

**Asef Bayat, *Revolutionary Life: The Everyday  
Life of the Arab Spring*,  
Harvard University Press: Cambridge, MA, 2021;  
366 pp., ISBN: 9780674987890**

In 2009, Asef Bayat published for Stanford University Press the seminal collection of essays *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Building on the notion of "nonmovement", the book offered a thorough exploration of the everyday practices of defiance and appropriation adopted by subaltern groups across the MENA/SWANA region to seize resources and spaces of freedom against oppressive regimes, sharpening economic inequalities, and patriarchal social norms, in the shadow of the profound changes impressed by the neoliberal transition.

The book challenged mainstream orientalist and exceptionalist understandings of the regional social order as immutable and quiescent to argue that, albeit widely unacknowledged by scholarship, the ensemble of «collective actions by noncollective actors» whereof he gave account were a prominent site of transgressive and cumulative social change. The salience of Bayat's argument revealed in all its importance about one year and a half later, as the explosion of the first wave of Arab Uprisings blatantly displayed to the global and scholarly audience the transformative power of the grassroots and the outstanding scope of the dissent that was silently smoldering among the subalternities who took the streets.

Against this historical breakthrough, in 2017 Bayat had already drawn a first balance of the meaning of the Arab Uprisings in the monograph *Revolutions Without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring* (Stanford University Press, 312 pp.; ISBN: 9780804799027 Hardcover) where, comparing the Arab revolutionary momentum with the great revolutions of the 20th century, he sought to provide an empirical and theoretical exploration of the causes, nature, and characteristics of popular revolutions in neoliberal times. On that occasion, the focus was predominantly macropolitical and state-centric, with the aim of problematizing the forms and the implications of this new generation of revolutions "rich as movements but woefully poor as [regime] change". With *Revolutionary Life*, Bayat comes back to the social, the micro, and the grassroots, providing yet another empirically thorough and theoretically engaging exploration of the everyday dimension of the Arab Uprisings.

The monograph ideally closes the circle of the long scholarly journey inaugurated in 2009, to explore the unaddressed questions of what the revolution did to the grassroots and the everyday, and, *vice versa*, what the grassroots and the everyday did to the revolution. In so doing, the author aims at bridging the analytical disconnect between everyday-life as the realm of the ordinary and revolutions as the realm of the extraordinary, to present a new way of looking at the through the prism of the social. The book builds on a rich and heterogenous array of sources and methods of data collection (quantitative, qualitative, observational) largely benefiting from the author's pluri-decade direct experience and observation of the regional social world, and focuses on the cases of Egypt and Tunisia from the immediate pre-revolutionary momentum up to 2015. The subaltern groups at the center of the enquiry are the poor, marginalized youth, women, and, to a lesser extent, sexual minorities, whereof he exposes and analyzes the changing forms of everyday contentious engagement before (Chapter 2), within (Chapter 3), and after (Chapter 4, 5, 6 and 7) the uprisings.

The main argument and the theoretical framework of the work are presented in Chapter 1, and rely predominantly on Alain Badiou's definition of revolutions as "a condition of rupture in the routine of life that may give rise to open-ended possibilities, [...] in which people may come to imagine a different order of things" (Bayat 2021, 40). When this happens, ordinary people manage to produce extraordinary events whose social reverberations might go well beyond their immediate political gains. The way in which the revolutionary moment spreads does not occur through the means of contagion or contamination, but rather through "resonance". This implies that the story of a revolution is not just what happens at the top, but also and more importantly what happens at the level of the everyday and the grassroots, overcoming the hegemonic reductionist regime- and state-centered success/failure approaches whereby revolutionary processes in general, and the Egyptian and Tunisian ones in particular, have been predominantly understood. This implies also to shift the focus of the analysis from the elites to the subalterns, intended as both non-elite and non-activist subjectivities, whose agency,

perceptions, and aspirations make up of a substantial part of the revolutionary moment. Last but not least, this implies to look at the affective and relational dimension of the revolution, deeply entrenched in the invisible, yet, fundamental, array of dispersed everyday networks and experiences upon which the feeling of shared destiny and connective agency sediment.

With this in mind, the author starts first with providing a detailed and contextualized overview of the variety of nonmovements where the subalternities object of examination were engaged on the eve of the two uprisings, devoting particular attention to the rural/urban divide (Chapter 2). He then proceeds to dissect the dynamics whereby their dispersed and un-collectivized stances converged and merged together into a transformative, collective quest for "freedom, bread, and dignity", and how their agency directly shaped its form and unfolding (Chapter 3). This was particularly the case of poor and women whose participation, as he thoroughly shows, played a pivotal role in both bringing the "social question" at the center of contention and directly determining the dynamics and repertoires through which the two revolutions articulated. Equally worth of interest is the analysis of the fundamental connective role played by informal and everyday networks such as *shillas*, friends and neighbors, or virtual networks, as well as by what he defines as middle-class poor, whose intermediate positionality between educated elite groups and rural and urban subproletariat enabled the connection of poor and women everyday struggles to the agendas of organized groups (unions, political parties, collectives).

