



Generi

[...] cominciò a parlare fitto fitto in lingua africana
che io non capivo niente [...] non sapendo cosa dirle cominciai a dirglielo di tutte.
Cara, amore, faccia di carbone, tesoro,
spicchio d'aglio, faccia sporca.
Insomma lei sembrava contenta di quello che gli dicevo
e a sua volta continuava a parlare e quando la lasciai [...] si era fatto un discorso lungo senza capire un acca nessun dei due.

Gino Bernardini, [*..*] *Una parte della mia vita in Africa*, pp. 30-31,
Archivio Diaristico Nazionale, Pieve S. Stefano (AR)

coloniali

GIULIETTA STEFANI



Maschile e femminile al servizio del colonialismo

Razza e genere nel discorso coloniale

Il colonialismo è un sistema di potere che storicamente ha tratto forza e legittimazione non solo dal dominio militare, economico e politico dei paesi colonizzati, ma anche dalla creazione, manipolazione e diffusione di un discorso coloniale strumentale a giustificare i ruoli impari di colonizzatori e colonizzati. Il termine «discorso coloniale», di derivazione foucaultiana e oggi talvolta abusato, «indica un nuovo modo di pensare per cui i processi culturali, intellettuali, economici o politici interagiscono nella formazione, perpetuazione e smantellamento del colonialismo»¹. L'analisi del discorso coloniale cerca sostanzialmente di stimolare un ampliamento di prospettiva degli studi coloniali, esaminando l'intreccio fra idee e istituzioni, conoscenza e potere.

Cosa s'intenda per contaminazione tra elementi cognitivi e politici è subito chiaro se si pensa alla razza e al razzismo. L'invenzione e l'applicazione di un discorso razzista sono state funzionali ad instaurare pratiche di discriminazione e oppressione comuni a tutti i regimi coloniali, sebbene con modi talvolta differenti.

Ma insieme al concetto di razza anche l'idea di genere, e di presunta ineguaglianza fra i generi, è stata usata come strumento narrativo ed epistemologico per mettere in luce e, allo stesso tempo affermare, precise gerarchie sociali². Le rappresentazioni e le metafore di genere più lampanti presenti nel discorso coloniale sono quelle inerenti alla scoperta/conquista dei nuovi mondi, alla «penetrazione» di terre (falsamente) «vergini», pronte per l'esplorazione maschile. In molte raffigurazioni europee America e Africa sono simboleggiate da corpi di donna, nudi, sinuosi e floridi, ritratti in atteggiamenti passivi o lascivi. Un esempio molto eloquente è la pluricitata incisione di fine Cinquecento di Theo-

¹ Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, 1998, p. 54 (tutte le traduzioni dall'inglese all'italiano presenti nel testo sono mie). Cfr. anche Catherine Hall (a cura di), *Cultures of Empire. A Reader*, Manchester University Press, 2000.

² Cfr. Claire Midgley, *Gender and Imperialism: Mapping the Connections*, in Ead. (a cura di), *Gender and Imperialism*, Manchester University Press, 1998, p. 2



dore Galle, in cui Amerigo Vespucci, armato di bandiera, spada e astrolabio, sigilla la presa di possesso di "America", che giace nuda in atteggiamento invitante, dandole appunto il nome, atto emblematico di come la cultura possa essere mediatrice del rapporto di potere tra colonizzatore e colonizzato³.

Già nel Rinascimento, infatti, il Nuovo mondo era nell'immaginario europeo quello che Anne McClintock chiama «porno-tropics [...] – una lanterna magica fantastica della mente su cui l'Europa proiettava i suoi desideri e le sue paure proibiti»⁴. Nell'Ottocento, con lo *scramble for Africa* e la spartizione europea delle sue terre, è il continente africano che diventa oggetto di femminizzazione metaforica, emblema di erotismo e occasioni sessuali. La donna-Africa è la "Venere Nera", l'essere primitivo, dalla sessualità sfrenata e insaziabile, simbolo dell'inferiorità e della degenerazione della razza nera⁵. «La donna-Africa rappresenta il sogno di una vita libera e stimolante vicina alla natura: desideri repressi da una società carica di tabù secolari che trovano realizzazione altrove, nella fuga»⁶.

