimando la costruzione della memoria pubblica relativa alla presenza portoghese in Africa e alla sua fine sulla base di una presunta di assenza di razzismo del colonizzatore portoghese.

L'identità del *retornado* si rivela problematicamente irriducibile. Con l'avvio del processo di decolonizzazione, la riconfigurazione della relazione tra la componente africana e portoghese, in realtà priva di sintesi, viene appiattita sullo spazio idealmente omogeneo della nazione, benché anche l'unità di quest'ultima sia profondamente perturbata dal momento post-coloniale. La memoria del *retorno* si costruisce nel transito da un tempo coloniale solo formalmente concluso e in realtà ancora problematicamente aperto, dando origine ad una convergenza di elementi eterogenei e contraddittori tra cui il ricordo della violenza coloniale, la problematica nostalgia per l'Africa, il razzismo (subito e riprodotto), la rivendicazione di un'identità "nazionale" ma al contempo espressione di una "portugalidade" differente.

Nella sua eterogenea e controversa composizione, in cui convergono esperienze traumatiche ma anche positive, la memoria del *retorno* conferma e contemporaneamente smentisce il *Lusotropicalismo*. Nel tentativo di svelare il carattere retorico di un' idea di eccezionalità positiva, il tema della trasmissione intergenerazionale del passato coloniale recupera la componente traumatica. L'esplorazione delle memorie coloniali si confronta tuttavia con un'eterogeneità propria delle esperienze e dei testimoni dell'Africa coloniale, una pluralità che risulta difficile da inquadrare.

Nel sud globale di lingua portoghese, il rischio di legittimare la violenza a partire da un discorso sull'esperienza coloniale che recupera l'idea di "eterogeneità" dell'esperienza è connaturato alla produzione discorsiva dell'immagine della realtà portoghese in Africa come esempio di convivenza non violenta e di sintesi tra componenti diverse. Ciò dipende da un'appropriazione precoce, da parte dell'ideologia coloniale ufficiale, di elementi "postcoloniali" e, in particolare, del multi-culturalismo originato dalla *miscigenação*. In altre parole, il tema dell'eterogeneità, recuperato nel discorso sulla memoria del *retorno*, è problematicamente *già* parte della tecnologia del potere coloniale portoghese, il quale se ne serve per sancire la propria "eccezionale" differenza. Seguendo Bastos (2019) il ricorso alla *miscigenação* come strumento di legittimazione del colonialismo non solo dimostra l'importanza delle pratiche simboliche per la manipolazione della percezione della violenza, ma rappresenta essa stessa l'elemento costitutivo del lo spazio "sud" di lingua portoghese in quanto espressione di un sistema complessivo o, potremmo dire, della società coloniale come "globalità mista" ma segregata:

While exceptionalism is a common assertion of nations and empires, the use of miscegenation as a keyword to obfuscate racist practices and racialist beliefs is peculiar (...). The fact that those ideas coexisted with daily practices speaks of the power of ideology to filter the perception of practices and make possible the persistence of the double-bind notion of a non-racist colonial rule.

(Bastos: 2019, 245; 257)

Il discorso sull'eccezionalità (presunta) del potere coloniale portoghese, costruita sulla celebrazione dell'impero "multicultural" e "multirracial", consente al governo dell'*Estado Novo* di resistere al processo di decolonizzazione dell'Africa di lingua portoghese. Ciò mostra un dato critico importante relativo al fatto che, anche a fronte di una violenza fattuale, le categorie "postcoloniali" possano essere oggetto di appropriazione da parte dell'ideologia coloniale per giustificare il ricorso alla violenza e il mantenimento della disuguaglianza su un piano fattuale.

L'analisi del dispositivo di potere coloniale nell'*Atlântico sul* accompagna la riflessione sul passato coloniale in quanto oggetto di un processo di de-codifica e ri-codifica volto a mostrare l'eterogeneità e il carattere instabile delle memorie, ma anche attento alla permanenza di una retorica coloniale che impedisce ancora oggi il tracciamento della violenza coloniale. Questo'ultima risulta presente anche sul piano discorsivo. In questa cornice atlantica "meridionale", l'occultamento del trauma che segna la relazione coloniale è realizzato attraverso una biforcazione che scinde il piano reale da quello simbolico e figurale, originando una piega che favorisce la riproduzione dell'asimmetria coloniale e della visione luso-tropicalista. Il Luso-tropicalismo si rivela una matrice persistente delle rappresentazioni riferite al passato in quanto oggetto della costruzione della memoria collettiva ed esposto ad appropriazione da parte del presente. I problemi legati all'uso e al ri-uso del passato interessano il presente in quanto erede (sul piano pratico e simbolico) delle dinamiche di discriminazione razziale che hanno caratterizzato la relazione coloniale "sui generis" portoghese. Avendo come obiettivo il recupero delle memorie coloniali che, al contrario, veicolano i traumi — intesi sia come esperienze non oggettivate, vuoti, lacune nello spazio pubblico e privato portoghese, sia come episodi il cui valore controverso viene banalizzato, neutralizzato o negato dal discorso ufficiale —, la ricerca si è rivolta ai processi di trasmissione intergenerazionale della memoria tenendo conto dei limiti critici che oggi caratterizzano la "postmemoria" in quanto concetto fragile.

Dalla convergenza delle due linee critiche —, l'analisi del funzionamento retorico di potere coloniale ambiguo nel contesto di lingua portoghese e della relazione che il presente stabilisce con le eredità coloniali nel processo di trasmissione intergenerazionale della memoria del *retorno* —, emerge l'impossibilità di stabilire un confine di separazione netta tra tempi, spazi e identità post-coloniali. La porosità del confine esplicitata nell'analisi dell'esperienza e della memoria del *retorno* si dimostra criticamente produttiva ma, al contempo, richiede una certa cautela.

Mentre la definizione giuridica del *retornado* corrisponde tendenzialmente al portoghese bianco originario della metropoli, il movimento del *retorno* coinvolge in realtà un gruppo estremamente misto. Sul piano sincronico, la diaspora della decolonizzazione ha infatti mobilitato residenti delle ex-colonie privi di nazionalità portoghese, migranti africani in fuga dalle guerre civili, soldati della guerra coloniale ma anche i figli di portoghesi nati nei territori dell'Africa coloniale e i discendenti di migranti africani nati in Portogallo dopo le indipendenze delle colonie. L'inquadramento legale del movimento originato dalla decolonizzazione come un "ritorno" omette

dunque l'eterogeneità costitutiva alla base delle aporie del *retorno*. Ciò ha impedito la costruzione di una memoria effettivamente plurale sull'esperienza coloniale, mantenendola dentro la cornice mitologica che inquadra l'Africa come parte di un'unica nazione portoghese pluri-continentale multi-razziale e multi-culturale, e omettendo la contraddizione "interna" alla memoria del migrante post-coloniale che, in modo improprio, si continua a definire come "retornado" nel discorso pubblico.

La dinamica che caratterizza questa figura non è univoca ma riflette un movimento perlomeno doppio a cui corrispondono sbocchi critici distinti. L'identità del *retornado* è contemporaneamente frutto dell'archivio ufficiale, ossia delle narrative pubbliche che lo definiscono come "nacional", "repatriado", "deslocado" e "desalojado", come anche di un'auto-rappresentazione, testimoniata dalla letteratura prodotta dai portoghesi di ritorno o in arrivo dall'Africa. Questo gruppo costituisce un insieme eterogeneo che si coagula soltanto attorno a temi negativi: l'abbandono forzato della propria casa, la malinconia, la nostalgia, il risentimento nei confronti della metropoli e del processo di decolonizzazione. La costruzione della propria immagine non avviene sempre in antitesi rispetto alle rappresentazioni circolanti sul *retornado* nello spazio pubblico portoghese. Benché i *retornados* rifiutino l'etichetta di "colonizadores" adottano al contempo alcune delle definizioni che vengono loro attribuite, come quella di "refugiados".

Talvolta si appropriano delle definizioni attribuendogli un valore identitario positivo, come nel caso dell'uso della parola "retornado". Lo stigma sociale veicolato da questo termine viene infatti convertito in senso positivo per sottolineare la differenza dei portoghesi-africani da quelli del continente nel periodo successivo alla *Revolução dos cravos*. Tale dinamica esprime una relazione di negoziazione, attrattiva e repulsiva, tra lo spazio del racconto pubblico e l'elaborazione dell'auto-percezione identitaria che caratterizza la memoria del *retorno* e dell'Africa coloniale nel periodo successivo alle indipendenze.

Il ricordo dell'Africa non è omesso ma svuotato della sua responsabilità coloniale che, quando presente nel discorso pubblico, è imputata al *retornado.* Al contempo, la memoria del *retornado* risulta fortemente nostalgica e ha come effetto quello di occultare l'abuso coloniale. In questo modo, la violenza non è espressione del progetto coloniale ma viene considerata dal *retornado* come parte della sua esperienza di vittima della decolonizzazione.

Non è solo la memoria del *retornado* ad appropriarsi delle definizioni che vengono attribuite alla sua condizione post-coloniale, ma anche il nuovo contesto portoghese a produrre il *retornado* come oggetto di una narrativa democratica e anti-coloniale che valorizza la sua esperienza per celebrare lo spirito di adattamento e la capacità "portoghese" di mantenere i legami con gli ormai ex-territori imperiali. Il *retornado*, inizialmente compatito, stigmatizzato e criticato, ignorato, viene oggi inglobato nell'immagine positiva del "migrante lusitano", i cui spostamenti permettono la costruzione di un'idea celebrativa di comunità di lingua portoghese, la *Lusofonia.* Limitandosi a esaltare le capacità di iniziativa del *retornado* da un lato, e quelle di "integrazione" della società portoghese dall'altro, l'esperienza del *retorno* serve da esempio positivo per la ri-semantizzazione dei legami che il Portogallo mantiene con le sue ex-colonie. L'immagine del passato comune non serve dunque ad articolare una visione critica sulle eredità ancora vive legate all'esperienza

coloniale, ma a giustificare il mantenimento della relazione con l' "Africa lusofona". Attraverso una narrativa che esclude i traumi della guerra coloniale, la *Lusofonia* si costruisce in quanto spazio virtuale post-coloniale che riattiva la retorica luso-tropicale, adattandola alla dimensione culturale. La celebrazione della lingua e della cultura portoghese costituiscono il pretesto per riaffermare non solo la centralità del Portogallo nella costruzione di una comunità virtuale, ma sopratutto della sua capacità "eccezionale" di coltivare e mantenere nel tempo un rapporto fraterno e intimo con i suoi antichi territori imperiali.

Il tentativo di recupero critico dell'idea problematica di cordialità dei rapporti in quanto tratto caratteristico dell'esperienza che lega storicamente i margini dell'Atlantico è condotta a partire dalla politicizzazione delle memorie coloniali del *retornado,* spesso problematicamente relegate a spazi anomici, investiti da un ordine affettivo, come nel caso dello spazio familiare.

La dimensione della "soffitta", metafora della memoria latente, ha rappresentato un ambito di esplorazione utile non solo per l'analisi dei processi attraverso cui la testimonianza di un'esperienza traumatica (intransitiva) si costruisce in un dialogo intergenerazionale, ma anche in quanto spazio che concorre alla produzione della narrativa anti-egemonica. Seguendo l'analisi di Chakravorty (2000), la costruzione della "contro-narrativa" non articola un discorso ideologicamente anti-occidentale, ma ha cercato di valorizzare le aporie inerenti a ciascuna soggettività. La "soffitta" costituisce una dimensione problematica che, a sua volta, non rappresenta uno spazio antitetico all'archivio. Dalla "soffitta" coloniale emergono storie legate a soggetti non facilmente inquadrabili nella dicotomia ma che diventano oggetto di estromissione dal discorso pubblico. Queste memorie coloniali riflettono un linguaggio domestico proprio, possono smentire ma anche riprodurre le narrative dell'archivio ufficiale mostrando un'interdipendenza tra spazio pubblico e dimensione privata. Nel caso portoghese, le immagini fotografiche che compongono gli album privati di *retornados* dall'Africa costituiscono oggetti controversi, la cui ambivalenza dipende non solo dall'allusione ad una sfera di relazioni intime ma coloniali, ma anche ad un'esperienza positiva vissuta nell' Africa coloniale. Questa analisi ha tentato di riflettere sul compito che la generazione non testimoniale assume in quanto principale interlocutrice di memorie circolanti nello spazio domestico, alla luce del quale è possibile re-immaginare l'archivio ufficiale e la produzione della narrativa sulla nazione.

Dal percorso critico emerge il fatto che la costruzione della narrativa storica ufficiale a partire dall'archivio pubblico non è svincolata dall'esperienza soggettiva. Quest'ultima si articola sempre nella relazione tra l'individuo e un gruppo, dunque nel dialogo collettivo con un contesto e il suo immaginario (familiare, nazionale e culturale). Il ruolo della "generazione della postmemoria", in questo senso, costituisce un'opportunità ma anche un problema ai fini dell'esplorazione di tali processi. Oltre all'instabilità della "postmemoria" come categoria che, debitamente puntellata, permetterebbe una riformulazione operativa dei problemi legati alla testimonianza, alla memoria e alla sua trasmissione, esiste infatti anche un limite di tipo etico connaturato al potere di interpretazione del passato riconosciuto alla seconda o terza generazione coinvolta nella re-citazione delle memorie familiari in quanto oggetti "tradotti" fuori dallo spazio intimo della casa.

La post-memoria non è diversa da un esercizio di memoria necessariamente postumo e retrospettivo, risultando dunque un concetto dalla definizione precaria. Più che costituirsi come una memoria di tipo diverso, segnala l'acutizzazione dei problemi legati alla trasmissione delle immagini del passato in quanto frutto di una negoziazione continua e sempre esposta agli usi e agli abusi del presente. Occupandosi di tracce residuali, la generazione della post-memoria non garantisce la sopravvivenza delle voci testimoniali ma espone i rischi associati alla loro perdita in un contesto attuale segnato da un lato da un'ipertrofia dei discorsi di memoria e, dall'altro, dalla scomparsa progressiva e inevitabili delle voci dei testimoni.

Rispetto al processo di colonizzazione e decolonizzazione portoghese in Africa, qui preso in esame, la costruzione di una prospettiva critica da parte della "generazione di postmemoria" è complicata dal carattere recente di un'esperienza che è divenuta oggetto della storiografia soltanto da poco tempo. Il discorso critico sul *retorno* si articola in una condizione ibrida, dove la raccolta delle testimonianze dei *retornados* è ancora oggi mediata dalle loro voci, ma si interroga anche sul ruolo che i documenti assumono per l'orizzonte futuro. Tra questi, le fotografie in particolare, rinviano alla capacità interpretativa di immagini circoscrivendo un terreno di conflitto su cui si disputa non soltanto la possibilità di riattivare il legame con il passato familiare e nazionale, ma anche il confronto con l'immagine in quanto spazio di negoziazione di significati associati ad esperienze non facilmente inquadrabili dentro un binomio e che resistono ad una definizione univoca.

La politicizzazione della memoria familiare sul *retorno* costituisce un momento particolarmente utile alla denuncia della tendenza, nel contesto di colonizzazione portoghese, ad utilizzare lo spazio di approssimazione tra il colonizzato e il colonizzatore come dimensione che occulta e giustifica l'esercizio della violenza da parte di un potere coloniale responsabile di negare il proprio razzismo. Tentando di costruirsi sul rapporto non antinomico tra storia e memoria, tra spazio di archiviazione pubblico e quello di una memoria non istituzionalizzata, il lavoro di analisi sul *retornado* ha tenuto dunque conto sia della definizione pubblica di questa figura, sia dei processi di elaborazione identitaria soggettiva in quanto portatore di una memoria "ibrida", coloniale e post-coloniale.