224

The second part of the book (Chapter 4–7) is devoted instead to the detailed exploration of how the poor (Chapter 4), women (Chapter 5), and youth (Chapter 6) figure in the post-revolutionary landscape, to then summarize (Chapter 7) how the two revolutions transformed the social sphere, producing new transgressive imaginaries, subjectivities, practices and ways of living. In so doing, the author never loses sight of the dialectical relation between subalterns' agency and aspirations and changing structural and political context, whose interplay and final evaluations for future political implications make the core of the conclusive chapter (Chapter 8).

What clearly emerges from Bayat's investigation is that while the two revolutions – or *refolutions*, as defined in *Revolutions without Revolutionaries* – undoubtedly failed to produce a regime-change, the same revolutions marked a fundamental cognitive breakthrough whereby, albeit yet again in a disaggregated form, the new "ethics of the entitlement" produced by the subalterns' participation to these historical moments has kept feeding and informing the prosecution of the respective struggles in the post-revolutionary period on a sustained scale, despite the sharp contraction of public freedoms and the disillusionment experienced in both polities. While, in some cases such as Egyptian street vendors, or the informal inhabitants of the *ashwiyyat*, this has coincided with an important organizational upgrade, in other cases it has been expressing itself through a variety of less visible, but equally transformative nonmovements involving the collective and private spheres alike, especially for what concerns women.

In conclusion, with *Revolutionary Life*, Asef Bayat marks another groundbreaking milestone for the understanding of contemporary Middle Eastern societies. The book has the great merit to detail and theorize in an accessible yet scholarly solid exposition the social life of the Arab Uprisings in an original and theoretically engaging fashion transcending the sheer sociological and area dimensions and engage the realm of political theory. Equally important, the monograph brings back to the forefront of the scholarly debate on the region and revolutions alike the centrality of the subalterns and their agency in both revolution and area studies, troubling the elite and state-centered paradigms whereby both phenomena are still predominantly approached. Finally, the monograph represents a precious and timely methodological toolbox for scholars to approach and make sense of the so-called "second wave" of Arab Uprisings, whose history is still on the way to be written.

Rossana Tufaro, Sapienza University of Rome

Souleymane Bachir Diagne, *De langue à langue*,  
Parigi, Albin Michel, 2022, pp.176  
ISBN978-2-226-46521-4

226

Nello scorso marzo è stato pubblicato dall'editore Albin Michel, nella prestigiosa collana Bibliothèque Idées, il volume *De langue à langue* del filosofo senegalese Souleymane Bachir Diagne. Autore ancora poco conosciuto in Italia soprattutto al di fuori dell'ambito accademico e degli studi africani, Diagne è considerato oggi una delle figure di riferimento del pensiero africano contemporaneo. Formatosi in un continuo transito tra il Senegal, la Francia e gli Stati Uniti, Souleymane Bachir Diagne ha iniziato la sua attività di ricerca occupandosi di aritmetica, lavorando sul matematico George Boole, per passare poi allo studio del poeta e filosofo pachistano Muhammad Iqbal, a cui ha dedicato nel 2001 il volume *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, approdando al pensiero di Léopold Senghor con *L'Art africain comme philosophie* (2007). Seguono volumi e scritti sull'Islam e il suo rapporto con la tradizione occidentale, su Bergson, sull'arte africana, su Édouard Glissant, sul concetto di universale.

Questo ampio spettro di interessi confluisce in questo importante saggio sulla traduzione, presente in filigrana di tanti suoi scritti precedenti, a cui Diagne ha dedicato gli ultimi anni della sua attività di ricerca, il cui sottotitolo è, significativamente, "*l'hospitalité de la traduction*". Si evince fin dalle prime pagine della sua introduzione che ciò che

interessa al filosofo è il significato profondo dell'atto traduttivo, di come cioè tradurre voglia dire aprirsi all'altro accettando innanzi tutto di decentrarsi da se stesso e dalla propria visione del sapere. Una prospettiva come questa paga un forte e dichiarato tributo alla riflessione di Antoine Berman e al suo *Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, pubblicato da Seuil nel 1991 in cui viene proposta una visione della pratica traduttiva come avvicinamento, ma anche come coscienza intrinseca dell'impossibilità della piena corrispondenza tra sistemi linguistici diversi, su una linea simile al concetto di opacità proposto da Édouard Glissant in *Poétique de la Relation*, pubblicato un anno prima.