Valvola di sfogo per gli istinti inibiti⁷, natura selvaggia in cui rigenerarsi, spazio libero in cui misurarsi con se stessi: questi i temi del discorso che si accompagna alla femminizzazione e oggettificazione dell'Africa e che dà impulso all'idea del contesto coloniale come terreno ideale in cui recuperare la piena mascolinità, le vere qualità maschili che la vita urbana, la cultura e la civilizzazione hanno offuscato in Europa. L'Africa è la terra di nessuno in cui il colonizzatore può pienamente realizzare se stesso come uomo e dispiegare le proprie potenzialità virili, come dice il tenente protagonista del romanzo di Flaiano *Tempo di uccidere*, ambientato in Etiopia:

[...] qui, il vantaggio di sentirsi in una terra non contaminata: idea che ha pure il suo fascino sugli uomini costretti nella loro terra a servirsi del tram quattro volte al giorno. Qui sei un uomo, ti accorgi cosa significa essere un uomo, un erede del vincitore del dinosauro. Pensi, ti muovi, uccidi, mangi l'animale che un'ora prima hai sorpreso vivo, fai un breve segno e sei obbedito. Passi inerme e la natura stessa ti teme. Tutto è chiaro, e non hai altri spettatori che te stesso. La vanità ne esce lusingata⁸.

³ Cfr. Louis Montrose, *The Work of Gender in the Discourse of Discovery*, «Representations», 33, Special Issue: The New World, 1991, pp. 1-41; Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Imperial Context*, Routledge, 1995, pp. 21-30.

⁴ A. McClintock, *Imperial Leather*, cit., p. 22.

⁵ Cfr. T. Denean Sharpley-Whiting, *Black Venus. Sexualised Savages, Primal Fears, and Primitive Narratives in French*, Duke University Press, 1999.

⁶ Gabriella Campassi, Maria Teresa Sega, *Uomo bianco, donna nera. L'immagine della donna nella fotografia coloniale*, «Rivista di storia e critica della fotografia», 5, 1983, p. 57.

⁷ Ch. Ronald Hyam, *Empire and Sexuality: the British Experience*, Manchester University Press, 1990; Robert Aldrich, *Colonialism and Homosexuality*, Routledge, 2003.

⁸ Ennio Flaiano, *Tempo di uccidere*, Rizzoli, 2000 (1947), p. 32.

La colonia consente al bianco europeo di recuperare gli istinti virili primordiali e selvaggi, senza per questo impedirgli di utilizzare al contempo l'intelligenza e la cultura acquisite con la modernità e la civilizzazione. La combinazione di "primitivismo" e razionalità possibile nella società coloniale permette infatti di superare la contraddizione tra i due elementi, insanabile invece nelle società urbanizzate occidentali. L'idea del colonialismo e del colonizzatore è cioè utilizzata come strumento di evasione verso uno spazio altro, a cui rimettere la soluzione della crisi d'identità dell'uomo moderno.

La popolarità di un personaggio maschile come Tarzan esemplifica quest'argomentazione. Come scrive Gail Bederman, nel best seller

Tarzan of the Apes, la civiltà ha un rapporto paradossale con la mascolinità perfetta. Da un lato, solo le razze civilizzate possiedono la virilità più potente: ecco perché Tarzan, l'aristocratico anglosassone, trionfa sempre sulle belve e sui selvaggi africani neri. Tuttavia la civiltà indebolisce il corpo maschile; è proprio il fatto di essere cresciuto nella giungla selvaggia che gli ha conferito la forza e la perfezione fisiche che nessun uomo anglosassone potrebbe possedere⁹.

Ciò non significa tuttavia che il bianco sia libero di "indigenirsi" e "insabbiarsi", cioè farsi assimilare completamente dalla cultura dei colonizzati, perché ciò comporterebbe la rinuncia a quelle peculiarità del suo essere europeo che lo rendono superiore. Il pregiudizio contro i contatti troppo ravvicinati, e in particolare sessuali, fra colonizzatori e nativi è un elemento fondamentale del colonialismo, diffuso anche nelle amministrazioni più liberali. Su questo razzismo s'innesta anche una discriminazione di genere, funzionale a ribadire un ordine sociale patriarcale e gerarchico, talvolta analogo a quello del sistema sociale indigeno.

Uomini e donne: le relazioni interrazziali nell'Africa orientale italiana

Vediamo adesso un esempio di regolamentazione e gestione di relazioni interrazziali, nell'Africa orientale italiana (Aoi) durante il fascismo.