La violenza, che emerge dall'analisi delle memorie del *retorno* sul piano del contenuto e del linguaggio, smentisce l'immagine dell'Africa portoghese come realtà costruita sull'armonia multi-razziale e multi-culturale. Al trauma vissuto dai *retornados*, tuttavia, non sempre corrisponde la possibilità di de-costruzione dell'immagine dell'Africa coloniale. Al contrario, non solo l'assenza del dibattito pubblico sulle eredità traumatiche del colonialismo favorisce la produzione di una narrativa nostalgica sull'Africa come "paradiso perduto" ma le immagini positive, intime, proprie delle memorie dei portoghesi, sottraggono spazio ad un discorso sulle responsabilità dei *retornados* come parte coinvolta nel sistema coloniale.

La compresenza di episodi traumatici e di vicende in cui emerge la responsabilità coloniale del Portogallo riflette l'inadeguatezza della dicotomia che oppone il colonizzato e il colonizzatore per la spiegazione della relazione coloniale, mostrando l'esistenza di una scala di gradazione differenziabile della violenza. Il ventaglio di sfumature allarga ma altresì complica la discussione

relativa alla costruzione del discorso sul passato in quanto oggetto di riflessione etica. Il recupero delle esperienze poste ai margini del discorso pubblico nel periodo successivo alla *Revolução dos cravos* ha avuto come obiettivo quello di verificare in che modo l'eterogeneità interna dell'esperienza coloniale portoghese del *retornado* consenta un superamento del rapporto dicotomico che contrappone le categorie di derivazione gramsciana di "subalternità" ed "egemonia". A ciò si è affiancata l'esplorazione critica di una gestione simbolica problematica dei termini della relazione coloniale tra colonizzatore e colonizzato nell'*Atlântico sul*. Quest'ultima risulta scollata dal piano storico e responsabile di alimentare la celebrazione di una "multirazzialità" soltanto epidermica. Occultando la violenza coloniale, questa scissione complica il processo di definizione dell'esperienza del *retorno* in relazione alla sua collocazione nel quadro del rapporto coloniale e perturba la possibilità di fornire un giudizio etico esaustivo.

Sebbene il *retornado* contribuisca a mostrare le insufficienze delle categorie promosse dell'epistemologia coloniale, la sua configurazione oltre i termini della dicotomia non è mai esauriente o definitiva. Il tentativo di razionalizzare il contenuto proteiforme e sfuggente delle sue (post)memorie è infatti accompagnato dalla possibilità di alimentare una serie di equivoci originati dalla condizione del migrante della decolonizzazione. Il rischio principale consiste in una neutralizzazione della violenza proprio nel momento del superamento delle dicotomie che adottano categorie identitarie coloniali. Tale eventualità, dipendente dal carattere irriducibile proprio della figura del *retornado*, viene complicato dall'applicazione del concetto, criticamente molto utile, di *implicated subject*.

La categoria elaborata da Rothberg (2019) permette infatti di espandere la prospettiva che circoscrive tradizionalmente i rapporti di forza al binomio composto dalla "vittima" e dal "carnefice" (*beyond victims and perpetrators*), allargando in tal senso la dimensione della colpa ad un piano sincronico e recuperando in senso orizzontale anche i "beneficiari" di un contesto di diseguaglianze come anche, su un piano diacronico, i discendenti di soggetti coinvolti direttamente in un rapporto di forza. Il gesto teorico è pertanto estremamente interessante, sopratutto in un'ottica di post-memoria, perché consente di ampliare lo sguardo sulle conseguenze di una violenza che non si esaurisce convocando responsabilità dirette e indirette. Al contempo, però, origina un problema collaterale che consiste nella traduzione dello spazio della colpa in una dimensione di anonimato, dove la colpa, proprio perché condivisa collettivamente, non è più imputabile ad un soggetto determinato.

È lo stesso Rothberg (2019) a considerare questo limite citando il dialogo intrattenuto tra il filosofo Karl Jasper e Hannah Arendt relativo alla definizione dei concetti di "colpa" e di "responsabilità". Jasper distingue tra una colpa criminale, strettamente individuale e legata alla violazione oggettiva della legge da parte del singolo, e una colpa politica, che coinvolge la collettività poiché identifica una responsabilità imputabile a coloro che risultano inseriti dentro un contesto sociale in cui opera il potere. Arendt suggerisce cautela rispetto al rischio di de-politicizzazione del concetto di colpa derivante da un discorso di responsabilità che interessa la

sfera pubblica e quella privata[242]. La preoccupazione di Arendt, sottolinea Rothberg, è che confondendo la colpa individuale con la responsabilità collettiva si corra il rischio di assolvere chi è effettivamente colpevole: "Where all are guilty, nobody is" (Rothberg: 2019, 147). È un problema di soggettivazione che concorre a rendere il potere, per dirla con il già citato Foucault, "un macchinario di cui nessuno è titolare" (Foucault: 1984, 13) proprio perché la titolarità è in capo a tutti.

Il problema della colpa diluita dalla porosità introdotta dal concetto di *implicated subject* è evidente nel caso della condizione interstiziale del *retornado* portoghese, la cui memoria si inquadra nella cornice storica del Portogallo, — nazione colonizzatrice che esibisce un' "eccentricità per difetto" decorrente dal sua modernità deficitaria —, e un'esperienza individuale, intima, vissuta in Africa. La disintegrazione (violenta) dello spazio imperiale originata dal processo di decolonizzazione, infatti, determina l'impossibilità del migrante proveniente dalle ex-colonie di aderire completamente alle narrative identitarie promosse dalla nuova cornice post-coloniale, ma complica l'inquadramento della sua condizione in quanto parte coinvolta nel sistema di abusi. Il *retornado* è beneficiario del progetto coloniale ma è anche "vittima" delle conseguenze della guerra coloniale e della fine di una realtà diseguale che non ha eliminato le disuguaglianze. La compresenza della colpa e della non-colpa nel *retornado* trasforma in fattuale un'innocenza coloniale che Eduardo Lourenço (2019) ha attribuito soltanto ad un piano figurale.

La condizione del *retornado,* il quale corrisponde soltanto in minima parte, nei fatti, al significante giuridico impiegato dal diritto portoghese per indicare i portoghesi bianchi delle colonie, si incunea quindi in una dimensione dialettica ma drammaticamente priva di sintesi, coloniale e post-coloniale allo stesso tempo, di vittima e di colpevole. È proprio questa non-dialettizzabilità che trasforma il problema di definizione un rischio di tipo etico. Attribuire al *retornado* la colpa coloniale lo trasforma nel capro espiatorio di una società portoghese intenzionata a dimenticare il suo passato in Africa, a vantaggio della politica (post)coloniale che sottrae spazio al potenziale critico delle memorie traumatiche, confinate alle "soffitte" domestiche. Specularmente, la rappresentazione del *retornado* in quanto vittima, (specie nell'immaginario che sovrappone la sua condizione a quella del "rifugiato"), avalla il progetto e l'abuso in cui si inserisce la sua esperienza di migrazione coloniale. Superare il binomio grazie all'introduzione del concetto operativo di *implicated subject* consente di mantenere una compresenza di piani in un soggetto storico sfuggente, ma crea anche un'ambivalenza e un margine di arbitrarietà rispetto alla definizione della sua posizione nella dinamica di potere, dunque alla possibilità di elaborare un giudizio etico sulla violenza e le sue conseguenze. Il discorso di rivendicazione e denuncia, elaborato dai "portoghesi-africani[243]" con riferimento ai traumi vissuti — la perdita della vita in Africa, quella dei propri cari, l'esperienza di migrazione forzata, lo stigma che gli è attribuito una volta in Portogallo —, rischia di occultare la responsabilità politica derivante dal coinvolgimento del *retornado* in un sistema di

---

[242] Rothberg cita il testo di Karl Jasper (1946) *Die Schuldfrage* (*The Question of German Guilt*) in cui il filosofo affronta il tema della resistenza del popolo tedesco al processo di Norimberga e la lettera di Hannah Arendt a Jasper, datata 1946, (*Correspondence*, p.54) (apud Rothberg: 2019, 42-47)

[243] In questo caso, con *retornados* ci si riferisce ai portoghesi bianchi, beneficiari del sistema coloniale, consapevoli di dover tenere conto dell'eterogeneità interna che caratterizza questo gruppo.

oppressione dittatoriale e coloniale.

La categoria di *implicated subject,* è utile anche perché consente di estendere il dibattito sulla colpa e sulla responsabilità riferite al passato a un presente post-coloniale riconosciuto come erede simbolico degli effetti di storie di violenza prescindendo da una colpa penale e diretta del soggetto ma valorizzando l'idea che ciascun individuo occupa una posizione di agente all'interno di un sistema di cui contribuisce, consapevolmente o meno, al funzionamento. Tale posizione, o implicazione, può derivare da una storia familiare (*genealogical implication*), ma può dipendere anche dalla condizione dell'individuo in quanto beneficiario delle conseguenze di una struttura sociale attraverso cui il potere viene perpetrato (*structural implication).*

Implication does not require the continuities of genealogy to the intimacies of the family. Implication derives from those continuities and intimacies in some cases but also especially from structural position in relation to groups, classes and modes of production that make some people the beneficiaries of histories "not their own" and disadvantages others regardless of their genealogical connection to the past.

(Rothberg: 2019, 80)

L'operazione critica di Rothberg riconosce un valore politico all'agire individuale e permette di coinvolgere la collettività nel dibattito sulla responsabilità. Il legame genealogico, che non è essenziale per strutturare un discorso di implicazione nel passato e nelle sue conseguenze, può risultare problematico quando viene agganciato al tema della trasmissione intergenerazionale della memoria.

In particolare, quando l' oggetto della trasmissione è una memoria traumatica ristretta alla dimensione familiare, come nel caso di questa ricerca, il legame affettivo tra le generazioni comporta con se un rischio ulteriore, ovvero quello di trasformare lo spazio dell'implicazione nelle eredità del passato in una occasione di rivendicazione ideologica. Ciò vale per la rielaborazione della memoria familiare riferita al *retorno,* ancora in fase di proiezione verso una dimensione pubblica di dibattito. Il ruolo della seconda o terza generazione nella politicizzazione della memoria coloniale è cruciale, ma il discorso è ancora esposto al pericolo di costruirsi come reazione ad un'esperienza intima e dolorosa. Il processo di oggettivazione dell'esperienza compiuto dall'erede simbolico delle memorie coloniali del *retorno* deve quindi basarsi sulla necessaria esplicitazione dei limiti che definiscono la sua posizione specifica, proprio per fugare le zone d'ombra derivanti da una memoria controversa che dà origine ad equivoci interpretativi in grado di favorire la manipolazione ideologica del passato.

Tali limiti sono quelli che definiscono anche la mia implicazione nel ricorso alla memoria costruita attorno all'esperienza specifica della mia famiglia, esponente di quella classe borghese con radici nel Portogallo continentale e residente nel Mozambico coloniale. L'esperienza — tanto traumatica quanto controversa — rispetto alla quale mi posiziono come testimone indiretto ed erede simbolico non può avvenire in deroga alla segnalazione dell'inquadramento familiare nel sistema coloniale, nel mantenimento dell'asimmetria e nei benefici (anche postumi) che ciò ha comportato.

L'apporto del dramma privato, infatti, da un lato concorre a restituire complessità e profondità all'esperienza dei *retornados*, ma la riflessione deve mantenersi vigile rispetto alla possibilità di approfittare del dato critico per la costruzione dell'interpretazione riferita al contesto storico. L'esplorazione della memoria privata, d'altra parte, può recuperare le ambivalenze legate ad un contesto coloniale segnato da un razzismo e da una violenza che colonizzano anche lo spazio intimo. La contraddizione del "razzismo rispettoso" della mia bisnonna, ad esempio, giustifica una pratica violenta che apparentemente valorizza il diritto dell'Altro alla sua differenza, ma mostra in realtà un atteggiamento cauto e guardingo rivolto ai *cirados*, i domestici impiegati nelle case africane dei padroni portoghesi. La relazione tra colonizzatori e colonizzati risulta complessa dal momento che né gli uni, né gli altri costituiscono gruppi omogenei.

L' eterogeneità post-coloniale rispecchia infatti un contesto coloniale già caratterizzato da una diversità molto forte, come dimostra Castelo nella sua analisi della popolazione portoghese di Angola e Mozambico (2005, 2012). La sovrapposizione fuorviante tra il "colonizador" come agente della civilizzazione portoghese in Africa e quella del "colono", il bianco povero, istituisce in realtà una falsa corrispondenza, sebbene entrambi rientrino a pieno titolo nel progetto di colonizzazione. L'eterogeneità si ritrova anche nella memoria del *retorno* come riflesso di una diversità compositiva che può coagularsi soltanto attorno al tema negativo della perdita e del risentimento, come dimostra l'analisi della letteratura memorialista e nostalgica prodotta nel tempo ibrido inaugurato dalla decolonizzazione.

Il recupero della complessità viene anche dalla critica della definizione giuridica del *retornado.* Quest'ultima non solo ha avuto l'effetto di restringere il campo di indagine (a partire da quella demografica) all'esperienza di quei cittadini portoghesi, bianchi, "reintegrati" nella società della ex-metropoli — una reintegrazione che complica il loro inquadramento come "nacionais" e dunque già parte del contesto metropolitano che intende (ri-)assorbirli —, ma anche di escludere i soldati di ritorno dal fronte e migranti africani in fuga dalle guerre civili. La percentuale di popolazione nera e meticcia in arrivo dalle ex-colonie è di fatto rimasta fuori dai censimenti ufficiali. Questo dato rimanda anche ad un limite di questo lavoro di ricerca che, pur tenendo conto della percentuale di africani nel contingente migratorio diretto verso il Portogallo come elemento che complica teoricamente l'immagine dei *retornados* in quanto portatori di un'identità omogenea, non si è soffermata sull'esperienza fondamentale delle seconde e terze generazioni di africani che oggi inscrivono la propria identità nel contesto portoghese.

Il campione di (post-)memorie del *retorno* qui presentato è, nella sua esiguità, espressione di una notevole frammentarietà qualitativa — tipica della memoria —, soltanto in parte ricomposta nella cornice storica della decolonizzazione. Il termine "retorno" e "retornado" funzionano come vocaboli in realtà posticci, insufficienti, inadeguati nel restituire unità ad un'esperienza plurale e frammentaria. La mancanza di organicità è evidente anche nelle testimonianze, espressione non solo di visioni necessariamente parziali e tra loro conflittuali, ma costruite su contraddizioni, dunque dotate di un'eterogeneità interna problematica. La razionalizzazione del materiale raccolto segue piuttosto una logica di lettura in contrappunto e svincolata dalla ricerca di un'omogeneità interna. Pur non costituendo un insieme unitario, le (post)memorie del *Bairro Cor-de-rosa*, infatti,

configurano uno spazio di citazione che, per usare un'altra categoria di Rothberg (2009), si costruisce in senso "multi-direzionale", ovvero nella relazione, intesa come possibilità di citazione reciproca che la dimensione della memoria consente di stabilire tra tempi, spazi e identità apparentemente distanti. Anziché analizzare l'emersione delle memorie nella sfera pubblica come espressione di un conflitto, Rothberg inquadra ciascuna memoria come dimensione simbolica che si offre come spazio di emersione di altre memorie attraverso processi di comparazione, giustapposizione ed analogia[244].