Attraverso soprattutto questi autori (ma anche Pascale Casanova, Willard Quine, George Steiner, Jaques Derrida, Paulin Hountondji, Ngugi wa Thiong'o, per citarne solo alcuni), Diagne riconduce il suo discorso alla situazione coloniale in cui la lingua ha soprattutto valore come *logos* di una società avanzata e compiuta, tributaria di un'idea monolitica e spesso monolingue in senso lato di progresso rispetto alle lingue locali, viste come espressione di sistemi invece scarsamente evoluti. È così infatti che fin dalle pagine del primo capitolo del libro si evince che ciò che sta veramente a cuore a Diagne è riflettere sul rapporto tra l'universale e il plurale. Partendo dalle posizioni del linguista Willard Quine, Diagne ripercorre infatti "l'asimmetria coloniale" cioè l'incontro tra colono e colonizzato, ricordando come il primo vettore della loro comunicazione al momento del loro incontro sia stato la traduzione e il tentativo di tradursi. La traduzione vista come mero travaso tra sistemi linguistici diversi tra i quali è stata stabilita una gerarchia di potere ha portato ad ignorare il valore stesso della parola nei rispettivi contesti di provenienza dei parlanti. Senza costante traduzione, per Diagne, non c'è comunicazione possibile, e la vera difficoltà resta definire con precisione cosa si sta traducendo quando si entra in relazione con l'altro, accettando a priori l'impossibilità di una traduzione perfetta. Quello che importa infatti è restituire il pieno valore della parola nel passaggio ad un contesto altro con la piena coscienza della difficoltà di una piena corrispondenza in un gesto di questo tipo, che può invece su queste basi venire a fondare un'etica della traduzione che si oppone ad una visione gerarchica delle lingue e per conseguenza delle società.

Da un punto di vista storico, ci ricorda Diagne, una figura centrale di questo rapporto è quella dell'interprete coloniale che nel tempo ha saputo creare un vero e proprio terzo spazio nell'impero coloniale, proprio operando uno switch costante tra due mondi diversi. Per raccontarne l'esperienza, Diagne ricorre alla scrittura di Amadou Hampate Ba e al romanzo *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara* (Paris, Seuil, 1980) in cui l'interprete svolge una decisiva funzione di mediatore culturale, traducendo l'*oratura*, come la definisce Diagne, intendendo con questo termine la complessità del tentativo di restituire a chi l'accoglie la piena dimensione della parola del colonizzato. Diagne approfondisce ancora il concetto spostandosi su un altro esempio di traduzione/mediazione quello del primitivismo, rifacendosi al riuso da parte

delle avanguardie europee dell'arte africana tradizionale, e di come in artisti come Picasso il tentativo sia stato quello di restituire il senso di quegli artefatti, cioè di "ritradurli" in un nuovo contesto.

Ad ogni modello separatista e relativista che evoca a vario titolo appartenenze gruppali o nazionali in nome di una etnologia della differenza, Diagne preferisce il cammino indicato dal filosofo ghanese Kwasi Wiredu che pur incentivando i filosofi africani a lavorare nelle lingue africane, propone una specie di transito costante tra esse e le lingue di colonizzazione, immaginando la creazione di uno spazio intermedio tra le lingue che nasce da una costante messa alla prova della lingua dominante ma storicamente esogena, che deve venire forzata secondo le esigenze dei diversi contesti di arrivo. Diagne sostiene che le lingue di colonizzazione vanno "inseminate" (l'espressione è presa in prestito dal poeta delle Mauritius Eduard Maunick) dalle realtà locali creando un plurilinguismo a sua volta fecondo. Si tratta di una contaminazione permanente tra lingue dominate e dominanti più che di un percorso di diglossia, operata sulla base di un principio di uguale dignità che va nella direzione di una decolonizzazione della gerarchia esistente non solo tra lingue diverse ma tra vari tipi di logos.