Fino al 1935, anno in cui Mussolini mosse guerra all'impero etiopico di Hailè Selassie dall'Eritrea e dalla Somalia, già colonie italiane, nell'Aoi erano tollerate e socialmente accettate varie forme di relazione fra gli italiani e le indigene, che andavano dalla prostituzione

⁹ Gail Bederman, *Manliness and Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, The University of Chicago Press, 1995, p. 222.



al cosiddetto madamato (definito dalla legge «rapporto temporaneo di indole coniugale»), fino al matrimonio misto, raro ma legalmente possibile¹⁰. In teoria ugualmente consentite dalla legge, le unioni tra italiane e indigeni erano invece inesistenti, sia perché il numero delle donne presenti era molto basso, sia perché già durante i governi liberali i rari matrimoni tra bianche europee e indigeni erano pubblicamente esecrati ed impediti¹¹. Come scrive Barrera, infatti, gli amministratori coloniali si preoccupavano di rispettare solo le pratiche coniugali dei maschi europei, mentre erano convinti che alle donne bianche dovesse essere proibito intrattenere rapporti con i nativi.

La politica coloniale riguardante i matrimoni misti delle donne bianche rivela allo stesso tempo come le donne italiane fossero considerate cittadine di seconda classe all'interno della società italiana, e come l'autorità coloniale fosse disposta a tollerare le unioni miste solo a condizione che le gerarchie di genere assicurassero la subordinazione del partner colonizzato¹².

Durante il fascismo, e soprattutto dopo il 1936, con la conquista dell'Etiopia e la proclamazione dell'Impero che riuniva sotto un'unica amministrazione tutti i territori italiani (Libia, Eritrea, Somalia ed Etiopia), la politica coloniale subì una svolta autoritaria e segregazionista che rafforzò sia la discriminazione razzista che quella di genere. Fra il 1937 e il 1940 furono emanati provvedimenti legislativi d'instaurazione di un sistema di apartheid che proibirono agli italiani, tra le altre cose, d'intrattenere relazioni di natura coniugale con donne indigene, pena «la reclusione da uno a cinque anni»¹³ (già dal 1935, invece, il regime aveva promosso l'apertura di case di tolleranza con prostitute bianche per diminuire il continuo ricorso alla prostituzione indigena). In realtà, a prescindere dai divieti, le forme di madamato o concubinaggio non scomparvero neppure dopo il 1937.

¹⁰ Tuttavia i rari matrimoni erano spesso compiuti con rito religioso che, prima dei Patti lateranensi del 1929, non aveva alcun valore giuridico. Oppure spesso, dopo il 1929, *in articulo mortis*.

¹¹ È noto, per esempio, il caso di due donne che durante l'amministrazione dell'Eritrea di Ferdinando Martini (dal 1897 al 1907) sposarono due indigeni e furono perciò costrette a lasciare il paese: Cfr. Giulia Barrera, *Colonial Affairs: Italian Men, Eritrean Women, and the Construction of Racial Hierarchies in Colonial Eritrea (1885-1941)*, PhD Dissertation, Northwestern University, 2002, p. 104.

¹² *Ibidem*.

¹³ Legge 30 dicembre 1937-XVI, n. 2590 «Sanzioni per i rapporti d'indole coniugale fra cittadini e sudditi», cit. in Barbara Sörgoni, *Parole e corpi: antropologia, discorso giuridico e politiche interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, 1998, p. 153; Cfr. anche Gianluca Gabrielli, *La persecuzione delle "unioni miste" (1937-1940) nei testi delle sentenze pubblicate e nel dibattito giuridico*, «Studi piacentini», 20, 1996, pp. 83-140; Id., *Un aspetto della politica razzista nell'impero: il "problema dei metici"*, «Passato e Presente», n. 41, 1997, pp. 77-105.

Certamente però subirono una trasformazione e una stigmatizzazione che sono confermate anche dal generale e inedito silenzio degli scritti degli italiani a questo proposito.