Applicando questa teoria al campione raccolto nel *Bairro Cor-de-rosa*, la configurazione "multidirezionale" delle (post)memorie consente di fondare un'immagine condivisa del passato coloniale attraverso l'individuazione di tangenze che non creano un sistema omogeneo, ma integrano le visioni parziali (e conflittuali) da cui hanno origine le narrazioni restituendo una memoria traumatica composita in cui i racconti della violenza, subita ed esercitata, sono poste a confronto. La costruzione delle (post)memorie del *Bairro Cor-de-rosa* come uno spazio di confronto tra immagini e narrative diverse riferite al passato coloniale configura uno spazio di citazione in cui visioni diverse del passato non riflettono una sintesi, ma un' oggetto irriducibile che amplifica la portata problematica di una memoria coloniale violenta e controversa sul piano della definizione storica e dell'agire etico. Dal campione emerge soprattutto un problema, ossia che la denuncia dei traumi vissuti non impedisce che la testimonianza si costruisca anche come un discorso violento, basato cioè sull'impiego di categorie che riproducono stereotipi coloniali, alimentano risentimenti e nostalgie responsabili di edulcorare il "facto colonial", per adottare l'espressione usata da Luis Patraquim.

La memoria di una delle intervistate, Luisa, mostra ad esempio i problemi connaturati anche al suo aprirsi in senso multi-direzionale. La famiglia di Luisa ha origini a Goa, in Mozambico e in Portogallo. È esponente della medio-borghesia mozambicana. Il suo racconto restituisce un'immagine positiva dell'Africa coloniale che viene descritta come una realtà multi-razziale e non violenta. La testimonianza sui traumi vissuti a causa della guerra crea un' analogia costruita dall'intervistata con un riferimento alla condizione causata dalla guerra in corso in Ucraina ("já não me lembro muito bem das coisas mas agora quando foi esta guerra da Ucrânia re-vivi alguns episódios"). Anche durante il nostro primo incontro, Luisa ha adottato il dramma dei rifugiati causato dal conflitto russo-ucraino per definire la sua condizione di "refugiada". La prossimità delle due condizioni causate da una guerra è —, per quanto esse risultino simili nella loro drammaticità privata —, problematica se non inquadrata oltre il piano immediato. La "riattivazione" della memoria traumatica di Luisa a seguito dell'esposizione alle notizie sulle condizioni dei rifugiati ucraini riflette infatti l' auto-rappresentazione del *retornado* in quanto "vittima" della decolonizzazione. Aldilà della facile analogia, ciò comporta l'esclusione sul piano della narrazione

[244] Rothberg analizza in particolare l'interazione tra la l'emersione della memoria pubblica sulla Shoah, a partire dal processo ad Eichmann nel 1961 e quella relativa al massacro dei musulmani algerini durante la manifestazione pacifica indetta dal FNL (Frente Nacional de Liberacion) contraria al coprifuoco indetto da Maurice Papon. La repressione razzista ai danni dei manifestanti, avvenuta mentre la Francia era impegnata nella guerra coloniale in Algeria, creò le condizioni per la proiezione nella sfera del dibattito pubblico della memoria della violenza nazista. La teoria della *multidirectional memory*: "allows us to see that deferral and displacement are among means through which publics come to terms with troubling histories and begin to integrate them into collective memories" (Rothberg: 2009, 229)

della reazione anti-coloniale che ha determinato lo scontro in Mozambico, negando la realtà di un paese in lotta per la propria indipendenza. L'intenzione critica, in questo caso, non è quella di addentrarsi nel presente — un terreno scivoloso — ma segnalare l'intersezione problematica dei piani discorsivi come spazio di ragionamento rispetto ai temi di una memoria coloniale non facilmente inquadrabile sul piano etico e dell'implicazione.

Nel caso dei "colonizzatori" o dei loro discendenti, inoltre, la denuncia dell'esperienza traumatica vissuta, decorrente dalla guerra e risultante nella migrazione forzata, convive con la negazione dell'abuso coloniale e la costruzione di un ricordo positivo dell'Africa coloniale. La violenza, come il trauma associato alla memoria individuale o familiare, non viene solo "occultata" ma non è riconosciuta come momento conflittuale, viene cioè normalizzata. Questo non vale soltanto per coloro che, semplificando, si possono definire come "discendenti del colonizzatore" ma anche per chi si identifica con il gruppo dei "colonizzati" o come loro eredi. Il linguaggio adottato dai testimoni fa eco ad una violenza discorsiva assimilata nel contesto familiare e nazionale, poi riprodotta. In sintesi, le "contro-memorie" coloniali, benché traumatiche, non sono necessariamente svincolate dal ricorso alla violenza ma talvolta perpetrano visioni che sottraggono il passato ad una visione problematica.

La post-memoria di Wanda, offre un caso positivo nel quale la testimonianza sui traumi vissuti dai genitori, "assimilados", si costruisce aldilà della condizione della vittima ma sul riconoscimento della razzismo attribuito alla figura paterna, svelata dallo stravolgimento introdotto dalla decolonizzazione sul piano dell'auto-percezione. Il transito dall'Africa al Portogallo comporta infatti una perdita dello statuto economico, denunciando il valore sociale associato al fenotipo — meticcio nel caso dei genitori dell'intervistata —, "branco" in Africa ma "preto" in Portogallo (Eles vieram pó um sítio onde não eram brancos"). La denuncia della persecuzione vissuta in Angola e del razzismo subito in Portogallo non impedisce a Wanda, erede simbolica di una memoria traumatica ed esponente della seconda generazione, di riconoscere il razzismo come componente che struttura la storia, il linguaggio e l'atteggiamento familiare.

Il caso di José, nato in Angola in una famiglia africana e "indigena" — il termine riflette una categoria coloniale — è quasi speculare nell'esporre un problema di distanziamento, ma utile nondimeno a verificare in che modo il razzismo colonizzi anche il linguaggio e le dinamiche intime. La discriminazione non è soltanto esercitata dai "colonizzatori" nei confronti di quella dei "colonizzati", ma costituisce un fenomeno trasversale che esprime l'eterogeneità perturbante delle due categorie. La memoria di José filtra l'esperienza familiare attraverso una lettura positiva della realtà coloniale ("Se não houvesse guerra, toda a gente sentia-se bem, por aquilo que me contavam, toda a gente: 'ah, 'tava tão bem' ") a cui accompagna la costruzione di una visione negativa del *mulato* adottando lo stereotipo che ritrae questa figura come "falsa" e inaffidabile perché dotata di "duas caras". La stigmatizzazione del *mulato* è influenzata dall'esperienza soggettiva di rifiuto da parte del padrino — portoghese e bianco —, di riconoscerlo come suo figlio, prediligendo invece il legame di sangue con i fratellastri di José, nati già in Portogallo dalla relazione con la madre dell'intervistato, una donna nera africana. José, si schiera con gli angolani impegnati nella lotta per l'indipendenza legittimando l'agire degli africani "fartos", stufi degli abusi dei bianchi, ma al

contempo guarda con diffidenza al mulatto perché "complice" del colonizzatore. La stessa immagine negativa del *mulato* come doppiogiochista viene riproposta da Paula che, sancendo implicitamente la superiorità del bianco, critica i tentativi di quel *mestiço* che "quer ser mais branco dos brancos".

Uno degli aspetti più problematici riscontrabile nelle interviste è pertanto una violenza discorsiva soprattutto nei riguardi di quei soggetti che risulta più difficile collocare in una delle due categorie che compongono la dicotomia bianco-nero o colonizzato-colonizzatore. Ciò costituisce un dato importante ai fini della critica del sud globale di lingua portoghese. Nelle memorie degli intervistati l'ostilità e la diffidenza nei confronti del *mulato* non solo perturbano il ricordo privato dell'Africa in quanto dimensione di socialità armoniosa tra razze, ma è contraria alla mitologia luso-tropicalista che ricorre alla *miscigenação* come giustificazione del colonialismo portoghese.

Nella testimonianza di Maria, i cui tratti somatici la identificano come "mulata", la memoria dei traumi legati alla guerra coloniale e alla fuga dall'Angola conserva le scritte intimidatorie sui muri delle città in Angola durante gli anni '70. Nei disegni si ritraeva il mulatto sospeso tra cielo e mare accompagnato dalla didascalia: "o mulato não tem terra". Mentre afferma che: "a gente não tema culpa!", Maria rievoca con nostalgia anche gli anni trascorsi nella *Mocidade Portuguesa,* organizzazione giovanile coloniale. La sua memoria coloniale risulta pertanto ambivalente, dal momento che rievoca un'Africa coloniale non problematica, l'indignazione per il rifiuto del *mulato* da parte della società africana e l'accusa nei confronti del razzismo subito nella metropoli. L'immagine del mulatto sospeso tra cielo e terra esprime la condizione drammatica associata alla posizione interstiziale dei soggetti, ma risulta anche produttiva da un punto di vista critico. Sintetizza il sud globale di lingua portoghese come uno spazio di produzione di identità irriducibili e violento dove il razzismo non è solo una componente preponderante, articolata a volte in modo problematicamente inconsapevole dagli intervistati, ma risulta pervasiva alla società nel suo complesso.

Dalla testimonianza di Alice emerge il termine dispregiativo "gumu" — probabilmente appartenente ad una lingua nativa utilizzata in Mozambico —, usato dai "nativos" per definire sua madre in quanto *mulata*, figlia di una donna nera e di un uomo bianco. "Gumu" esprime, nelle parole dell'intervistata, un "racismo ao contrário", che denuncia l'esistenza di un principio di discriminazione diffuso. La transizione del Portogallo dal regime coloniale alla democrazia non ne determina la scomparsa benché il posizionamento dei soggetti e delle prospettive da cui osservare la realtà siano mutati. Alice non ricorda di essere stata oggetto di discriminazione in quanto nera nella colonia dove è nata e cresciuta ma la sua auto-percezione subisce una modifica nel passaggio dall'Africa al Portogallo. È qui, agli occhi dei portoghesi della metropoli, che per la prima volta si scopre "preta".

Queste testimonianze attestano la difficoltà di ricondurre l'esperienza post-coloniale allo schema dicotomico, un'impossibilità che si estende al binomio costruito sull'opposizione tra "vittima" e "carnefice". L'esempio di Paula, esponente della "prima generazione" pone un problema di definizione del piano etico. La testimonianza dell'intervistata si costruisce sul ricordo dell'esperienza traumatica del suo sequestro da parte di un gruppo armato angolano durante gli anni

della guerra coloniale. Benché "vittima" di un sequestro da parte dei membri del gruppo dell'MPLA, impegnato nella lotta anti-coloniale, Paula appartiene ad una minoranza privilegiata portoghese, bianca e beneficiaria del contesto coloniale. Il ricordo del sequestro mostra una compresenza di piani problematici. Da una parte, il trauma vissuto la colloca nella posizione di vittima — nella quale sceglie di identificarsi — dall'altra, l'impossibilità di riconoscere le ragioni della lotta anti-coloniale che hanno dato origine alla vicenda stessa. Pur affermando l'assenza di distinzioni tra razze nel contesto coloniale portoghese l'intervistata attribuisce un valore al fenotipo in quanto elemento che sancisce l'appartenenza dell'individuo ad un gruppo sociale specifico. Ciò che più suscita la sua indignazione rispetto alla vicenda vissuta, infatti, è che il "camarada", l'uomo incaricato di condurre le interrogazioni per l'MPLA fosse bianco ("O que me chateou mais é que era branco"). In un contesto coloniale percepito come democratico, inoltre, le ragioni della guerra sono ricondotte dal Paula a cause esogene (addotte agli interessi di potenze straniere) e il "razzismo" è sostituito dall' "inveja" dei neri africani per i bianchi.

Nelle memorie e post-memorie del *Bairro* il riconoscimento della guerra coloniale come conseguenza della reazione ad un abuso perpetrato dal governo portoghese in Africa, non accompagna necessariamente una lettura critica delle relazioni nel contesto coloniale in quanto espressione della condizione di subalternità della maggior parte della popolazione nera. Rispetto al servilismo dei neri africani prevale, al contrario, l'idea di una normalità condivisa e giustificata dal ricordo del rapporto positivo che le famiglie degli intervistati intrattenevano con i *criados,* i domestici. La figura del *criado* che, come nel caso di Mateus, viene dipinta come un "irmão mais velho", occupa uno spazio interstiziale e paradossale. Benché molto prossimo questi vive nell' "anexo" parte periferica ed esterna della casa chiamata "dependência". Nella fotografia che ritrae un momento di festa, inoltre, l'unica figura a trovarsi ai margini dell'inquadratura è quella di un giovane uomo nero (Fotografia n. 2 p. 261). Emerge non solo una difficoltà di riconoscere il contesto di prossimità domestica come spazio di produzione e di perpetrazione del razzismo, ma del linguaggio stesso come dimensione in cui si verifica il suo occultamento paradossale perché basato sull'applicazione di una visione razzializzata persistente ma non evidente a chi vi fa ricorso. Il discorso luso-tropicale nasconde così la propria piega: la "capacità portoghese" di riconoscere l'Altro (il colonizzato) come differenza è impiegata per mantenere un'asimmetria che sancisce la condizione di eccezione dell'Io (il colonizzatore). Le parole di Luisa sintetizzano questa distanza costruita nell'approssimazione tra la sua famiglia e il domestico. Jorge, il *criado* di famiglia, "morava no espaço dele, mas não distinguíamos". Come sottolineato anche da Bastos (2022)

Luso-Tropicalism not only has masked the harsh and bitter reality — past and present — it also continues to provide a language, an appealing evasion, that makes the speaker feel good and special.

(Bastos: 2019, 257)

In quanto strumento di colonizzazione la lingua portoghese, seguendo l'espressione di Luis Patraquim, produce una "gramática inconsciente" . La lingua della colonizzazione struttura un pensiero orientato dalla violenza ma la utilizza implicitamente, come premessa occulta, per

descrivere un rapporto di "prossimità gerarchica" tra il colonizzatore e il colonizzato.

Nel caso di Tiago, al contrario, che si definisce utilizzando il neologismo "luso-berdiano", il rapporto gerarchico tra il prefisso "luso" e il suffisso "cabo-verdiano" viene negato, in quanto espressione di una post-memoria elaborata sull'insufficienza riconosciuta alle identità rigide e basata sulla capacità di occupare spazi simbolici multipli, esprimendo una consapevolezza critica che attribuisce un valore etico alla possibilità di "dislocarsi" verso prospettive apparentemente distanti dalla propria. In quanto figlio di migranti africani provenienti dall'ex-colonia di Cabo Verde con una storia di militanza nel PAIGC, Tiago costruisce il rapporto con il contesto portoghese e africano alla luce di quello che definisce come un "poder de encaixe". Quest'ultimo riflette non solo l'abilità di conciliare elementi culturali in un'identità composita ma anche una capacità di riconoscere i traumi come esperienze che investono tanto i "carnefici" quanto le "vittime", di situarsi "na lógica da malta que fui lá como agressora". Tiago, riconoscendo i traumi vissuti dai combattenti portoghesi nella guerra coloniale non per questo legittima la violenza coloniale.