Questa tesi viene espressa nel libro partendo da un'analisi della realtà linguistica del Senegal comune a molti altri paesi africani che hanno comunque dato anche dopo le indipendenze un ruolo prominente alle lingue di colonizzazione in cui si esprime la macchina amministrativa dello stato. Ampliando ancora il discorso sulla traduzione Diagne riflette su cosa vuol dire tradurre la parola di Dio, ricordando come la questione sia stata posta con vigore nella prima parte del romanzo *L'Aventure ambiguë* di Cheikh Hamidou Kane. Quelle pagine gli servono da spunto per fare una differenza tra quello che lui definisce la "traduzione verticale" della parola di Dio e le sue traduzioni "orizzontali". Per meglio chiarire il primo concetto Diagne ricostruisce come l'espansione dell'Islam sia stata una continua messa in relazione dell'arabo con altre lingue e tradizioni come il turco, il persiano, il mandé, il peul, attraverso un processo di "stranieramento" durante la trascrizione in quelle lingue dell'arabo stesso (Diagne utilizza il termine *ajamisasion*, dalla parola *ajami* che in arabo, come è noto, vuol dire straniero) e ancora una volta di traduzione. Nella stessa prospettiva il volume passa poi in analisi la questione della restituzione delle opere d'arte africana ai loro paesi di origine partendo dal celebre discorso di Emmanuel Macron all'Università di Ouagadougou in Burkina Faso, tenuto il 28 novembre del 2017. Diagne compie un minuzioso percorso al contrario risalendo fino al Festival Mondial des Arts Nègres voluto nel 1966 a Dakar dal presidente Senghor dimostrando come le tappe del riscatto dell'arte africana tradizionale sia andato di pari passo con un lungo processo di emancipazione e decolonizzazione dei saperi relativi al continente.

È nella ricorrenza dei temi presenti in questo volume, che utilizzano esempi presi dalla recente attualità mondiale come dal pensiero di filosofi classici e contemporanei e dalla letteratura attraversando con sapienza sapere occidentale e tradizione africana,

che si agglutinano intorno ad un'idea di pari dignità delle lingue e per conseguenza dei saperi, che Diagne tesse la sua visione di un mondo plurale nella sua diversità intesa come valore e reciprocità tra le identità, ribadendo la necessità di fare umanità assieme ricorrendo alle parole di Ngugi Wa Thiong'o che ha definito la traduzione come "la lingua delle lingue" in quanto essa agisce comunicazione e scambio dell'esperienza umana instaurando un rapporto di equivalenza.

Livia Apa, Università "L'Orientale" di Napoli

**Mohamed Eid and Dalia Fahmy (edited by),  
*Arab Spring: Modernity, Identity  
and Change*, Cham (Switzerland),  
Palgrave Macmillan, 2020, 277 pp.,  
ISBN 9783030247577**

230

"Post-Islamism", "Islamists", Arab spring", "post-revolution", "democracy". Sono queste le cinque parole chiave che attraversano trasversalmente ed insistentemente il volume edito da Mohamed Eid e Dalia Fahmy intitolato *Arab Spring: Modernity, Identity and Change*. Un volume composto da undici saggi, suddivisi in tre sezioni, a firma di undici studiosi provenienti da istituzioni egiziane, canadesi, tedesche, qatarine e statunitensi. Elenco di nazionalità non casualmente qui riportato che permette di rilevare come tale lavoro sia il frutto di un percorso di ricerca condiviso da autori provenienti da diverse realtà ed in particolare dal Vicino Oriente. La riflessione proposta può dunque dirsi in tal senso ed in gran parte endogena.

Riflessione che sembra più matura nella prima delle tre sezioni ("Rethinking islamism and the State after the Arab spring") mentre appare ancora *in fieri*, "in progress", nelle altre due: "People, media, power and the State: Civil society in postrevolutionary states" e "Polarization, transition and justice in postrevolutionary states". Manca un capitolo conclusivo che, in considerazione della molteplicità dei temi affrontati e della multidisciplinarietà degli approcci utilizzati, avrebbe potuto fissare più saldamente "quell'ancora intellettuale" (per citare Asef Bayat) necessaria per intensificare e diversificare il dibattito relativo alle "Arab Spring" (definizione questa, peraltro, piuttosto discussa e discutibile).