Se nel periodo precedente alla campagna d'Etiopia il madamato era stato un legame familiare riconosciuto e socialmente accettato all'interno della comunità bianca, e, talvolta, anche un mezzo di parziale ascesa sociale ed economica per le indigene, con la guerra all'Etiopia un insieme di fattori cambiò il quadro di riferimento. Il conflitto privò infatti molte famiglie eritree del sostentamento economico proveniente dal lavoro degli uomini, arruolatisi in gran numero nell'esercito coloniale, e le donne, anche giovanissime, si trovarono costrette ad emigrare nelle città in cerca di occupazione. Molte trovarono lavoro presso le case degli italiani, spesso uomini soli, e fu in questo modo che si stabilirono molte delle relazioni di concubinaggio, in cui la donna si collocava fin dall'inizio in una posizione fortemente subalterna. A questo proposito si può ad esempio esaminare la documentazione dei processi agli italiani per i reati di «relazione di natura coniugale», in cui gli imputati si dichiaravano innocenti (e venivano assolti) in base al ragionamento per cui il ruolo di lavoro domestico svolto dalle donne consentiva automaticamente ai datori di lavoro di approfittare, occasionalmente, anche delle loro prestazioni sessuali¹⁴. Sembra, sostanzialmente, che negli anni dell'Impero le relazioni di madamato si fossero "degradate" e avessero perso "prestigio" sia all'interno della società locale che agli occhi dei colonizzatori.

Legittimate o stigmatizzate che fossero, queste presenze femminili nella vita quotidiana degli italiani furono importanti sotto vari aspetti e in varie misure: come compagne sessuali e/o affettive che lenivano la solitudine e la noia, come lavoratrici domestiche che li nutrivano e li accudivano, come mediatrici linguistiche e culturali che facevano da tramite con la società locale.

Del resto le donne indigene svolsero ruoli ancora più direttamente funzionali alla colonizzazione in quanto mogli o compagne dei soldati indigeni, i cosiddetti ascari, impiegati nelle operazioni belliche sul suolo africano dalla sconfitta di Adua (1896) alla seconda guerra mondiale. L'arruolamento di arabi, sudanesi, eritrei, abissini, somali, yemeniti, nelle file dei colonizzatori era spesso incentivato dalla garanzia di vitto e alloggio anche per le loro famiglie, che venivano sistemate in appositi campi-famiglia all'interno degli accampamenti militari. La presenza delle donne era utile non solo per adempiere ai lavori agricoli e domestici, ma anche perché, secondo le autorità coloniali, stimola-

¹⁴ G. Barrera, *Colonial Affairs*, cit., p. 381.



va la disciplina, la lealtà e la moralità nella condotta degli ascari: senza le loro famiglie gli indigeni avrebbero cercato la compagnia di altre donne, oppure divertimenti e distrazioni che potevano spingerli a trascurare, o addirittura a disertare, i loro compiti militari¹⁵.

Il connubio tra gerarchie di razza e gerarchie di genere fu applicato anche nel discorso e nella pratica coloniali riguardanti i figli nati da unioni miste, i cosiddetti meticci. Fino alla conquista dell'Etiopia i nati dalle unioni di uomini italiani con donne africane potevano essere riconosciuti e legittimati dai padri, e talvolta, in base a una normativa poco chiara, ciò consentiva loro di diventare cittadini italiani. Fra il 1936 e il 1940 invece la legislazione segregazionista giunse a dichiarare l'inferiorità biologica dei meticci, proibì agli italiani di riconoscerli e di contribuire al loro mantenimento, e assegnò loro lo status giuridico di semplici sudditi coloniali. Questa nuova politica incontrò però vari ostacoli alla sua realizzazione perché contraddiceva non solo la prassi fino ad allora seguita, ma anche l'enfasi ulteriore posta sulla virilità, e sulla paternità come sua espressione, dalla stessa propaganda fascista. Era infatti diffusa, fra le altre, l'opinione che la componente di sangue paterno prevalesse su quella di sangue materno e perciò

anche dopo la guerra d'Etiopia, quando una pressante campagna di propaganda razzista dipingeva i meticci nelle tinte più fosche, vi era chi, nelle stesse file fasciste, riteneva che i meticci fossero italiani, meritevoli del riconoscimento e delle cure paterne¹⁶.