Il campione di interviste conferma il carattere irriducibile dell'esperienza del *retorno*. Sul piano della costruzione critica e simbolica riferita alla fine del tempo coloniale nello spazio di lingua portoghese, la "contro-narrativa" delle post-memorie configura identità non definibili in termini assoluti ma concepibili solo alla luce di una dinamica di inter-dipendenza di elementi contraddittori. Le memorie associate al *Bairro Cor-de-rosa* in quanto spazio periferico simbolico nella cornice post-coloniale di Lisbona restituisce un campione di esperienze problematiche. Non solo perché l'articolazione della memoria traumatica e la sua trasmissione intergenerazionale è orientata dalla permanenza di un sotto-inteso "lusotropicalista" acritico, ma perché anche la valorizzazione dell'eterogeneità intrinseca all'esperienza post-coloniale è esposta al rischio di opacizzare l'attribuzione di responsabilità sul piano etico. Oltre a denunciare l'insufficienza del criterio legale applicato in Portogallo per la definizione del soggetto post-coloniale, le esperienze degli intervistati sono il risultato di uno spostamento causato dalla lotta (violenta) per l'indipendenza che smentisce l'immagine del contesto coloniale portoghese in quanto frutto di una colonizzazione "sui generis" e complicano l'attribuzione dello statuto di "nazionale" e di "rifugiato" al "retornado".

Sebbene utili ai fini della diversificazione del discorso sul passato come oggetto conflittuale, le memorie e le post-memorie presentate in questo lavoro di ricerca non configurano una narrativa necessariamente antitetica rispetto al discorso coloniale dominante. La loro eterogeneità smentisce infatti l'idea di una dimensione di "subalternità" omogenea contrapposta ad un' "egemonia" concepita come essenziale, mostrando la permeabilità del confine coloniale da cui si articola la polarizzazione netta tra la memoria e l'identità del "colonizzatore" e la memoria e l'identità del "colonizzato". Configurano pertanto una "contro-egemonia" controversa basata su una compresenza di elementi, riflesso di identità plurali, eterogenee e contraddittorie.

Riprendendo il titolo del noto romanzo di Helder Macedo (1991) in cui l'autore, cresciuto tra Africa e Portogallo in una famiglia coinvolta nel progetto coloniale, rielabora in chiave auto-biografica e in capitoli a se stanti le memorie individuali e familiari, queste post-memorie coloniali

e di lingua portoghese, costituiscono frammenti dispersi e irriducibili o “partes de África[245]”. Le esperienze a cui si riferiscono non rimandano ad una totalità contenibile nella mappa, ma rispecchiano "algures”, ossia “altrovi”, rappresentazioni del passato da parte del presente e in cui le linee di demarcazione tra spazi e identità risultano mobili e porose. Configurano dunque frammenti dispersi riferiti ad un’esperienza priva di sintesi, portoghese e africana, rielaborata e trasmessa nel passaggio inter-generazionale e la cui rappresentazione è ancora problematicamente influenzata da un immaginario luso-tropicale. La “contro-egemonia” delle testimonianze raccolte non realizza quindi una logica di tesi e antitesi — che la contrappone all’archivio e alla narrativa ufficiale —, ma si costruisce anch’essa su una aporia, sulla esistenza costante della memoria alla dicotomia e del soggetto post-coloniale a corrispondere essenzialmente ad uno dei due termini che costruiscono il binomio composto dal “colonizzatore” e dal “colonizzato”, dalla “vittima” e dal “carnefice”.

Le (post)memorie del *retorno*, assumendo la problematicità di questo termine non esaustivo, non esprimono solo l’ “ubiquità” del soggetto colto nel processo di costruzione identitaria ma, riprendendo la definizione di Bastos, sono anche “transmemorie”, memorie fluttuanti, il cui valore disgiuntivo dà origine ad un archivio frammentato, “open to unexpected, almost always emotional connections which are constantly in de/re composition” (Bastos: 2022, 394).

Il transito a cui alludono, oltre a rispecchiare il viaggio dall’Africa al Portogallo, si riferisce al modo in cui esse divergono dalla mappa nazionale e dalla narrativa ufficiale (393), esprimendo anche un “errare” che rinvia all’impossibilità di approdare ad una definizione assoluta dell’esperienza coloniale, familiare, traumatica e positiva che riportano.

Il dato rilevante, alla luce dell’apparente paradosso legato al "colonialismo subalterno" come quello portoghese — dove l’approssimazione tra il colonizzatore e il colonizzato rispecchia un elemento strutturale —, è che la costruzione di un archivio di “contro-memorie” dipende quindi strettamente dalla capacità di riconoscere un’ambiguità nel discorso di resistenza al potere e dalla problematica permanenza di un’ideologia coloniale nel discorso di memoria non lineare, tanto nel caso del “colonizzatore”, quanto del “colonizzato” e dei loro discendenti. Nel discorso di memoria formulato da questi ultimi in quanto eredi simbolici del tempo coloniale, la permanenza del discorso luso-tropicale compromette la possibilità di attribuire un peso specifico alle memorie traumatiche, circolanti, più o meno esplicitamente, nel contesto familiare. La relazione che la seconda (o terza) generazione stabilisce con il passato familiare, inoltre, non si colloca sempre in continuità con le narrative domestiche, né coincide unicamente con la narrativa ufficiale.

L’archivio di “transmemorie” include traiettorie soggettive molto diverse, rispecchiando la condizione irriducibile del *retornado*, quella del migrante africano diretto nell’antica metropoli ma, altresì, quella di una generazione che, producendo una “narrativa di ritorno” dall’antica periferia imperiale (Ribeiro: 2004) trasforma la fisionomia dello spazio simbolico europeo e africano. Si tratta di europei, figli degli ex-colonizzatori, cresciuti nel contatto con un’esperienza africana più o meno mediata dalla memoria familiare, e di africani, afro-portoghesi, discendenti degli ex-colonizzati e oggi residenti in Europa. La caratteristica comune ai diversi casi è data da una

[245] Come ricordano Vecchi e Calafate Ribeiro nell’introduzione alla traduzione italiana al romanzo, ‘partes de África” era l’espressione utilizzata nella cartografia coloniale portoghese per identificare genericamente i territori dell’Africa, paragonabile a “hic sunt leones”. (Calafate Ribeiro e Vecchi, “Introduzione” a *Da qualche parte in Africa*: 2010, 9)

condizione soggettiva elaborata sull' occupazione di spazi simbolici multipli e che opera in senso contrario alla costruzione delle identità a partire da una rigidità schematica che distingue tra il "bianco" e il "nero", tra "egemonia" e "subalternità". Nelle post-memorie coloniali, il centro e la periferia perdono il loro carattere omogeneo ma rispecchiano una contro-mappa controversa in cui l'attribuzione della responsabilità coloniale non risulta immediata. In tal senso, non è tanto o soltanto un dato cronologico a marcare la differenza tra memoria e post-memoria ma una postura soggettiva rispetto al piano etico che, espressa nelle diverse letture attribuite alle biografie individuali, denota l'importanza del carattere qualitativo nella distinzione tra le identità e delle rappresentazioni associate ad un passato coloniale controverso.

In termini generali (e certo non esaustivi), è forse possibile individuare una differenza tra i discendenti degli ex-colonizzatori e gli eredi degli ex-colonizzati, identificabili come "filhos do período colonial" o "herdeiros do império[246]" in rapporto all'immagine dell'Africa "ereditata" e all'immaginario attribuito al tempo coloniale. Nel caso dei primi, il discorso sul contesto africano si caratterizza per un tono positivo, associato sopratutto ad un quotidiano non problematico, ai primi anni dell'infanzia, subendo un'inversione in senso opposto quando il racconto si rivolge al periodo della decolonizzazione, dipinto come un momento complicato e segnato da difficoltà. Per gli ex-colonizzati e i loro discendenti, al contrario, il contesto africano è legato alle origini e ad esso si associa la memoria familiare dei genitori, migranti arrivati in Portogallo a causa della decolonizzazione o perché in fuga dalle guerre civili che seguirono le lotte per l'indipendenza. Per questi soggetti l'Africa non rappresenta lo stesso "paradiso" ereditato come immagine dai figli dei "retornados" portoghesi, ma riflette molto spesso una casa "originaria" che accompagna la crescita della seconda generazione nel contesto post-coloniale europeo. Queste distinzioni rispecchiano, necessariamente generalizzazioni che, in quanto tali, risultano fallibili dinanzi alla prova concreta, ossia quando applicate alla specificità delle biografie individuali.

A partire dalla frontiera porosa stabilita tra le generazione della memoria e quella della post-memoria — impiegata anche per facilitare la navigazione all'interno dei una cronologia coloniale disorientata dal momento post-coloniale —, le testimonianze che compongono questa "soffitta", prendendo a prestito l'espressione di Pratt, configurano una problematica "contact zone", dove memorie diverse "meet, clash, and grape with each other, often in higly asymmetrical relations of domination and subordinaton" (Pratt: 1992, 15). La trasmissione della memoria (post)coloniale non segue cioè un percorso lineare ma nasce piuttosto dall'intersezione o *entanglement* tra prospettive, situazioni, contesti, discorsi e immagini. Nello spazio problematico del "sud globale di lingua portoghese" le (post)-memorie coloniali legate al *retorno* configurano un archivio di "contro-memorie" in cui l'inter-dipendenza tra le categorie di "egemonia" e "subalternità" viene perturbata dall'indecifrabilità del confine poroso tra colonizzatore e colonizzato. Queste (post)memorie denunciano la permanenza del discorso coloniale mentre, contemporaneamente, le esperienze da

[246] Le due espressioni sono quelle impiegate nel progetto MEMOIRS che, nel quadro delle interviste ai discendenti degli ex-colonizzatori e degli ex-colonizzati ha investigato, tra le altre cose, l'esistenza di un'identità collettiva delle seconde generazioni. In merito alle immagini sull'Africa "ereditate" da queste ultime questa riflessione è in linea con i risultati prodotti dal lavoro critico del progetto MEMOIRS. Si faccia riferimento, in particolare a Filipe Cammaert "Pós-memórias e temporalidades pós-coloniais: um estudo de caso" (Cammaert cfr. Ribeiro e Rodriguez, 2022: 197).

esse veicolate ne smentiscono la validità.

Questa tesi non può esimersi dal segnalare anche i propri limiti riscontrabili sia sul piano teorico che del materiale di ricerca. Benché la memoria dei *retornados* recuperi di fatto uno spazio problematico circoscritto dai "margini atlantici", la riflessione sul "sud globale di lingua portoghese" non ha esplorato direttamente gli archivi localizzati in Africa e che potranno eventualmente essere parte di un' indagine futura. In particolare, una focalizzazione della ricerca sul contesto mozambicano potrebbe essere produttiva e non soltanto per via del dato biografico che lega la mia esperienza familiare a quel territorio. Il Mozambico, la più grande colonia di popolamento associata all'area di influenza dell'Oceano Indiano, orienta la riflessione verso i limiti derivanti dello spazio atlantico come modello descrittivo della modernità. Il contesto geopolitico mozambicano, inoltre, influenzato dalla politica di segregazione razziale del vicino Sud Africa, consente di costruire una prospettiva di riflessione interessante sulla violenza razziale alla luce della porosità marcata del confine tra identità che convivono in un regime di "apartheid informale". L'apparente cosmopolitismo coloniale mozambicano, realtà diversa dal contesto angolano, più "integrato" e meticcio, cela in realtà una sorta di "mescolanza segregata", a conferma dell'ambiguità del confine tra signori e schiavi denunciato da Hofmeyr in relazione allo spazio di colonizzazione nell'Oceano Indiano (Hofmeyr: 2007). Il Mozambico costituisce dunque una porta di accesso interessante e paradigmatica per la critica del dispositivo di potere coloniale portoghese e della dimensione atlantica "meridionale".

Anche per quel che riguarda i processi di produzione e trasmissione intergenerazionale delle (post)memorie coloniali, la ricerca di spazi alternativi costituisce un campo interessante ai fini dell'analisi dell'esperienza coloniale portoghese e, in particolare, della diaspora della decolonizzazione. Una prospettiva di ricerca futura potrebbe infatti ampliare l'analisi delle memorie dei *retornados* che si sono diretti verso mete alternative al Portogallo, come il Sud Africa, gli Stati Uniti, il Brasile e altri paesi europei come la Francia. Queste traiettorie, rimaste fuori dall'indagine sociologica e storiografica, sottolineano ulteriormente l'improprietà del termine "retorno", allargando lo sguardo sull'esperienza di dispersione portoghese causata dalla perdita delle colonie africane. Oltre a svelare una complessità morfologica e semantica del fenomeno migratorio celata dal termine fuorviante di "retorno", l'analisi di queste esperienze di dislocamento fuori dalla cornice nazionale contribuirebbe riconfigurare i termini stessi della riflessione storica sui portoghesi portatori di una memoria coloniale africana.

L'ampliamento della cornice di analisi sull'emigrazione dei portoghesi residenti negli antichi territori coloniali africani verso altri contesti permetterebbe inoltre di stabilire una distanza prospettica sul passato ricorrendo alla mediazione di una cultura e di una lingua diversa dal portoghese. Ciò comporterebbe verificare quali processi storici e culturali concorrono alla trasmissione di memorie coloniali elaborate in una cornice contestuale differente da quella portoghese. Pensando in un'ottica di "multi-direzionalità", infatti, l'elaborazione della memoria coloniale e familiare portoghese in una cornice culturale alternativa suggerisce un'interazione intra e inter-soggettiva specifica e un processo di negoziazione differente dell'immagine del passato. La costruzione della memoria coloniale implicherebbe cioè l'intersezione con una produzione di

memorie nazionali diverse dentro il quadro offerto da uno spazio pubblico alternativo a quello di lingua portoghese. Per la formazione della mia (post-)memoria, a titolo di esempio, la lingua e la cultura italiana hanno costituito un filtro importante in relazione alla costruzione dell'interrogazione riferita ad un'esperienza coloniale portoghese vissuta in Africa.

In combinazione con la lingua portoghese utilizzata durante le interviste, l'italiano ha funzionato anche per questa ricerca come strumento operativo di analisi, di traduzione delle memorie e post-memorie del *Bairro Cor-de-rosa*. La compresenza i della lingua italiana e di quella portoghese in questo lavoro di ricerca espone il ruolo dell'interprete del passato in quanto traduttore a cui è in capo una funzione critica. In questo spazio di traduzione, la possibilità di citare le memorie portoghesi altrui nella lingua italiana corrisponde ad un atto di responsabilità alla base del processo di trasmissione e aggiunge spessore al problema etico associato alla riformulazione morfologica e semantica.

Le (post)memorie del *retorno* qui presentate, in conclusione, sono frutto di un montaggio realizzato alla luce di un tentativo di analisi del passato coloniale portoghese. Restituiscono una geografia post-coloniale simbolica frastagliata dove la componente familiare, intima ed emotiva coesiste con la dimensione pubblica, violenta e traumatica del passato. La trama di esperienze ambigue a cui rinviano formano un groviglio di traiettorie migratorie e di ritorni irregolari, impossibili, sospesi in un deflusso che non trova sbocco nella definizione data dal termine *retorno* destinandola ad un transito costante. Dall'altra parte del fiume, dove si colloca la periferia post-coloniale portoghese del *Bairro* "Cor-de-rosa" — come la famosa mappa[247] —, le (post)memorie del *retorno,* riflettono movimento contraddittori*,* ritorni portoghesi ed africani che confondono il centro e la periferia coloniale. A fronte dei movimenti plurali di risacca post-coloniale che perturbano i confini già porosi nel sud globale di lingua portoghese, cercare una definizione per l'esperienza coloniale portoghese non riflette solo un esercizio di decodifica e ri-codifica del passato e delle sue eredità contemporanee, ma anche uno sforzo di riflessione incessante che costruisce l'orizzonte del presente su un'idea di consapevolezza. Un atto critico di trasmissione, etico e di memoria.