Leggendo il testo possiamo affermare che, ad ormai più di dieci anni dall'inizio di tale dibattito, i temi dell'islamismo e del post-islamismo siano ancora assolutamente centrali, come anche centrale appare il ruolo che le varie espressioni politiche e sociali a questi legate potrebbero/dovrebbero/vorrebbero ricoprire nei rispettivi contesti di appartenenza. Lunghi dall'aver esaurito le proprie risorse intellettuali, la discussione sulle "Arab Spring" necessita di essere tuttavia calata in un nuovo contesto ed è esattamente quello che propone il saggio di apertura a firma di Mojtaba Mahdavi. In prima analisi l'autore rileva come anche in una fase post-islamista come quella che si sta vivendo nella regione MENA (mi si perdoni la generalizzazione), il post-islamismo non sia, mai, divenuto post-islamico. Parafrasando Mahdavi, si può affermare che l'Islam rimanga sempre parte attiva ed integrante delle locali multiple identità collettive e individuali. Del resto, lo stesso Bayat, qui assunto a primaria fonte da Mahdavi, non ha mai ritenuto il post-islamismo anti-islamico o non islamico. Bisogna insistere su questo punto, poiché aiuta anche nella comprensione delle vittorie elettorali dei Fratelli Musulmani in Egitto e di Ennahda in Tunisia nel periodo immediatamente successivo alle dimissioni di Mubarak ed alla rimozione di Ben 'Ali. Interessante infine notare come Mahdavi, nella ricerca dei possibili ostacoli in questo inevitabile rinnovamento del percorso post-islamista, individui primariamente "nemici esterni", tra cui l'autoritarismo e la conseguente ascesa della "sectarianization" nella regione; gli attori del secolarismo autoritario e della modernizzazione dispotica; l'ordine neoliberale e la sua struttura globale imperniata sull'etnocentrismo.

Come "nemico interno", Mahdavi riconosce solo l'incapacità (finora) di sviluppare un percorso realmente alternativo a quello proposto dall' "arrogante universalismo egemonico occidentale" alla ricerca di una "critical glocal third way". Interessante altresì come l'autore, malgrado ritenga il post-islamismo in crisi, ne riconosca ancora le potenzialità (certo a specifiche condizioni) nella definizione di un percorso politico alternativo.

Percorso che del resto, da attentissimo osservatore della realtà tunisina, prova a (rin) tracciare Mouldi Lahmar chiedendosi se sia possibile la realizzazione nella Tunisia odierna di un Democratic Islamic Party. Lahmar non propone una creazione *ex nihilo*, ma valuta in tale direzione l'esperienza di Ennahda. Il suo lavoro, basato su documenti interni al partito corredati da interviste con i suoi rappresentanti, propone interessanti riflessioni sul tema della democrazia e delle libertà individuali. Si tratta di temi già affrontati in passato da molteplici studiosi e che peraltro è persino antecedente al biennio 2010-2011. Fra i tanti contributi in tal senso, basta leggere infatti la lunga intervista effettuata nel 2004 dallo studioso Michelangelo Guida proprio al leader di Ennahda: Rashid al-Ghannouchi. In quell'occasione Ghannouchi declinava in tanti diversi sistemi il principio di democrazia: nella comprensione dei testi islamici; nella prevenzione dell'estremismo; nella compatibilità con la *hakimiyya* divina e più genericamente con l'Islam; nell'affermazione dei diritti ad autogovernarsi del popolo.

L'elenco potrebbe proseguire. Lahmar riprende dunque le fila di un discorso ben avviato: tanto a livello di dibattito tunisino quanto di interesse accademico, riaffermando indirettamente (o forse, perché no, direttamente) un possibile percorso evolutivo di Ennahda a patto, e su questo non si può che essere d'accordo, che la sua leadership abbia il tempo di risolvere quei clamorosi imbarazzi dinanzi alla gestione del potere ed alla risoluzione delle "practical questions" che quotidianamente interessano il popolo tunisino.

Medesimo percorso lo propone Khalidah Ali nella rivalutazione del modello di *da'wah* proposto da Hasan al-Banna contestualizzandolo negli eventi post-2011. L'autore utilizza un paradigma particolarmente ficcante in tale rivalutazione, ossia quello che vede opposto il progetto sociale dei Fratelli Musulmani (basato appunto sulla *da'wah* di al-Banna) a quello politico (con il partito Freedom and Justice), realizzatosi dopo il 2011. L'autore mi pare tracci un profilo sin troppo negativo di un'esperienza (quella politica del FJP) sin troppo rapida e convulsa per essere propriamente valutata, utilizzando peraltro fonti di fuoriusciti per sostenere tale critica. Certamente si devono riconoscere i fallimenti istituzionali di una forza politica che mancava di "political training" e che non ha saputo tradurre in chiari obiettivi, ma soprattutto in una chiara prassi, il tanto sbandierato slogan: *Islam huwa al-hall* (L'Islam è la soluzione). Eppure, tale mancanza non sta tanto nella vaghezza del messaggio di al-Banna (vaghezza da intendersi più come uno spiccato pragmatismo che una deficienza) o nel tradimento del suo metodo, ma la si potrebbe forse meglio comprendere declinandola nel contesto egiziano post-Mubarak. I tentennamenti, le contraddizioni, le storture e le incertezze dei Fratelli, veri e propri *parvenu* del potere, vennero duramente ed immediatamente puniti indipendentemente dalla validità delle loro proposte, e talvolta erano in continuità con il passato (ad esempio il rapporto con l'esercito). Questo senza negare, in alcun modo, gli errori e le deformazioni di una prassi politica quantomeno inesperta ed a tratti isolazionista.