Fra chi cercò di opporsi alle nuove disposizioni spicca Alberto Pollera, funzionario coloniale padre di sei figli meticci, che nel 1939 scrisse una lettera appassionata direttamente a Mussolini, a nome di tutti i "padri coloniali", affermando che «questi nostri figli meticci sono [...] per sangue del padre, per fisico prestante, per l'educazione, per i sentimenti, perfettamente italiani»¹⁷. La convinzione era largamente condivisa anche da alcune delle madri di questi figli, le eritree tigrine. Secondo la cultura tigrina infatti era il padre la fonte d'identità sociale dei figli, ed erano perciò le stesse madri ad incoraggiare i meticci ad identificarsi con la cultura paterna. Ciò accadeva spesso, anche quando queste donne venivano abbandonate dagli italiani e, in questo senso, co-

¹⁵ Cfr. David Killingray, David Omissi (a cura di), *Guardians of Empire. The armed forces of the colonial powers c. 1700-1964*, Manchester University Press, 1999; Scardigli Marco, *Il braccio indigeno. Ascari, irregolari e bande nella conquista dell'Eritrea 1885-1911*, Franco Angeli, 1996.

¹⁶ G. Barrera, *Patrilinarietà, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, «Quaderni Storici», 109, 2002, p. 26.

¹⁷ Cit. in Barbara Sorgoni, *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera 1873-1939*, Bollati Boringhieri, 2001, p. 210.

me sostiene Barrera, l'italianizzazione dei meticci «non fu solo una realizzazione italiana, ma anche – e forse soprattutto – una realizzazione tigrina»¹⁸.

Colonialismo: una questione fra maschi

Il discorso coloniale di molti paesi europei ha sfruttato i concetti di razza e di genere anche per costruire gerarchie fra la mascolinità dei colonizzatori e dei colonizzati, e fra quella di diversi gruppi degli stessi colonizzati. Per affermare, cioè, il carattere superiore degli europei si sono costruite rappresentazioni stereotipate degli indigeni che miravano a sminuire i loro caratteri virili.

La modalità discorsiva più direttamente strumentale a questo scopo è la femminizzazione del maschio nativo. Il colonialismo britannico ha fatto largo uso di questa strategia per ridare vigore a un'identità maschile nazionale in trasformazione, se non in crisi, e, al contempo, per alimentare rivalità interetniche fra i popoli presenti sul territorio imperiale, con ripercussioni sociali e politiche durature.

Alcuni studi hanno mostrato come gli inglesi abbiano ripetutamente utilizzato rappresentazioni di genere a fini politici. Sinha, per esempio, ha mostrato come nozioni contrapposte di «mascolinità britannica» ed «effeminatezza bengalese/indiana» siano state enfatizzate dal discorso coloniale nell'India di fine Ottocento allo scopo di creare una precisa gerarchia di potere¹⁹. Caplan, invece, ha analizzato la costruzione del mito della «naturale marzialità» dei Gurkha, i soldati nepalesi arruolati dagli inglesi nelle file del loro esercito per combattere, in varie occasioni, contro altri gruppi indiani, rappresentati invece come codardi, inaffidabili, femminei, e a cui, non a caso, appartenevano i disertori del celebre ammutinamento del 1857²⁰.

Le qualità degli indigeni presenti nelle forze armate coloniali sono mitizzate spesso anche nella retorica italiana, probabilmente per una necessità implicita nella logica coloniale, che è quella di «addomesticare», cioè di rintracciare tratti familiari e simili nelle fisionomie dei soldati «esotici» che combattevano a fianco dei nazionali. Anche gli ascari eritrei, somali, libici, sono perciò descritti in termini romantici e legendari come alleati instancabili, coraggiosis-

¹⁸ G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità*, cit., p. 31.

¹⁹ Cfr. Mrinalini Sinha, *Colonial masculinity: the "manly Englishman" and the "effeminate Bengali" in the late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995.

²⁰ Cfr. Lionel Caplan, *Warrior Gentlemen: the "Gurkhas" in the Western Imagination*, Oxford University Press, 1995.



simi e fedeli agli italiani, in contrapposizione, per esempio, ai nemici etiopi, o abissini, che sono esseri inferiori, stavolta non perché femminei, bensì perché barbari e disumani. Nelle rappresentazioni italiane, infatti, la contrapposizione e la gerarchia fra le mascolinità indigene non si basano sulla femminizzazione, totalmente assente, degli uni o degli altri, bensì sulla distinzione fra coloro che sono dominati da una natura primitiva, tutta irrazionalità e impulsività, e coloro che possiedono un carattere maschile virile ma razionale e capace di autocontrollo.