[247] Ricorrendo alle colonie in Africa, il Portogallo nega la sua esigua dimensione continentale, per affermare, riprendendo il titolo-slogan che accompagna la mappa di Galvão, che "Portugal não é um país pequeno". In tal senso, la configurazione dello spazio proposta dalla geografia onirica rappresentata dalla *mapa cor de rosa*, resa pubblica nel 1887, e quella di Henrique Galvão, risalente al 1934, riflette la costruzione simbolica di uno spazio imperiale e transatlantico portoghese non soltanto fragile rispetto alle altre potenze coloniali, ma dipendente dalla sua stessa periferia imperiale per l'inscrizione nel contesto europeo. Parte di un archivio coloniale ufficiale, queste mappe registrano in realtà un paradosso fondamentale. Tanto il tentativo di espansione in Africa descritto dalla *mapa cor de rosa*, quanto la successiva fusione e sovrapposizione simbolica delle colonie alla semi-periferia europea, denunciano una dimensione imperiale fondata su un apparente paradosso, problematico, per il quale le colonie diventano "colonizzatrici" dello spazio metropolitano

Bibliografia

Fonti critiche

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, Giorgio (2018). *Che cos'è il contemporaneo?* Milano: Nottetempo.

AL-HINAI, A.(2018). "Private Archives and Their Role in Preserving the Nations Memory", Atlanti, 28 (1), pp.67-77.

ALENCASTRO, Luiz Felipe (2000). *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

ALEXANDRE, Valentim (1995). *"A África no Imaginário Político Português. (Séculos XIX e XX). Penélope, Fazer e Desfazer a História.* Revista Quadrimestral, Edições Cosmos.

ALEXANDRE, Valentim (2006). "Traumas do Império. História, Memória e Identidade Nacional". *Cadernos de Estudos Africanos, 9 (10). Memórias Coloniais.* Centro de Estudos Internacionais.

ALEXANDRE, Valentim (2017). *Contra o Vento. Portugal, o Império e a Maré anticolonial (1945-1960)*. Lisboa: Círculo de Leitores.

ALEXANDRE, Valentim (2013). *Origens do colonialismo português moderno. (1822-1891)*. Lisboa: Livraria Sá Da Costa Editora.

ALLOA, Emmanuel; Pierre Bayard e Soko. Phay (2015). "Figurations of Postmemory: An Introduction", *Journal of Literature and Trauma Studies*. Vol.4, n. 1-2, Spring/Fall (1-12). University of Nebraska Press.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de (2015) *Esse Cabelo*. Alfragide: Teorema.

ALMEIDA, Miguel Vale de (2000). *Um Mar Cor da Terra. Raça, Cultura e Identidade*. Oieras: Celta Editora.

ALMEIDA, Miguel Vale de (2002). *"O Atlânico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono"*. In Bastos, C.; M. Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS.

ALMEIDA, Paula Cardoso (2015). *Descolonização. A ponte aérea*. Volume 6, Vila do Conde: Verso da História.

ANASTÁCIO, Vanda (2013) *"Literary Exchange in the Portuguese-Brazilian Atlantic before 1822"* In Harald E. Baun and Lisa Vollendorf (ed.).*Theorising the Ibero-American Altantic.* Leiden/ Boston: Brill.

ANDERS, Günther (2018 [1964]). *Noi, figli di Eichmann*. Firenze: Giuntina.

ANDRADE, Mário Pinto de (1955). *"Qu'est ce que le Luso-tropicalismo"* in *Presénce Africaine,* No.4 outubro/novembro.

APPADURAI, Arjun (2003). "Archive and Aspiration", Joke Brower and Atjen Mulder (eds.) *Information is Alive*. Rotterdam: V2 - Publishing | NAI Publishers.

ARMITAGE, David (2001). "The Red Atlantic*", Reviews in American History,* Dec. Vol.29, No.4, pp.479-486, The Johns Hopkins University Press.

ASSMAN, Aleida (2002*). Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: il Mulino.

ASSMAN, Aleida (1996). "Texts, Traces, Trash: The Changing Media of Cultural Memory. *Representations*, Autumn, n.56 Special Issues, The New Erudition, (123-134) University of California Press.

BALAKRISHNAN, Sarah e Achille MBEMBE (2016). "Pan-African Legacies, Afropolitan Futures", *Transition*, n.120, You Are Next (2016) (pp.28-37), Indiana University Press on behalf of the Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University Press.

BALIBAR, Etienne e Immanuel Wallerstein (1991). *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London and New York: Verso.

BARATA, Maria do Rosário Themudo (2000). *"Portugal e a Europa na Época moderna" in* Tegarrinha, José (org.) *História de Portugal* (2000), São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

BARGHAVA, Rajeev (2013) "Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism" in *Global Policy.* New Delhi: Center for the Study of Developing Societies, Vol 4:4 (413-417).

BARTHES, Roland (1981). *Camera Lucida: reflections on photography.* New York; Hill and Wang.

BASTOS, Cristiana (2019) "Luso-Tropicalism Debunked, Again. Race, Racism, and Racialism in Three Portuguese-Speaking Societies. In Anderson Warwick, Ricardo Roque, Ricardo Ventura Santos (eds.) *Luso-Tropicalism and Its Discontents: The Making and Unmaking of Racial Exceptionalism*. Berghan Books, Epub, (pp. 243-264).

BASTOS, Maria-Benedita (2022) "The *Retornado* as Archive of the Sensible in Contemporary Portuguese Artistic Practices", In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge, (pp.386-410).

BASTOS, Neusa Maria Oliveira Barbosa e Regina Helena Pires Brito (2006). "Dimensão semântica e perspectiva do real: comentários em torno do conceito de lusofonia" in Martins, Móises de Lemos (2011). *Comunicação e Lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos media no espaço lusófono.* Porto: Campo das Letras.

BASTOS, Susana Pereira (2006). "*In Mozambique, we didn't have apartheid.* Identity constructions on inter-ethnic relations during the «Third Portuguese Empire»", *Cadernos de Estudos Africanos,* 9/10, *Memórias Coloniais*. Centro de Estudos Internacionais (pp.77-99).

BAYLIN, Bernard (2005). *Atlantic History. Concepts and Contours*. London: Harvard University Press.

BEHRENDT, Kathy (2013). "Hirsch, Sebald and the Uses and Limits of Postmemory", Ty and Kilbourn (eds.) T*he Memory Effect: the Remediation of Memory in Literature and Film*. Waterloo: Wilfried Laurier University Press. (51-67).

BENEDUCE, Roberto (2014). *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo.* Roma: Laterza.

BENJAMIN, Walter (1932). "Excavation and Memory" (1933) in Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith (1999) (eds.). *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 2: Part 1.* (1927-1934) translated by Rodney Livingstone. Harvard: Harvard University Press (576).

BENJAMIN, Walter (1933) "Experience and Poverty, in Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith (1999) (eds.). *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 2: Part 1. (1927-1934)* translated by Rodney Livingstone. Harvard: Harvard UniversityPress (730-736). (https://www.atlasofplaces.com/essays/experience-and-poverty/).

BENJAMIN, Walter (1997). *Sul concetto di storia*, ed. critica a cura di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti. Torino: Einaudi.

BENJAMIN, Walter (2018). *Esperienza e povertà*. Roma: Castelvecchi.

BENJAMIN, Walter [1921] (2014). "Il compito del traduttore" in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e Frammenti* a cura di Renato Solmi. Torino: Einaudi. (39-52).

BIASIO, Nicola e Alessia DI EUGENIO (2021). "Comunità afrodiscendenti, letterature e configurazioni identitarie: un dialogo afroatlantico tra Brasile e Portogallo", *DIVE-IN An International Journal on Diversity and Inclusion*. Università di Bologna, (pp.31-54).

BHABHA, Homi (1984). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" in *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis* (Spring, 1984), The MIT Press, (pp. 125-133).

BHAMBRA, Gruminder K. (2017). "Post-colonial Europe: Afterwords". In Lars Jensen, Julia Suárez-Krabbe, Christian Groes and Zoran Lee Pecic (eds.) *Postcolonial Europe. Comparative Reflections after the Empires*. Washington, DC: Rowman and Littlefield (pp. 214-219).

BRAH, Avitah (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge.

BIDUSSA, David (2009). *Dopo l'ultimo testimone*. Torino: Einaudi.

BILGRAMI, Akeel (2018). "Identity" In J.M. Bernstein, Adi Ophir and Ann Laura Stoler (eds.) (2018). *Political concepts. A critical lexicon*. New York: Fordham University Press. (pp.159-166).

BOXER, Charles (1969), *O império colonial português (1415-1825)*, São Paulo: Edições 70.

BRETTELL, Caroline (2009). "Portugal's First-Postcolonial: Citizenship, Identity and the Repatriation of Goans", *Portuguese Studies Review*, 15 (2), pp.1-28.

BRETTELL, Caroline (2017). "Repatriates or Immigrants? A Commentary" In Smith, Andrea L., (ed.) (2017). *Europe's invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press. (pp. 76-94).

BROMELY, Roger (2017). "A bricolage of identifications: storying post migrant belonging", *Journal of Aesthetics and Culture*. 9:2, pp. 36-44. Taylor and Francis.

BUETTNER, Elizabeth (2016). Europe After Empire. Decolonization, Society and Culture, Cambridge: Cambridge University Press.

CABAÇO, Luis (2012). "Trabalho, colonialismo e pós-colonialismo em Moçambique" in C. Castelo, O. Ribeiro Thomaz, S. Nascimento, T. Cruz e Silva. *Os Outros da Colonização: Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

CABECINHAS, Rosa (2019). "Luso(A)fonias. Memórias cruzadas sobre o colonialismo português". In *Estudos Ibero-Americanos*. Vol.45, n.2. (pp.16-25).

CABRAL, Amilcar (1976). "A questão da língua "in *Nô Pintcha*, Bissau [Transcrição de uma fala de Amílcar Cabral sobre a questão do uso da língua portuguesa e do ensino das línguas creolas na escola] in *Papia. Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico* (http://revistas.fflch.usp.br/papia/article/view/1916).

CAHEN, Michel (1997). "Des caravelles pour le future? Discours politique et ideologie dans l'" institutionalisation"de la Communauté des pays de langue portugaise". *Lusotopie*, N°.4, *Lusotropicalisme; ideologie coloniales et identités national dans les mondes lusophones*, (pp. 391-431).

CAHEN, Michel (2015). "Pontos comuns e heterogeneidade das culturas políticas nos PALOPs. In História: questões e debates. Curitiba, Vol.62, No.1 pp.19-47, 2015, Editora UFPR.

CAHEN, Michel (2018) "A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil" in *Portuguese Studies Review* 26(1) (299-349).

CAMMAERT, Felipe (2022). "Pós-memória e temporalidades pós-coloniais: um estudo de caso. In António Sousa Ribeiro (org.) (2022). *A cena da pós-memória. O presente do passado na Europa pós-colonial*. Porto: Afrontamento.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge e James Sidbury (2011). "Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic "in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 68, No.2, April Omohundro Institute of Early American History and Culture.

CARDANO, Mario (1999). "Un singolare dialogo. L'intervista nella ricerca sociale", Quaderni di Sociologia. 19 | 1999, 19 (147-157). (http://journals.openedition.org/qds/1463).

CARDINA, Miguel (2016). "Memórias amnésicas? Nação, discurso político e representações do passado colonial" in *Configurações, Sociedade, Autoridade e Pós-memórias*. N. 17, (pp. 31-42).

CARDOSO, Dulce Maria (2011). *O Retorno*. Lisboa: Tinta-da-China.

CARUTH, Cathy (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: the Johns Hopkins University Press.

CARVALHO, Sofia Alexandre (2020). "Personal Archives as autobiography: (Re)constructing life narratives through personal archives". In Alexandra de Carvalho Antunes, Grigor Anjeeliv and Mariagrazia Bellanova (eds.) *Advances in Cultural Heritage Studies, year 2020, Contributions of the European Student's Association for Cultural Heritage*. Oeiras: Mazu Press (235-252).

CASSIN, Barbara (2001). "Politics of memory. On treatments of hate". *The Public*. Vol. 8. n.3 (pp. 9-22).

CASTELO, Cláudia (1998). *O modo Português de Estar no Mundo. O Lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.

CASTELO, Cláudia (2005). *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.

CASTELO, Cláudia (2006). "Apresentação: Memórias coloniais: práticas políticas e culturais entre a Europa e a África". *Cadernos Africanos*. N.9/10.

CASTELO, Cláudia, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva (orgs) (2012). *Os outros da descolonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Differences*. Princeton, Princeton University Press.

CHAMBERS, Ian (1996). "Signs of silence, lines of listening" in Ian Chamber e Lidia Curti (eds.) *The Postcolonial Question. Common skies, Divided Horizons*. London and New York: Routledge.

CHARLES, Arlindo José e Lucilene Antunes Correia Marques de Sá (2011). "Cartografia Histórica de África - Mapa cor de rosa". *Primeiro Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica. Passado e presente nos velhos mapas: conhecimento e poder.* Paraty, 10 a 13 de maio 2011.

CHAUI, Marilena (2000) *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. São Paulo: Companhia das Letras.

CLARK, Elliot A. (1985), "Communication and Events in History: Toward a Theory of Documenting the Past", *The American Archivist*, Fall, Vol.48 Society of American Archivists (357-368).

CODDE, Philippe (2009). "Transmitted Holocaust Trauma: a matter of myth and fairy tales?", *European Judaism: A Journal for the New Europe*. Vol. 41, N.1 Berghahn Books, (62-75).

COELHO, António Borges (2000). "Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In Tengarrinha, José (org.) *História de Portugal* (2000), São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

COHEN, Robert (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. London: Routledge.

COMAROFF, Jean and John Comaroff (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, San Francisco and Oxford: Westview Press.

CONNERTON, Paul (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cooper, Frederick (2003). "Post-colonial People: A commentary" in Andrea L.Smith (org) *Europe's Invisible Migrants*. Amsterdam: Amsterdam University press. (168-183).

COOPER, Frederick (2017). "Post-colonial People. A Commentary" In Smith, Andrea L. (ed.) *Europe's invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press. (Pp. 169-184).

COUTO, Déjanirah, Armelle Enders e Yves Léonard (1997). "Avant-propos. Lusotropicalisme: du mythe à l'objet de recherche. *Lusotopie*, (pp.195-197).

CRANE, Susan (1997). "Writing the individual into collective Memory", *American Historical Review*. December (1372-1385).

CRAVO, António (1998). *O 10 de Junho. Dia de Portugal, de Camões e das comunidades portuguesas e o seu significado*. Paris: Editions Lusophone.

CROWLEY, Roger (2016). *Conquistadores*. *Como Portugal forjou o primeiro império global*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.