I restanti temi affrontati nel volume sono invece più distanti dalla preparazione di chi scrive (ad esempio, le questioni di genere o il caso turco), mentre altri contributi (per stessa ammissione degli autori – vedi Kurze) necessitano invece di ulteriori passaggi analitici ed aspettano di essere più solidamente sostenuti da ricerche successive. Varrà tuttavia la pena di focalizzarsi su almeno altri due saggi.<sup>1</sup> Il primo a firma di El Bermawy focalizzato sulla storiografia relativa alla "January 25 Revolution" ed il secondo di Dihstelhoff con la sua analisi delle élite tunisine. Partiamo da quest'ultimo, che in fondo si collega anche alle riflessioni di El Bermawy che riporteremo in conclusione.

Dihstelhoff ricostruisce efficacemente la storia dei compromessi elitari nella Tunisia post-Ben 'Alì confermando, sia direttamente che indirettamente, alcuni elementi spesso ignorati nelle rappresentazioni della "transizione democratica tunisina"<sup>2</sup>: il riconoscimento del ruolo predominante giocato dall' "ancien régime politique" nell'immediato post-Ben 'Alì; il ruolo determinante (ed a suo dire inclusivo) di

Ghannouchi (e quindi di Ennahda) nelle varie formazioni di unità nazionale come nei lavori della Costituente; la presenza di una storia segreta di tale transizione (a titolo esemplificativo l'incontro di Parigi fra Essebsi e Ghannouchi), che necessiterà ulteriori indagini; la partecipazione, sistemica, di UGTT (Union Générale Tunisienne du Travail), UTICA (Union Tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat) e UTAP (Union tunisienne de l'agriculture et de la pêche). Elementi interessanti che andranno ulteriormente valorizzati in futuro, magari – in linea con quanto suggerito da El Bermawy – evitando "approcci celebrativi", ricordando l'importanza della storia passata di ogni singola specifica realtà statale ed evitando rigide dicotomie interpretative: un invito alla complessificazione ed alla contestualizzazione storica. Centrali le parole di Amzi Bishara che l'autore cita relativamente al caso egiziano: la rivoluzione di gennaio non è caduta da un cielo alieno nella storia. Si tratta di un esplicito invito a ricostruirne le radici profonde, un consiglio che peraltro può e dovrebbe valere anche per il caso tunisino. Più difficilmente ricevibile sembra essere invece la proposta di attuare una "storia del presente" o meglio dell'attualità (la cosiddetta "immediate history") che El Bermawy mi sembra ritenga necessaria al fine di preservare la memoria degli eventi per evitare che la stessa venga altrimenti monopolizzata (e distorta) da soggetti altri. Eppure, lo stesso El Bermawy dovrebbe riconoscere i forti limiti di tale approccio, soprattutto quando quest'ultimo cessa di essere descrittivo e pretende di essere predittivo. Soprattutto quando non può avere accesso (vista la contingenza dei fatti) a fonti di archivio che permettano di ricostruire retroscena sconosciuti e che restano tali proprio in ragione della segretezza degli stessi (El Bermawy, del resto, riconosce la stessa problematica relativamente al 1967). Basti pensare alla bulimica produzione degli ultimi dieci anni che ha celebrato la vittoria prima e consolato le delusioni poi delle piazze arabe, generalizzando, semplificando ed in gran parte non riconoscendo le radici storiche di eventi che forse dovremmo cessare di considerare del tutto eccezionali e ricondurre alla consuetudine storica.

Marco Di Donato, Università degli Studi di Palermo

**Notes:**

- 1 - Interessante anche il saggio di Friensen sul pensiero di Samir Murqus e relative conessioni con Muhammad 'Abduh e Jamal al-Din al-Afghani che qui però, per economie di spazio, si è deciso di non analizzare nel dettaglio.
- 2 - Un errore in cui del resto lo stesso autore cade in apertura al suo saggio affermando come la Tunisia appaia in una "fase di consolidamento democratico". Le cronache del 2021-2022 (appena due anni dopo la pubblicazione del presente lavoro), presentano una realtà purtroppo ben diversa.