Dei primi, i guerrieri abissini, si scriveva, per esempio:

questi abissini combattono con un vero fanatismo e si gettano a corpo morto a decine incontro alle mitragliatrici non curandosi e non impressionandosi se queste hanno già sterminati molti altri loro compagni [...]; con le loro scimitarre spaccano furiosamente e selvaggiamente i nostri soldati, [...] preferiscono gli accerchiamenti, la guerra a tradimento, ma quando sono costretti a combattere a viso col nemico, offrono uno spettacolo superbo di arditismo, di sprezzo della vita, d'indomito coraggio²¹.

O ancora:

Erano contro di noi le truppe regolari del Negus, i famosi scioani dal leggendario spirito combattivo, diavoli neri che nulla temono ed affrontano la morte con la stessa noncuranza con cui la danno agli altri²².

I secondi, invece, identificabili prevalentemente con gli ascari, sono spesso descritti così:

Eleganti, azzimati, questi soldati potevano dare una certa soggezione, tanto impeccabili erano. [...] Obbedientissimi, sconfinavano facilmente nella fedeltà cieca, disposizione d'animo che trovavo penosa perché mi pareva una rinuncia, una forma d'abbandono, un bisogno d'aggrapparsi ad una solidità esterna. Troppa fedeltà può rattristare ed io negli ascari apprezzavo piuttosto un'altra loro caratteristica, cioè di essere molto esigenti nei riguardi degli ufficiali, come soldati mandati facilmente a morire, onestamente pretendevano che gli ufficiali fossero leoni addirittura, *ambesà*²³.

Il tentativo di costruire una forte dicotomia tra l'«abissino» e l'«ascaro» (con l'imprecisione e l'applicazione spesso scorretta di queste classificazioni agli individui reali) serviva ad utilizzare strumentalmente le rivalità etniche che erano, o si supponevano, preesistenti. Ciò era funzionale, per esempio, al reclutamento degli eritrei nell'esercito per la conquista e la

²¹ Manlio La Sorsa, *Dubbi interiori*, cit. in Nicola Labanca, *Posti al sole. Diari e memorie di vita e di lavoro dalle colonie d'Africa*, Museo Storico Italiano della Guerra, 2001, p. 58.

²² Archivio Diaristico Nazionale, Giacomo Agnese, [...] *Arruolamento. [Lina mia]*, p. 102; il testo è pubblicato come *Dall'Italia all'India*, Amadeo, 1992.

²³ Vittorio Gorresio, *La vita ingenua*, Rizzoli, 1980, pp. 127-128.

pacificazione dell'Etiopia (e sappiamo che almeno 60.000 vi stazionarono dal 1935 al 1941²⁴).

Come ha osservato Giulia Barrera²⁵, la «demonizzazione» dell'abissino e la «miticizzazione» dell'eritreo erano modalità discorsive nate con la sconfitta di Adua del 1896, quando l'esercito italiano fu pesantemente battuto dalle truppe del negus Menelik. Il cosiddetto complesso di Adua che ne derivò si era radicato profondamente nella cultura coloniale e perciò, fino alla rivolta contro gli abissini con la conquista del 1936, ogni minaccia, reale o fittizia, era percepita come proveniente dall'Etiopia.

Tuttavia questa generica paura dell'abissino, identificato come il nemico e il pericolo, non si era tradotta nella fobia, diffusa in molte delle colonie europee del cosiddetto *Black Peril*, del pericolo nero. Il *Black Peril* era una percezione collettiva di minaccia, spesso indipendente dall'effettiva realtà, di violenze o relazioni sessuali tra neri e bianche. Quest'aspetto sembra essere marginale nella cultura coloniale italiana: la minaccia dell'africano non si configurava cioè come prevalentemente sessuale e non metteva in dubbio il controllo sessuale degli italiani sulle donne bianche (peraltro assai poche in Etiopia). Perciò non c'era bisogno di ridurre, ridicolizzare o snaturare la mascolinità indigena attraverso quella modalità di femminizzazione diffusa invece in altri contesti.

²⁴ Cfr. Tekeste Negasi, *Italian Colonialism in Eritrea, 1882-1941*, Acta Universitatis Upsaliensis, 1987, p. 49

²⁵ Cfr. G. Barrera, *Colonial Affairs*, cit., pp. 45-47.