CUNHA, Cátia (2016). *A fotografia no álbum de família*. Tese de mestrado em Antropologia social e cultural. Universidade de Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologias.

DA COSTA E SILVA, Alberto (2003). *Um Rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações.

DACOSTA, Fernando (1984). *Os Retornados estão a mudar Portugal*. Lisboa: Relógio d'Água.

DELAUNAY, Morgane (2022). "The *Jornal O Retornado*'s Readers and the Construction of a Narrative of the Return from Africa (1975-1976). In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge. (pp.61-78).

DELEUZE, Gilles e Felix Guattari (1980). *A Thousand Plateaus. Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis e London: University of Minnesota Press.

DERRIDA, Jacques (1994). *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Milano: Cortina Editore.

DERRIDA, Jacques (1996). *Archive Fever. A Freudian Impression*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

DEVER, Marianne (2012). "The private in the public archive", in Margherita Carucci (eds.) *Revealing Privacy: Debating the Understandings of Privacy.* Frankfurt: Peter Lang.

DEVISSE, Jean (1972). "Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la mediterranée: Un essai sur le commerce africain médiéval du XI e au XVI e siècle". In *Revue d'histoire économique et sociale*, Vol. 50, No. 1 (1972), pp. 42-73. Armand Colin.

DI CASTRO, Raffaella (2008). Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella Terza generazione. Roma: Carocci.

DIDI-HUBERMANN, Georges (2003). *Images in spite of All. Four photographs from Auschwitz*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

EDWARDS, Dereck e David Middleton (1988). "Conversational and Family Relationships. How Children Learn to Remember", *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol.5 (.3-25) London: Sage.

ERIKSEN, Thomas Hylland (2005). "What's wrong with the north and the global south?" In *Concepts of the Global South. Voices from around the world*: Global South Study Center, University of Cologne.

ETEMAD, Bouda (1998). "Europe and Migration after Decolonisation". *Journal of European Economic History*. Winter, 1998, 27:3 (pp. 457-470).

EYERMAN, R., Sciortino, G. (eds) (2020). *The Cultural Trauma of Decolonization. Colonial Returnees in the National Imagination*. Cultural Sociology. Palgrave Macmillan.

FARIA, Paulo (2016). *Estranha Guerra de Uso Comum*. Lisboa: Ítaca.

FELDMAN-BIANCO, Bela (2007). “Empire, postcoloniality and diasporas: The Portuguese case” in *Papers*, N°.85 (pp. 43-56).

FELDMAN, Shoshana e Dori Laub (1992). *Testimony, crises of witnessing, psychoanalysis and history*. New York and London: Routledge.

FENTRESS, James e Chris Wicham (1992). *Social Memory. New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell Publishers.

FERGUSON, Niall (2011). Civilization. *The West and the Rest*. London: Penguin Books.

FERREIRA, João José Brandão (2001). *A Evolução do conceito estratégico ultramarino português. Da conferência de Berlim à descolonização* [Tese de mestrado]. Lisboa: Instituto Superior Técnico, Universidade Técnica de Lisboa.

FERREIRA, Roquinaldo (2012). *Cross-cultural Exchange in the Atlantic world: Angola and Brazil during the era of the slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERRONHA, António Luis (1989) *Relação do Reino do Congo e das Terras Circumvizinhas*. Lisboa: Publicações Alfa.

FIGUEIREDO, António (2003). “The empire is dead, long live the EU”. In António Costa Pinto e Stewart Llyod-Jones (2003). *The Last Empire: Thirty Years of Portuguese Decolonization*. Bristol: Intellect Books.

FIGUEIREDO, Isabela (2009). *Cadernos de memórias coloniais*. Coimbra: Angelus Novus.

FISHER, Rob (2009). “In Search of a Theory of personal archives: the Foundational Writings of Jenkinson and Schellenberg Revisited. *Archivaria*, Vol.67 (13-24).

FORTI, Simona (2015). *New Demons. Rethinking Power and Evil Today*. Stanford: Stanford University Press.

FOUCAULT, Michel (1983) “L’occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault” In *Bentham, Panopticon – ovvero la casa d’ispezione*, Venezia: Marsilio, (pp.7-30).

FOUCAULT, Michel (2017) “Lezione dell’11 gennaio 1978” In *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France (1977-1978), Milano: Feltrinelli, (pp. 13-69).

FOUCAULT, Michel (2020). *Eterotopie*. In Foucault, Michel. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985, Milano: Feltrinelli, (pp. 307-316).

FOUCAULT, Michel [1969] (1996). *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. Bouchard, Donald F. New York: Cornell University Press.

FOUCAULT, Michel [1969] (2013). *L'Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura.* Bologna: Rizzoli.

FOUCAULT, Michel [1975-1976] (1997) *Society Must be Defended. Lectures at the College de France, 1975-1976* in Davidson, Arnols I.(ed) New York: Picador.

FOUCAULT, Michel (1978). "Nietzsche, la genealogia, la storia" in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi (pp.43–64).

FREYRE, Gilberto [1933] (2003). *Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora.

FROSH, Stephen (2019). *Those Who Come After. Postmemory, Acknowledgment and Forgiveness*. London: Palgrave Macmillan.

GARCIA, José Martins (1975). *Lugar de massacre*. Laje do Pico: Companhia das ilhas.

GATRELL, Peter (2013). *The Making of the modern refugee*. Oxford: Oxford University press.

GATTI, Gabriel (2010) "O Detido-desaparecido: catástrofe civilacional, desmoronamento da identidade e da linguagem" in *Revista de Ciências Sociais*, n.86, (pp.57-78).

GENTILI, Anna Maria (2019). *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa sub-sahariana*. Roma: Carocci editore.

GEORGE, João Pedro (2022). "*Retornadiana*. The Writing of the Retornados and the Memorialisation of the Return in Postcolonial Portugal". In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge. (pp.193-223).

GIKANDI, Simon (2014). "Outside the Black Atlantic" in *Research in African Literatures*, Vol. 45, No.3, *Africa and the Black Atlantic*, Fall, Indiana University Press (pp.241-244).

GIL, Fernando e Helder, Macedo (1998). *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*. Porto: Campo das Letras.

GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

GLISSANT, Édouard (2010) [1990]. *Poetics of Relation*, traduzione di Betsy Wings. Michigan: Michigan University Press.

GÓIS, Bruno (2022). "Connected Colonial Nostalgia, Content and Interaction of the Retornados e Refugiados de Angola Facebook Group". In In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge, (pp. 284-307).

GOMES, Miguel (2012) dir. *Tabu*. London: New Wave.

GORENDER, Jacob (1991). *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática.

GRAMSCI, Antonio [1935] (1991). "Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni. Quaderno 25 (XXIII) in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica di V. Gerratana, Torino: Einaudi, V.III (227-2294).

GRAMSCI, Antonio [1935] (1991). "Argomenti di cultura 2°" Quaderno 26 (XII) in *Quaderni del carcere*. Ed. critica a cura di Gerratana, Valentino. Roma: Editori riuniti, V.III (pp.2295 - 2037).

GUHA, Ranajit (1982) (ed.). *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.

GUNN, Chelsea (2020). *Unruly Records: Personal Archives, Socio-technical Infrastructure and Archival Practice*. Tesi magistrale, University of Pittsburgh.

HALBWACHS, Maurice (2001). *La Memoria Collettiva*. Edizione a cura di Paolo Jedowlski e Teresa Grande. Milano: Edizioni Unicopli.

HALBWACHS, Maurice [1950] (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice.

HALL, Stuart (1996) "When was 'the Post-colonial'? Thinking at the Limit" in Chambers, Ian and Lidia Curti (orgs.) *The Postcolonial Question: Common Skies. Divided Horizons*. London: Routdlege.

HAMILTON, Carolyn; Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid and Razia Saleh (2002) [orgs.] *Refiguring the Archive*. Kluwer Academic Publishers.

HARAWAY, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), (pp. 575-599).

HARGSGOR, Michael (1980). "Aftereffects of an 'Exemplary Decolonization'". *Journal of Contemporary History*. Jan. 1980, Vol.15 No.1. Imperial Hangovers. SAGE Publications. (pp. 143-167).

HARRAK, Fatima (2019). "Políticas da Memória Seletiva". *CULTURGEST* - Conferência e Debates, *Ciclo Memórias Coloniais*. (19 set- 5 out 2019).

HENRIQUES, Isabel Castro (2004). *Os Pilares da diferença. Relações Portugal-África séculos XV-XX*. Casal de Coimbra: Caleidoscopio.

HENRIQUES, Isabel Castro (2019). *De escravos a indígenas. O longo processo de instrumentalização dos africanos (séculos XV-XX)*. Lisboa: Caleidoscópio.

HENRIQUES, Joana Gorjão (2016). *Racismo em português. O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta-da-China.

HERCULANO, Alexandre (2007). *História de Portugal. Desde o começo da Monarquia até ao fim do Reinado de Afonso III*. Lisboa: Bertrand Editora.

HIRSCH, Marianne (1996). "Past Lives: Postmemories in Exile", *Poetics Today*, Vol.17, n.4, Winter (pp.659-686). Duke University Press.

HIRSCH, Marianne (1997). *Family Frames: photography, narrative and postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.

HIRSCH, Marianne (2012) *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

HIRSCH, Marianne e Leo Spitzer (2006). "Testimonial Objects. Memory, Gender and Transmission", *Thamyris/Intersecting* n.13 (pp.137-164).

HOBBS, Catherine (2001). "The character of personal archives: Reflections on the Value of Records of Individuals. *Archivaria*, Vol.52 (pp.126-135).

HOFFMANN, Eva (2004). *After such knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*. London: Vintage Books.

HOFMEYR, Isabel (2007) “The Black Atlantic Meets the Indian Ocean: Forging New Paradigms of Transnationalism for the Global South. Literary and Cultural Perspectives” in *Social Dynamics*, 33:2 (pp.3-32).

HUYSSEN, Andreas (2006). “Diaspora and Nation. Migration into Other Pasts”. In Marce-Aude Baronian; Stephan Besser; Yolande Jansen (eds.) *Diaspora and Memory. Figures of Displacement in Contemporary Literature, Arts and Politics*. Thamyris| Intersecting Place, Sex, Race. Amsterdam e New York: Rodopi. (pp.79-86).

INNERARITY, Daniel (2008). *Il nuovo spazio pubblico*. Roma: Meltemi.

JÄGER, Jens (2018). “Elettive Affinities? History and Photography. In Sissy Hello e Stephanie Michels (eds.), *Global Photographies. Memory, History, Archives*. Bielfield: Verlag.

JASSE, Délio (2016), *The Lost Chapter Nampula-1963*, Photographic emulsion and screen print on Fabriano Paper 70 x100. (https://deliojasse.com/The-lost-chapter-Nampula-1963)

JASSE, Délio (2018), Nova Lisboa, Photographic emulsion and screen print on Fabriano Paper, 24x70x100, (https://deliojasse.com/Nova-Lisboa)

JAYASURIYA, Shihan de Silva (2008). *The Portuguese in the East. A Cultural History of a Maritime Tradition*. London/New York: Tauris Academic Studies.

JEDOWLSKI, Paulo. (2020). “Memoria storica”. *Parole per il XXI secolo*. Fondazione Enciclopedia Treccani.

JORDI, Jean Jacques (2017) “The creation of the Pieds-Noirs. Arrival and Settlement in Marseilles, 1962” In Andrea L. Smith [ed.] (2017). *Europe’s invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

KALTER, Christoph (2017). “Gente pós-colonial. Quem eram os retornados?”. In Elsa Peralta, Bruno Góis e Joana Oliveira (coord.) *Retornar. Traços de Memória do Fim do Império*. Lisboa: Edições 70 (pp. 103-120).

KALTER, Christoph (2022). “Traumatic Loss, Successful Integration. The Agitated and Soothing Memory of the Return from Portugal’s African Empire”. In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge. (Pp. 35-60).

KENNEDY, Dane (2015). *Decolonization, A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

KETELAAR, Eric (2001). "Tacit narratives. The Meanings of the Archives. *Archival Science*, 1 (131-141) Kluwer Academic Publishers.

KRAUSE, Ulrike (2021). "Colonial roots of the 1951 Refugee Convention and its effects on the global refugee regime", *Journal of International Relations and Developments* 24: 599-626. Springer Nature Limited.

LOCASCIO, Kaitlin L. (2015). "The modern refugee: crafting a new asylum policy to address the realities of today's refugee oppressors", *Loyola Journal oof Public Interest Law*, Vol.17. Loyola University College (pp. 28-59).

LA CAPRA, Dominck (2014). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LA CAPRA, Dominick (1998). *History and memory after Auschwitz*. Ithaca and London: Cornell University Press.

LA CAPRA, Dominick (1999). "Trauma, Absence, Loss", *Critical Theory*, (Summer), Vol.25 n.4 (696-727). The University of Chicago press.

LANGFORD, Martha (2001). "Suspended conversations: the Afterlife of Memory in Photographic Albums", *Introduction: Show and Tell*. Montreal and Kingston, London, Ithaca: McGill Queen's University Press.

LEANDRO, Francisco José B.S. (2017). "A Lusofonia arrisca-se a ser uma herança sem futuro" in Austral: *Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais*. V.6, N.12, Jul/Dez (pp.176-188).

LÉONARD, Yves (1998). "A ideia colonial. Olhares cruzados (1890-1930)". In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa. Do Brasil para África (1808-1930) Vol.IV*. Lisboa: Círculo de Leitores.

LÉONARD, Yves (1999). "O Ultramar Português" In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa. Último Império e Recentramento. Vol.V*. Lisboa: Círculo de Leitores.

LEVI, Primo [1986] (2007). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.

LEYS, Ruth e Marlene Goldman (2010). "Navigating the Genealogies of Trauma and Affect: An Interview with Ruth Less". *University of Toronto Quarterly*. Vol.79, n.2. Spring, University of Toronto Press (656-679).

LOBO, Marina Costa, António Costa Pinto e Pedro C. Magalhães (2016). "Portuguese Democratisation 40 years on: Its Meaning and Enduring Legacies" in *South European Society and Politic*s. Routledge (pp.1-19).

LOOMBA, Ania (2015). *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

LORCIN, Patricia M. E. (2013). "Imperial Nostalgia; Colonial Nostalgia. Differences of Theory, Similarities of Practice?". *Historical Reflections*, Vol.39 Winter 2013, Berghahn Journals. (pp.97-111).

LORENZI, Matteo (2017). *Archivi domestici: caratteristiche, criticità e prospettive*. [Tesi magistrale]. Venezia: Università Ca' Foscari.

LOURENÇO, Eduardo (1984). "Da ficção do império ao império de ficção" in *Diário de Notícias*. 24 Abril 1984, (pp.26-27).

LOURENÇO, Eduardo (1976). *O fascismo nunca existiu*. Lisboa: Dom Quixote. Anteriormente pubblicato in *Diário de Notícias* il 27 febbraio 1976.

LOURENÇO, Eduardo (1992). *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

LOURENÇO, Eduardo (1999a). *Portugal como Destino. Dramaturgia Cultural Portuguesa.* Lisboa: Gradiva.

LOURENÇO, Eduardo (1999b). *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

LOURENÇO, Eduardo (2012), *Nação e Império*. Transcrição da Aula Magistral do curso Portugal e os Pós-Colonialismos: conceitos, contextos e vozes (1.a edição: 2012/2013). Cátedra Eduardo Lourenço Universidade de Bolonha/ Instituto Camões/ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

LOURENÇO, Eduardo (2019). *Del colonialismo come nostro impensato. Il caso del Portogallo*. Roma: Meltemi.