**Leila El Houssi, *L'Africa ci sta di fronte. Una storia italiana: dal colonialismo al terzomondismo*, Roma, Carocci Editore, 2021, pp. 143, ISBN 788829005505**

234

Per molti decenni la storiografia italiana ha prestato poca attenzione alle relazioni tra l'Italia e il continente africano. L'esperienza coloniale italiana è stata a lungo un tema marginale negli studi accademici sia per gli storici dell'Italia sia – per motivazioni diverse – per gli africanisti. Per quasi tre decenni dall'istituzione della Repubblica e la perdita dei possedimenti africani, la storia coloniale italiana nel Corno d'Africa e in Libia è stata largamente ignorata in quanto parte costitutiva della storia nazionale. Egualmente, il dibattito pubblico, culturale e politico nell'Italia del secondo dopoguerra ha sostanzialmente dimenticato l'esperienza coloniale, riducendola da un lato a una questione minore, fino quasi a negare che l'Italia sia stata una potenza coloniale, e dall'altro facendola coincidere con la sola epoca fascista (e in particolare con la guerra d'Etiopia). La "memoria coloniale", come questione centrale della stessa formazione della nazione, poteva essere così accantonata, in quanto riscattata dalla Resistenza e dalla liberazione dal nazifascismo.

Dagli anni Settanta in poi, a partire dalle pionieristiche ricerche di Del Boca, il quadro della ricerca sul colonialismo italiano si è andato arricchendo e sviluppando in molte direzioni, sia per quanto riguarda la storia delle relazioni internazionali dell'Italia, sia nell'ambito della storiografia africanista, interessata alle fonti locali, ai cambiamenti

indotti nelle società africane e, non ultimo, al modo in cui i "soggetti coloniali" hanno interagito con le politiche e le istituzioni coloniali. Lo stesso dibattito sulla memoria coloniale ha ripreso vigore, sia pure spesso rilanciato da polemiche contingenti (come, ad esempio, il caso di Montanelli o le cronache sulle statue coloniali). Non è stato tuttavia influente che una generazione di scrittrici con origini africane, come Cristina Ubah Ali Farah, Igiaba Scego, Gabriella Ghermandi (per citarne solo alcune tra le più affermate), coi loro romanzi e racconti in lingua italiana, abbia introdotto uno "sguardo altro" in un panorama italiano piuttosto provinciale.

Ancora più dimenticato è stato fino a pochi anni fa lo studio della politica estera dell'Italia repubblicana verso l'Africa in via di decolonizzazione e postcoloniale. Contrariamente a quanto avvenuto per Gran Bretagna, Francia, Portogallo e Belgio, l'Italia non ha conosciuto un vero dibattito nazionale sulla decolonizzazione, sui suoi esiti e sulle relazioni postcoloniali. A causa del suo status di potenza sconfitta, l'Italia ha conosciuto una risoluzione per via internazionale della questione delle colonie, con un confronto per così dire "indiretto" coi movimenti nazionalisti. Nonostante alcuni episodi di tensione (gli scontri a Mogadiscio nel gennaio 1948 o, in un altro contesto, l'uccisione di uomini del contingente italiano delle forze ONU a Kindu nel 1961, oppure l'espulsione di cittadini italiani nelle ex colonie o in paesi nordafricani), il dibattito politico e culturale sull'Italia in Africa negli anni Cinquanta e Sessanta si è mantenuto sotto tono, soprattutto se confrontato con quanto avveniva negli altri paesi europei (l'Algeria per la Francia; il movimento Mau Mau in Kenya o la Rhodesia per il Regno Unito; il Congo per il Belgio...). E una lettura dei resoconti parlamentari e della stampa dell'epoca rivelerebbe che la disattenzione verso le ex colonie caratterizzava anche l'opposizione politica di sinistra, pur molto attiva nella denuncia degli imperialismi europei e statunitense.

L'agile volume di Leila El Houssi ha il merito di affrontare alcuni dei nodi storiografici che riguardano appunto le relazioni tra Italia e Africa (inclusa l'Africa settentrionale) nel passaggio dalla situazione coloniale a quella postcoloniale. Lo fa inquadrando la questione in un percorso di più lunga durata, a partire dall'esperienza coloniale e dal dibattito sulle "peculiarità" della colonizzazione italiana e la questione dei crimini di guerra (capitolo 1), per proseguire, nel secondo capitolo, con una sintetica ricostruzione della decolonizzazione francese, al fine di offrire elementi di comparazione con l'esperienza italiana e discuterne la "atipicità".