DIETRO LE QUINTE

Z

Questo saggio nasce da una ricerca, in via di conclusione, sugli italiani che parteciparono all'invasione e all'occupazione dell'Etiopia negli anni trenta. Accanto alla ricostruzione dei caratteri di quest'esperienza coloniale e dei comportamenti collettivi e individuali dei colonizzatori, il mio lavoro cerca di rintracciare le modalità di "invenzione" e ricezione di modelli e rappresentazioni culturali mirati a promuovere uno spirito colonialista, nazionalista, e intrinsecamente maschilista, fra gli italiani. Mi sono perciò soffermata sull'esame delle strategie narrative e discorsive della propaganda, della stampa e della letteratura coloniali contemporanee, a cui ho affiancato, talvolta in contrasto, talvolta in sintonia, gli scritti autobiografici e le testimonianze di alcuni dei colonizzatori italiani. L'intreccio fra queste varie e variegate fonti ha contribuito a mettere in luce non solo la complessità del rapporto fra discorso pubblico dominante e ricezione/interpretazione individuale, ma anche la centralità dell'influenza delle costruzioni culturali sulle pratiche politiche. L'importanza di analizzare il ruolo delle modalità discorsive messe in atto da un sistema di potere è stata evidenziata da Michel Foucault nelle sue opere (*L'archeologia del sapere*, Rizzoli, 1971, e *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, 1976), ed è stata ripresa e applicata al colonialismo, forse per primo, da Edward Said, nei suoi studi *Orientalismo* (Bollati Boringhieri, 1991), e *Cultura e imperialismo* (Gamberetti, 1998).

All'interno del «discorso coloniale», come ho cercato di mostrare, le categorie di genere svolgono un ruolo cruciale. I recenti studi coloniali italiani (attraverso ricercatrici come Giulia Barrera, Francesca Locatelli, Cristina Lombardi-Diop, Barbara Sòrgoni) hanno recepito, a questo proposito, le indicazioni ormai "classiche" fornite da antropologhe come Ann Stoler (*Rethinking Colonial Categories. European Communities and the Boundaries of Rules*, «Comparative Studies in Society and History», n. 1, 1989), o da storici come Julia Clancy-Smith e Frances Gouda (cfr. *Introduction a Domesticating the Empire. Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism*, Virginia University Press, 1998).

La dimensione di genere nel colonialismo italiano è stata studiata però quasi esclusivamente nella sua componente femminile, mentre all'estero, soprattutto in Gran Bretagna, la ricerca ha indagato anche il rapporto fra mascolinità e colonialismo (per una sintesi della questione cfr. *Masculinities and the Imperial Imaginary*, in John Beynon, *Masculinities and Culture*, Open University Press, 2002; per il contesto italiano mi permetto di segnalare Giulietta Stefani, *Maschi in colonia: primi appunti per una storia degli italiani in Etiopia (1935-41)*, «Genesis», n. 2, 2003; Ead., *Ufficiali coloniali in Etiopia: una professione maschile*, in Nicola Labanca, (a cura di), *Militari Italiani in Africa. Per una storia sociale e culturale dell'espansione coloniale*, in Società italiana di storia militare, Quaderno 2001-2002, Edizioni scientifiche italiane, 2003). Del resto in Italia scontiamo un forte ritardo nell'approccio complessivo agli studi sul maschile, un vuoto di conoscenza che si sta recentemente riempiendo grazie ad alcuni lavori (cfr. Sandro Bellasai, Maria Malatesta, a cura di, *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni, 2000, e il recentissimo S. Bellasai, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, 2004).

900

Per una storia del tempo presente

Rivista semestrale
di storia e cultura contemporanea

8-9, gennaio-dicembre 2003

Direttore

Luca Baldissara

Redazione

Sandro Bellassai, Lorenzo Bertucelli, Laura Cerasi, Vinzia Fiorino, Vincenzo Lavenia, Michele Nani, Gianni Ruocco, Carlo Saletti, Nora Sigman, Giovanni Taurasi, Marica Tolomelli, Paolo Trionfini

Segretaria di redazione

Monica Casini

Direttore responsabile

Federica Pinelli

Redazione e amministrazione:
Istituto per la storia della Resistenza e della società
contemporanea
via G. Luosi, 7 - 41100 Modena
tel. 059.21.94.42-059.24.23.77
fax 059.21.48.99
web www.istitutostorico.com
e-mail novecento@istitutostorico.com