LOURENÇO, Isabel Maria dos Santos (2018). *Retornados - Representações Sociais na Integração (1974-1979)*. Tese de doutoramento em História. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

LOWENTHAL, David ([1985], 2015). *The Past is a Foreign Country: Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.

LUBKEMANN, Stephen C. (2003). "Race, Class and Kin in the Negotiation of 'Internal Strangerhood' among Portuguese Retornados 1975-2000". In Andrea L. Smith [ed.] (2017). *Europe's invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press. (Pp. 62-74).

MACEDO, Bruno (2011). *Os filhos dos retornados: a experiência africana e a criação de memórias, pós-memórias e representações na pós-colonialidade*. Tese de Mestrado, Universidade de Lisboa.

Macedo, Helder (2010). *Da qualche parte in Africa*. Reggio Emilia: Diabasis.

MACEDO, Helder (1991*). Partes de África*. Lisboa: Editorial Presença.

MACHAQUEIRO, Mário Artur (2015). "Memórias em Conflito ou o Mal-Estar da Descolonização", In F. Rosas, M. Machaqueiro, P. Aires Oliveira. (Eds.) (2015) *O Adeus ao Império. 40 anos da descolonização portuguesa*. Lisboa: Nova Vega.

MACQUEEN, Norrie (1996). *A Descolonização da África Portuguesa. A Revolução metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito.

MACQUEEN, Norrie (2015). "O Balanço Militar em 1974 nos Três Teatros de Operação", F. Rosas, M. Machaqueiro, Pedro Aires (orgs.). *O Adeus ao Império. 40 anos da descolonização portuguesa*. Lisboa: Nova Vega.

MADDEN, Thomas F. (2014). *The Concise History of the Crusades.* Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman&Littlefield.

MALKKI, Liisa (1992). "National Geographies: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", *Cultural Anthropology*, Vol.7, N.1 "Space, Identity and the Politics of Difference", Feb, 1992, Wiley: American Anthropological Association, (pp. 24-44).

MALOFF, Marlene (2004). "Theories of the Archive from across the Disciplines". *Libraries and the Academy*. Vo. 14, n.1 (9-25), Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

MANDEL, Naomi (1999). "Speaking Corpses and Spectral Spaces: Representing Testimony After the Holocaust. December 1999, Vol.24, n.3/4. *Poetry and Ethics After the Holocaust*. (357-376). Springer.

MARGALIT, Avishai (2002). *The Ethics of Memory*. Harvard University Press.

MARGARIDO, Alfredo (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos. Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

MARTINHO, Ana e Ana Valente (2015). *Tecer Histórias: Bairro-Cor-de-Rosa para sempre!* Centro Social Parroquial de Cristo Rei: Diagonal.

MARTINS, Bruno Sena (2015). "Violência colonial e testemunho: para uma memória pós- abissal" in *Revista Crítica de Ciências Sociais* (pp.105-126).

MARTINS, Móises de Lemos (2006), "A lusofonia como promessa e o seu equivoco lusocêntrico" In Martins, Móises de Lemos; Helena Sousa e Rosa Cabecinha (2006). *Comunicação e Lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos media no espaço lusófono*. Porto: Campo de Letras.

MATOZZI, Martina (2016). "Representações da emigração no dia 10 De junho, Dia de Portugal, de Camões e das comunidades portuguesas. Dois textos e uma pergunta. In *Cabo de Trabalhos*, Centro de Estudos Sociais, Coimbra (pp.1-17).

MATTOSO, José (2000). "A formação da nacionalidade" in Tegarrinha, José (org.) *História de Portugal* (2000), São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração. (pp. 7-16).

MBEMBE, Achille (2001*). On the Postcolony*. Berkley: University California press.

MBEMBE, Achille (2002). "The Power of the Archive and its Limits" Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid and Razia Saleh (2002) [orgs.] *Refiguring the Archive*. Kluwer Academic Publishers. (pp.19-26).

MBEMBE, Achille (2015). "Decolonizing knowledge and the Question of the Archive, *Africa is a country*, contributed by Angela Okune, *Platform of Experimental. Collaborative Ethnography*, (pp.1-23).

MCCLINTOCK, Anne (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York and London: Routledge.

MCDONNELL, Michael (2005). "Paths not yet taken; voices not yet heard: rethinking Atlantic history" [Chapter book] in Ann Curthoys and Marilyn Lake (2005), *Connected Worlds. History in Transnational Perspective*. Canberra: ANU Press.

MCEWAN, Cheryl (2003). "Building a Postcolonial Archive? Gender, Collective Memory and Citizenship in Post-Apartheid South Africa". *Journal of Southern African Studies*. September, Vol. 29, n.3, (739-757).

MCKEMMISH, Sue (1996). "Evidence of me", *The Australian Library Journal*, August, (pp.174-187).

MCKEMMISH, Sue e Michael Pigott (2013). "Toward an Archival Multiverse: Challenging the binary opposition of the Personal and Corporate Archive", *Modern Archival Theory and Practice, Archivaria n.*76, (Fall), (pp.111-144).

MEDEIROS, Eduardo (2007) "Os Sino-moçambicanos da Beira. Mestiçagens várias" *Cadernos de Estudos Africanos* 13/14, Centro de Estudos Internacionais (pp.157-187).

MEDEIROS, Paulo de (2007). "Re-constructing, Re-membering Post-colonial Selves" In. Helena Carvalho Buescu e João Ferreira Duarte (eds.) *Stories of the Self. Internationale Forschingen our Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Vol.115. Amsterdam: Rodopi (37-49).

MEDEIROS, Paulo de (2018). "Lusophony or the Haunted Logic of Postempire". Lusotopie, 17 (2), (pp.227-247).

MEDINA, José (2011). "Toward a Foucaultian Epistemology of resistance: Counter-memory, Epistemic Friction, and Guerrilla pluralism" in *Foucaultian Studies* (pp.9-35).

MEMMI, Albert (2003, [1974]). *The coloniser and the colonised*. London: Earthscan Publications.

MENESES, Maria Paula (2018). "O colonialismo como violência: a "missão civilizadora" de Portugal em Moçambique". *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Número especial 2018. (pp.115-140).

MEZZADRA, Sandro e Brett Nielson (2013). *Border as Method or, The Multiplication of Labor*. Durham and London: Duke University Press.

MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

MILATOVIC, Maja (2014). “Cycles of Violence: Ancestral Subtexts in Gayl Jones’ *Corregidora*”, *Postcolonial Texts*. Vol.9, n°2, (pp.1-19).

MILLAR, Laura (2006) “‘Touchstones’: Considering the Relationship between Memory and Archive”, *Archivaria*, n.61, September, (105-126).

MIRANDA, Rui Gonçalvez (2014). “Mal de Mar: a reading of Jorge de Sena’s “A Grã-Canária” in (trans-) Atlantic transit”. *Portuguese Literary and Cultural Studies* (27) (pp. 235-253).

MOITA, Luis (1985). “Elementos pra um balanço da descolonização portuguesa” in *Revista Crítica de Ciências Sociais* n. 15|16|17 (pp. 501-509).

MONTEIRO, Nuno G. e António Costa Pinto (2011). “Cultural Myths and Portuguese National Identity” In A. Costa Pinto (2011) *Contemporary Portugal: Politics, Society and Culture*. New York: Columbia University Press.

MONTEIRO, Yara Nakahanda (2021). *Memórias, aparições, arritmias*. Lisboa: Companhia das. Letras.

MULINACCI, Roberto (2004). “L’ombra di Camões. L’impossibile ritorno della storia in As Naus di António Lobo Antunes” in: S. Albertazzi B. Maj R. Vecchi, Periferie della storia. Il passato come rappresentazione nelle culture omeoglotte., Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 307 - 336 (Troposfere. Biblioteca di letterature omeoglotte) [capitolo di libro]

NARO, Nancy Priscilla, Roger Sansi-Roca and David H. Treece (ed.) (2007*) Culture of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan.

NATHAN, Lisa P., Elizabeth Shaffer and Maggie Castor (2015). “Stewarding Collections of Trauma: Plurality, Responsibility and Questions of Action., *Archivaria* 80 (November) (89-118).

NETO, Maria da Conceição (2017). “De Escravos a ‘Serviçais’ a ‘Contratados’: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial”, C*adernos de Estudos Africanos*, 33|2017, *Escravidão, Trabalho Forçado e Resistência na África Meridional*. Centro de Estudos Internacionais (pp. 107-129).

NEWITT, Malyn (2015). “Os Partidos Nacionalistas Africanos no Tempo da Revolução” in F. Rosas, M. Machaqueiro e P. Aires (orgs.) (2015). *O Adeus ao Império. 40 anos de descolonização portuguesa*. Lisboa: Nova Vega.

NIKRO, Norman Saadi (2014). "Situating Postcolonial Trauma Studies”, *Postcolonial Text*, Vol.9 N°2, (pp.1-21).

NOHL, Arnd-Michael (2010). "Narrative Interview and Documentary Interpretation" In Ralf Bohnsack, Nicolle Pfaff and Wivian Weller (eds.). *Qualitative Analysis and Documentary Method: In International Educational Research*. (Ebook) Verla Barbara Budrich (pp.195-217).

NORA, Pierre (1989). "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*", *Representations*, Spring 1989, No.26 (pp.7-24).

OPPENHEIMER, Jochen (1996). "Réalités et mythes de la coopération portuguaise". *Lusotopie*. (pp. 469-478).

PAIVA, Eduardo França (2005). "Trânsito e mobilidade entre mundos: escravidão globalizada, comércio e práticas culturais"In Júnia Ferreira Furtado (org.) *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica. Europa, Américas e África*. São Paulo: Anablume.

PALACIOS, Diego Cerezales (2003). "Um caso de violência política: o Verão Quente de 1975". *Análise Social*, vol. XXXVII (pp.1127-1157).

PEACH, Ceri (1997). "Postwar migration to Europe: Refluc, Influx, Refuge", *Social Science Quarterly*. June 1997, Vol.78, N°2 (pp. 269-283). University of Texas Press.

PERALTA, Elsa (2022). "Remembering the Return, Personal Narrative of Paradox and Bewildrement" In Elsa Peralta (ed.) *The Retornados from the Portuguese colonies in Africa. Memory, Narrative and History*. New York: Routledge.

PEREIRA, Victor (2015). "'Portugalidade' para exportação? Emigração e comunidades portuguesas", BrunoMonteiro e Nuno Domingos (orgs.) *Este País não Existe. Textos contra ideias-feitas*. Porto: Deriva Editores. (23-32).

PETERSEN, Anne Ring e Moritz Schramm (2017). "(Post-)Migration in the age of globalisation: new challenges to imagination and representation", *Journal of Aesthetics & Culture*, 9:2 1-12. London: Routledge.

PETERSON, Bhekizizwe (2002). "The Archives and the Political Imaginary" Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid and Razia Saleh (2002) [orgs.] *Refiguring the Archive*. Kluwer Academic Publishers (pp.29-37).

PIMENTA, Fernando Tavares (2018). *Brancos de Moçambique. Da oposição eleitoral ao salazarismo à descolonização (1945-1975)*. Porto: Edições Afrontamento.

PINTO, António Costa (2001). *O Fim do Império Português*. Lisboa: Livros do Horizonte.

PINTO, António Costa (2003). “The transition to democracy and Portugal’s decolonization”. In António Costa-Pinto e Stewart Llyod-Jones (2003). T*he Last Empire: Thirty Years of Portuguese Decolonization*. Bristol: Intellect Books.

PIRES, Rui Pena (2003). *Migrações e Integração. Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*. Oeiras: Celta Editora.

PITCHER, Anne (2003). “Sobreviver à transição: o legado das antigas empresas coloniais em Moçambique”, *Análise Social*, vol. XXXVIII (168) pp. (793-820)

POLLARD, Riva A. (2001). “The Appraisal of Personal Papers: A critical literature review”, *Archivaria*, Vol.52, (136-150).

PORTELLI, Alessandro (2007). *Storia orale. Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli editore.

PORTELLI, Alessandro (2010). “Un lavoro di relazione. Osservazione sulla storia orale”, AISO - Associazione italiana di Storia Orale. (https://www.aisoitalia.org/un-lavoro-di-relazione/).

PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.

PRICE, Derek e Liz Wells (2015). “Thinking about photography: debates historically and now”, In Liz Wells (ed.). *Photography: a critical introduction*. London and New York: Routledge.

PROGLIO, Gabriele (2019). “A Geography of Emotions Across the Black Mediterranean” in Lähdesmäki Tuuli, Luisa Passerini, Sigrid Kaasik-Krogerus, Iris van Huis (2019). *Dissonant Heritages and Memories in Contemporary Europe*. Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict. Palgrave Macmillan.

RADHAKRISHNAN, R. (1993). “Postcoloniality and the Boundaries of Identity”, *Callaloo*, Autumn, Vol.16, n°4, *On the Postcolonial Discourse, A Special Issue*. The Johns Hopkins University Press (pp. 750-771).

RAMOS, Rui (1992) (coord.) Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro (1992) *História de Portugal.* Lisboa: Esfera dos Livros.

RAMOS, Rui (2007). “*O Império que nunca existiu*. A Cultura da Descolonização em Portugal”. (1960-1980), *Revista de História das Ideias*. Vol. 28 (pp. 429-478).

RIBEIRO, António Sousa (2012). "Vítima do próprio sucesso? Lugares comuns do pós-colonial". In Elena Burgioni, Joana Passos, Andreia Sarabando e Marie-Manuelle Silva. *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Universidade do Minho: Húmus, (pp. 39-48).

RIBEIRO, António Sousa (2022). "Pós-memória: um conceito (ainda) emergente. In António Sousa Ribeiro (org.). *A cena da pós-memória. O presente do passado na Europa pós-colonial*. Porto: Afrontamento.

RIBEIRO, António Sousa e Margarida Calafate Ribeiro (2016). *Geometrias da Memória: Configurações Pós-coloniais*. Porto: Edições Afrontamento.

RIBEIRO, António Sousa. (2019). "Pós-memória e ressentimento", *MEMOIRS*, 23 novembre (pp.1-4).

RIBEIRO, Margarida Calafate (2004). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismos*. Porto: Afrontamento.

RIBEIRO, Margarida Calafate (2012). "O fim da história de regressos e o retorno a África: leituras da literatura contemporânea portuguesa. Burgioni, Elena, Joana Barros, Andreia Sarabando e Marie Manuelle Silva (2012) *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Edições Húmus. Universidade do Minho.

RIBEIRO, Margarida Calafate (2014) "La fine dell'eccezione atlantica e la decolonizzazione dell'Europa" in *Confluenze*: *Rivista di Studi Ibero-Americani*, Vol.6, n.1 (pp.15-23).

RIBEIRO, Margarida Calafate e António Sousa Ribeiro (2013). "Os Netos que Salazar não teve: guerra colonial e memória de segunda geração". In *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana* da UFF, Vol. 5, No.11, nov. 2013 (pp.25-36).

RIBEIRO, Margarida Calafate e Fátima da Cruz Rodrigues (2022) (eds.). *Des-cobrir a Europa. Filhos de Império e pós-memórias europeias*. Porto: Afrontamento.