Questo quadro, forse troppo dipendente dalla letteratura italiana dell'epoca soprattutto per quanto riguarda il caso britannico, serve soprattutto da introduzione all'analisi della politica africana dell'Italia tra gli anni Cinquanta e Sessanta, verso quella che l'autrice nella prima pagina dell'introduzione (p. 9) definisce una "vocazione terzomondista". Non a caso il terzo capitolo, intitolato "Ponti da costruire?", si apre con una citazione dal discorso di apertura dell'allora sindaco di Firenze Giorgio La Pira al terzo Colloquio mediterraneo (maggio 1961) che allargava l'orizzonte dall'Africa settentrionale a quella

subsahariana. Com'è noto, la nozione dell'Italia come "ponte" verso il Mediterraneo e l'Africa è un'idea ricorrente nella politica estera italiana, con significative convergenze tra i governi a guida democristiana e l'opposizione comunista. In questa prospettiva è utile l'analisi sia dei governi Fanfani, a cavallo dei due decenni Cinquanta e Sessanta, e il paragrafo sul già ricordato eccidio di Kindu, in Congo, che fa ripercuotere sul dibattito politico italiano le tensioni della Guerra Fredda. Il capitolo analizza infine, nella terza e ultima parte, la cooperazione economica italiana, concentrandosi sul ruolo determinante dell'Eni nelle politiche di ricerca di materie prime, in particolare energetiche, dell'Italia. El Houssi si concentra soprattutto sulla politica mediterranea di Enrico Mattei mettendo in luce sia la capacità di dialogo con il nazionalismo arabo, sia le tensioni con l'ex potenza coloniale francese, portatrice di un modello più tradizionale di reperimento e sfruttamento delle risorse energetiche.

L'ultimo capitolo introduce una prospettiva interessante e sinora poco considerata negli studi sulle relazioni italo-africane. Si concentra infatti sul ruolo diplomatico del Quirinale negli anni Sessanta, in particolare sulle presidenze di Segni e di Saragat, nel promuovere il dialogo con il continente lungo linee che si differenziano dalle logiche sia degli stretti allineamenti Est-Ovest, sia delle sfere di influenza delle vecchie potenze coloniali. Queste aperture sono ricostruite attraverso l'analisi di tre casi di studio, ossia le visite di stato in Italia del presidente senegalese Senghor (1962) e del presidente della Somalia, Aden Abdullah Osman Daar (1963), e sulle relazioni con la Tunisia, segnate dalla questione della comunità italiana in quel paese in seguito alle politiche di "tunisificazione" e confisca delle terre di proprietà straniera.

Nell'insieme, la ricostruzione di El Houssi fornisce elementi utili per la comprensione sia della politica estera italiana verso l'Africa tra gli anni Cinquanta e Sessanta, sia per la successiva evoluzione delle relazioni con l'Africa negli anni Settanta e Ottanta quando l'Italia proverà con un certo successo a giocare un ruolo centrale sia nel Corno d'Africa che in altre aree regionali (Africa meridionale, Sahel, Africa settentrionale) utilizzando soprattutto lo strumento della cooperazione economica e dell'aiuto allo sviluppo. E rilanciando contemporaneamente una vocazione "terzomondista", capace di dialogare coi regimi socialisti di vario orientamento, svincolandosi dalle logiche della Guerra Fredda e differenziandosi spesso dalle politiche statunitensi o da quelle francesi. Tuttavia, l'esito di questo orientamento e delle pratiche che l'hanno sostenuto si è rivelato alla fine largamente fallimentare, sotto l'onda d'urto dei cambi di regime nel Corno d'Africa nei primi anni Novanta e, due decenni dopo, nell'Africa settentrionale (Egitto, Tunisia, Libia). Uno sviluppo che porta a chiedersi se la vocazione "terzomondista" e l'idea dell'Italia come "ponte" verso l'Africa non vadano ricondotte a un'affermazione soprattutto retorica (che ovviamente in politica, anche estera, conta), indebolita da uno squilibrio tra obiettivi affermati e strumenti a disposizione per implementarli.

In ultimo, una osservazione critica al lavoro di El Houssi riguarda la quasi totale assenza nella sua ricostruzione delle posizioni e delle politiche sostenute dall'opposizione di

sinistra, e in particolare dal Pci (con qualche piccola eccezione). Non si vuole con ciò lamentare una mancanza di completezza, quanto rilevare che quella vocazione "terzomondista" fu in effetti sostenuta e alimentata dall'opposizione di sinistra, spesso anche in momenti di forte tensione nelle relazioni Est-Ovest. Il quadro era certamente molto complesso, con correnti d'opinione e posizioni articolate sia nei partiti di maggioranza sia nell'opposizione; tuttavia, sarebbe stato utile scavare più in profondità alcune linee di convergenza sulla politica estera che trovarono applicazione appunto soprattutto in Africa e nel mondo arabo.

**Maria Cristina Ercolessi, Università "L'Orientale" di Napoli**