RIBEIRO, Orlando (1945). *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Coimbra: Coimbra editora.

RIGG, Jonathan (2005). "The Global South" In *Concepts of the Global South. Voices from around the world.* Global South Study Center, University of Cologne.

RIBEIRO, Raquel (2010). "Os retornados estão a abrir o baú", *Público,* 12 Agosto 2010.

RIVERA, Enrique Salvador (2015). "Whitewashing the Dutch Atlantic" in *Social and Economic Studies*, March 2015, Vol. 64, No. 1, Special Issue on Children – Reflections on adherence to Child

Rights in the Caribbean (March 2015), pp. 117-132. Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies.

ROBINSON, Richard A.H. (2003). "The influence of overseas issues in Portugal's transition two democracy" in António Costa-Pinto e Stewart Llyod-Jones (2003). T*he Last Empire: Thirty Years of Portuguese Decolonization*. Bristol: Intellect Books. (pp.1-16).

ROTHBERG, Michael (2009). *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Standford: Standford University press.

ROTHBERG, Michael (2013). "Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies and Postcolonial Studies", in Graham Huggan, Theory and Practice. *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press.

ROTHBERG, Michael (2019). *The Implicated subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.

ROTHBERG, Michael (2021). "Dealing with the Holocaust: We need to Re-center the New Historikerstreit", *Zeit*, 24th July 2021 [online].

RUSSO, Vincenzo (2019). "A memória incomunicável da(s) comunidade(s): os retornados como texto", In C. Pazos Alonso, V.Russo, R. Vecchi, C.Ascenso André (eds.). *De Oriente a Ocidente: Estudos da Associação Internacional de Lusitanistas. Vol. II, Sobre Portugal*. Coimbra: Angelus Novus, (pp. 465-479).

SANCHES, Manuela Ribeiro (2011). "Vulnerabilidade, espaços e construção de fronteiras". In *Podemos viver sem o Outro?* Lisboa, Portugal: Tinta da China, 2009. (pp.155-176).

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006) *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política. [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na época da transição paradigmática. Vol. IV]*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against the Epistemicide*. London: Routledge.

SAPEGA, Ellen (2008) "Remebering Empire, Forgetting the Colonies" in *History and Memory*, Vol.20 No.2 (Fall/Winter) Indiana University Press (pp.18-38).

SARLO, Beatriz (2007). *Tempo passado. Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHMIDT, Simone Pereira (2009) "Cravo, canela, bala e favela" in *Revista de Estudos Femininos*. Florianópolis: 17(3), setembro/dezembro (pp.799-817).

SCHWAB, Gabriele (2010). *Haunting Legacies. Violent Histories and Transgenerational Trauma*. New York: Columbia University Press.

SCHWARTZ, Joan M. And Terry Cook (2002). "Archives, Records and Power. The Making of Modern Memory", *Archival Science,* 2 (1-19). Kluwer Academic Publishers.

SCHWARTZ, Stuart B. (2007). "A Economia do Império português". In Francisco Bethencourt, Diogo Ramada Curto (dir.) *A Expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70.

SELASI, Tayie (2005). "Bye-Bye Babar (Or: What Is An Afropolitan?)", *The LIP Magazine. Diversity and Multiculturalismm*(online). (https://thelip.robertsharp.co.uk/2005/03/03/bye-bye-barbar/)

SERRA, Filomena (2016). "Visões do Império: a 1° Exposição Colonial Portuguesa de 1934 e alguns dos seus álbuns", *Revista Brasileira de História da Mídia*, v.5 n.1, jan/2016, (pp.45-84).

SHEPARD, Todd (2006) *The invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca: Cornell University Press.

SMITH, Andrea (2009). "Coerced or Free? Considering Post-Colonial Returns". In Richard Bessel and Claudia B. Haake (eds.), *Removing Peoples. Forced Removal in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, (pp. 395-416).

SMITH, Andrea L. (ed.) (2017). *Europe's invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

SMITH, S.D. (2006). "The Atlantic History Paradigm". *In The New England Quarterly*, Mar, Vol.79, No.1, (pp.123-133). The New England Quarterly.

SONTAG, Susan (2002). *Regarding the pain of others*. New York: Picador.

SOUZA, Jesse (2017). *A elite do atraso. Da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Leya.

SPIRIDON, Monica (2006). "Identity Discourses on Borders in Eastern Europe", *Comparative Literature*, Fall, 2006, Vol.58, N. 4, *The idea of Europe*, (pp. 376-386). University of Oregon: Duke University Press.

SPIVAK, Gayatry Chakravorty (2016, [1998]). *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Milano: Meltemi.

STEEDMAN, Carolyn (1998). "The space of memory: in an archive", *History of the Human Sciences*, Vol.11, n.4 London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications. (pp.65-83).

STERN, Steve J. (1992) "Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics in *Journal of Latin American Studies*. Vol.24. Quincentenary Supplement: the Colonial and the Postcolonial Experience. Five centuries of Spanish and Portuguese America. Cambridge: Cambridge University press, (pp.1-34).

STOLER, Ann Laura (1989). *Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of the Rule*. Comparative Studies in Society and History. January 1989, Vol.31, n.1 (134-161) Cambridge: Cambridge University Press.

STOLER, Ann Laura (2002a) "Colonial Archives and the Arts of Governance: On the Content in the Form" In Carolyn Hamilton, Vern Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Greeme Reid and Razia Saleh, *Refiguring the Archive*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers. (pp.83-100).

STOLER, Ann Laura (2002b). *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkley: University of California Press.

STOLER, Ann Laura (2009). *Along the Archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.

SUCHAK, Aakash M. (2018). "The place of Consignation, or Memory and Writing in Derrida's Archive. *Journal of Comparative Literature and Aestethics* 41: 1-2 (62-76). Vishvanatha Kaviraja Institute.

SZCZYPIORSKI, Andrei (1992). *Notizen zum Staud der Dinge*. Zürich.

TEIXEIRA, Valentim (2011). "The Colonial Empire" In A. Costa Pinto (2011) *Contemporary Portugal: Politics, Society and Culture*. New York: Columbia University Press.

THOMAS, Hughes (1997). The slave trade: the story of the Atlantic slave trade, 1440-1870. New York: Simon & Schuster Paperbacks.

THIONG'O, Ngugi wa (1981). *Decolonizing the mind. The Politics of language in African Literature*. Harare: Zimbabwe. Publishing House.

THOMAZ, Omar Ribeiro e Sebastião Nascimento (2012). "Nem Rodésia, nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática" In Castelo, Cláudia, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva (orgs.) (2012). *Os outros da descolonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, (pp.315-340).

TOMICH, Dale (1996). "The Black Diaspora". In *History Workshop Journal*, Autumn, No.42 pp. 230-235. Oxford: Oxford University Press.

TOMICH, Dale (2005). "Vitorino Magalhães Godinho: Atlantic Hisory, World History". (Fernand Braudel Center) Vol. 28, No. 4, In Honor of Vitorino Magalhães Godinho (2005), pp. 305-312 Research Foundation of State University of New York for and on behalf of the Fernand Braudel Center.

TRAVERSO, Enzo (2003). *Il Passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*. Verona: Ombre corte.

TROUILLOT, Michael-Raplh (2015, [1995]). *Silencing the past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

TUCK, Eve e K.Wayne Yang (2012). "Decolonization is not a metaphor". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol.1, N.1, 2012, (pp.1-40).

TUCKER, Jennifer (2009). "Engagements with Photography in Historical Inquiry". *History and Theory*. Theme Issue: Photography and Historical Interpretation. Vol. 48, n°4, Wiley for Westelyan University, (1-8).

TUNBRIDGE, J.E. and G.J. Ashworth (1995). *Dissonant heritage: the management of the past as a source of conflict*. New York: Wiley.

TURUNEN, Johanna (2019). "A Geography of Coloniality: Re-narrating European Integration". In Lähdesmäki Tuuli, Luisa Passerini, Sigrid Kaasik-Krogerus, Iris van Huis (2019). *Dissonant Heritages and Memories in Contemporary Europe*. Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict. Palgrave Macmillan.

VECCHI, Roberto (2008). "Escravidão no Atlântico Sul: repensando a diáspora negra no Ultramar português" in *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n.13, junho (pp.57-70)

VECCHI, Roberto (2010a). "Rastos que não se apagam. A pós-memória e a salvação do não-vivenciado", *Letterature d'America*, Anno XXX, n.130 (87-106).

VECCHI, Roberto (2010b). *Excepção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial*. Porto: Afrontamento.

VECCHI, Roberto (2012). '"*How to do things with concepts?*": articulações entre significantes politicos e *begriffsgeschichte* no pós-colonialismo situado'. Elena Burgioni, Joana Passos, Andreia Sarabando e Marie-Manuelle Silva. *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Universidade do Minho: Húmus. (pp.75-84).

VECCHI, Roberto (2012). "Imperfeições, vácuos e potências do ser-em-comum: as incompletudes da comunidade e a força literária" in João Camillo Penna (org.) *Itinerários da Comunidade*. Rio de Janeiro: Editora da UFJR.

VECCHI, Roberto (2016). "Os fins do tempo do fim: descolonização, negação, pertença", In *Altre Modernità,* N.16 Università di Milano (pp. 43-51).

VECCHI, Roberto (2021). "A crise da pós-memória e o horizonte das sobrevivências", *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. Secção Tema Livre - Brasília, n.63 (pp.1-11).

VIOLI, Patrizia (2014). *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*. Milano: Bompiani.

WALDINGER, R. D, & Fitzgerald, D. (2003). "Immigrant Transnationalism"Reconsidered. *UCLA: Department of Sociology, UCLA*. Consultabile al link: https://escholarship.org/uc/item/067683p8) (ultima consultazione: 20/9/2022).

WALLERSTEIN, Immanuel [1974] (2011). *The Modern World System I - Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Berkley: University of California Press.

WARNER, Daniel (1994). "Voluntary Repatriation and the Meaning of Return to Home: A Critique of Liberal Mathematics", *Journal of Refugee Studies*, Vol.7 N. 2|3 Oxford: Oxford University Press (pp.160-174).

WELLS, Liz (2015). *Photography: a critical introduction*. London and New York: Routledge.

WHITE, Hayden (1987). *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

WIESEL, Elie (1985). *The Fifth Son*. Knop Doubleday Publishing Group. [Ebook].

WIEVIORKA, Annette (2006). *The era of the witness*. New York: Cornell University Press.

WOODHAM, Anna; Laura King, Liz Gloyn, Vicky Crewe e Fiona Blair (2017). "We Are What We Keep: the 'Family Archive'. Identity and Public/Private Heritage ", *Heritage and Society*, 10: 3, 203-220. Taylor and Francis Group.

ZANFRINI, Laura (2016). *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*. Roma: Laterza.

ZETTER, Roger (2021). "Refugees and Their Return Home: Unsettling Matters", *Journal of Refugee Studies*, Vol. 34, N.1, Oxford: Oxford University Press.

ZOLBERG, A. (1999) "Matters of state: theorising immigration policy' in Charles Hirschman, Philip Kasinitz and Josh DeWind eds. T*he Handbook of International Migration: The American Experience*. New York: Russell Sage, (pp.71-92).

Fonti primarie

- COUTINHO, Gago (1945) "História de navegadores escrita por quem navegou", palestra Gabinete Português de Leitura, Lisboa, 10 junho de 1945.

- *Estratégia de Desenvolvimento Integrado.* Aviso N°01/co3-I06.02/2022, Operação Integrada Local 1 - Caparica Trafaria, Câmara Municipal de Almada, março 2022.

- SILVA, Benício da (1945) "O Lusiada na formação do brasileiro" palestra, Gabinete Português de Leitura, Lisboa, 10 junho de 1945.

- TAVARES, A. Silva (1964) "Anticolonialismo e subdesenvolvimento", *Boletim Geral do Ultramar* (1964) novembro/dezembro Ano XL n°473/474, *Agência Geral do Ultramar* (145-174).

- TOMÁS, Americo (1969). Discurso "Dia de Portugal", *Boletim Geral do Ultramar* Ano XLX n°528*, Agência Geral do Ultramar*, Lisboa, 10 junho de 1969.

- "Somos um grande espaço mundial pelo qual e só pelo qual a Europa ainda hoje possui dimensão", discurso pela Comemoração do Dia de Portugal em Lourenço Marques, *Diário de Lourenço Marques*, 10 junho de 1970.

Jornal O Retornado

- *Acusamos a descolonização.* (1976) Braga, Edição Jornal O Retornado/Ed. Literal Selecta.

-"Estatuto" In *O Retornado*, giornale settimanale pubblicato il 10 ottobre 1975, n°1.

-Fernando Laidley, "Desalojados de Angola, reaccionários?", *Jornal O Retornado*, 10 outubro 1975

- "Quem tem medo dos refugiados?" *Jornal O Retornado*, 10 outubro 1975, n°1

Letteratura memorialista dei *retornados*

ACÁCIO, Manuel (2009). *A Balada do Ultramar*. Alfragide: Oficina dos Livros.

ADAMOPOULOS, Sarah (2011) *Voltar. Memória do colonialismo e da descolonização*. Lisboa: Portal.
Alegre, Manuel (1989). *Jornada de África*. Lisboa: Dom Quixote.

ANTUNES, António Lobo (1988). *As naus*. Lisboa: Dom Quixote.

ANTUNES, António Lobo (1997). *O esplendor de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.

CARVALHO, Jorge (2021). *O "Portugal Angolano". Os retornados e o Brasil que desconhecia*. São Paulo: Edições Astrolábio.

CURADO, Vasco Luis (2015). *O País Fantasma.* Lisboa: Dom Quixote.

FERNANDES, Alfredo da Apresentação (2013) *A Genuina Gesta de um Português de raiz, Apodado de retornado. Moçambique 1960 a 1977.* Braga: [S.N.]

GARCIA, Rita (2012). *Os que vieram de África*. Alfragide: Oficina do Livro.

GUERRA, João Paulo (1996). *Descolonização portuguesa: o regresso das caravelas.* Lisboa: Dom Quixote.

JORGE, Lídia (1988). *A Costa dos Murmúrios*. Lisboa: Dom Quixote.

MACEDO, Helder. (1991) *Partes de África*. Lisboa: Presença.

MAGALHÃES, Júlio (2008). *Os retornados: um amor nunca se esquece*. Lisboa: Esfera dos Livros.

MATTOSO, António. *Memórias de Memória. Lembranças e curiosidades de Angola e de Timor. Uma tragedia chamada descolonização e outras memórias que a memória guardou*. Pousadores 2001-2003 Edição do Autor.

NOGUEIRA E CARVALHO, José Victor de Brito (2004). *Era tempo de morrer em África. Angola Guerra e Descolonização. 1961-1975*. Lisboa: Prefácio.

NOGUEIRA, Baptista. *Os espoliados.* Cacém: VoxGo.

PEREIRA, Júlio Borges (2012). *O último retornado*. São Pedro do Estoril: Saída de Emergência.

REBELO, Tiago (2008). *O último ano em Luanda*. Lisboa: Editorial Presença.

RESENDE, Manuel (1977) *Vida de refugiados.* Lisboa: Edição Literal

SOARES, Ângelo C. (1999). *Passagem de Testemunho Para que Os Jovens continuem a luta dos espoliados de Moçambique.* Oferta do Autor.

VIEGAS, Francisco José (2002). *Lourenço Marques*. Porto: Edições ASA.