

DA SHYLOCK ALLA 'GÉNÉRATION BEURE' ALLA 'CULTURE BANLIEUE' Identità lacerate, emarginazione e incomunicabilità tra conflitti e cliché

ALESSANDRA ROLLO

Abstract – The main antagonist of the play *The Merchant of Venice*, Shylock is one of Shakespeare's most famous yet controversial characters, an incarnation of the stereotype of the zealous, cruel Jew while at the same time being a tragic outsider figure who is censured by society. From this perspective, Shylock embodies the paradigm of otherness, the foreign immigrant, someone 'different' who provokes fear and distrust. The phenomenon of migration has greatly impacted the French context, the latter being our object of interest in this paper. It is here that, in the 1980s, the 'Beur generation' gained national visibility. The word *beur* denominates a generation of young people, the children of North African immigrants, who were born or raised in France but do not feel deeply French. They claim a space for themselves, enjoying citizenship rights, yet without renouncing their own specificities. Their torn identities are expressed in 'Beur literature', which focuses on these individuals condemned to a state of inclusion/exclusion, a permanent 'in-between' status. Writing represents a literary, political and identity act, an authentic account as well as a denunciation of the problematic issues of exile, discrimination and difficulties of adaptation. During the '90s, the notion of 'Beur culture' gave way to 'suburban culture' (*culture banlieue*), an expression used to label unfavorable, borderline groups excluded from the center of the city and attributed insulting, discriminatory nicknames. In summary, even more than 400 years later, Shylock can be considered a modern-day character and a symbol of human beings with all their conflicts and complexities. By conveying themes of incommunicability, marginalization and racism, Shakespeare's plays maintain their universality even in present times, where the detrimental rhetoric of "us against them" may still prevail, and where demonizing or directing hate towards groups of people considered inferior or less human than others continues to exist.

Keywords: Shylock; foreigner/migrant; Beur generation and literature; suburban culture; marginalization, exclusion and torn identities.

1. Introduzione

Principale antagonista dell'opera teatrale *The Merchant of Venice*, Shylock rappresenta uno dei personaggi shakespeariani più celebri e controversi,

incarnazione dello stereotipo dell'ebreo avido e cattivo secondo la tradizione cristiano-occidentale, ma altresì figura tragica di *outsider*, stigmatizzato dalla società.

È proprio a partire da tale prospettiva che Shylock si configura come una sorta di paradigma dell'immigrato straniero che il filosofo francese Pierre Bourdieu (1999) definisce *atopos*, 'senza luogo', 'inclassificabile', un soggetto per il quale la sofferenza, il disagio dello sradicamento e il senso di lacerazione sono tratti imprescindibili.

Segnatamente nel contesto francese, che sarà oggetto di studio nel presente contributo, il fenomeno migratorio, registratosi già nel corso del XIX secolo e acuitosi durante gli anni dei conflitti mondiali, ha contrassegnato fortemente il paese, raggiungendo proporzioni massicce dopo la guerra di Algeria. Si è venuto così a costituire l'*humus* propizio a quello che sarebbe diventato uno scenario di *métissage culturel* dai risvolti non sempre idilliaci, in cui l'Altro, portatore di differenze e modelli alternativi, ha aperto il varco a fratture sociali talvolta difficili, se non impossibili, da ricomporre.

Uno sguardo iniziale alle vicende narrate nell'opera di Shakespeare ci fornirà le coordinate essenziali per accostarci subito dopo alla rappresentazione dello straniero attraverso gli scritti di alcuni sociologi, antropologi e filosofi. Successivamente entreremo nel vivo del lavoro, focalizzando l'attenzione sui concetti di '*génération beure*' e '*littérature beure*' per poi arrivare alla nozione di '*culture banlieue*'; passeremo quindi in rassegna alcune delle opere più significative che mettono in scena gli itinerari di vita e il disagio interiore dell'immigrato in Francia, troppo spesso ghettizzato nella presunta comunità di accoglienza.

2. *The Merchant of Venice*: Shylock oltre lo stereotipo

Scritta probabilmente tra il 1596 e il 1597, l'opera è ambientata a Venezia nel XVI secolo.

Il nobile veneziano Bassanio si rivolge all'amico Antonio, ricco mercante veneziano (a cui si riferisce il titolo), per ottenere un prestito di 3.000 ducati che gli consenta di corteggiare degnamente Porzia, bellissima ereditiera di Belmonte. Antonio, che non dispone della somma richiesta perché ha investito tutte le sue risorse in traffici marittimi, ricorre all'ebreo Shylock, da lui biasimato e umiliato in più occasioni per le sue pratiche di usuraio. L'ebreo offre la somma, a condizione che Antonio accetti un patto tanto insolito quanto crudele: se alla scadenza non gli sarà restituito il denaro, Shylock avrà il diritto di prelevare una libbra di carne dal petto del suo debitore, nel punto più vicino al cuore; si instaura così una pericolosa equivalenza tra il denaro e la vita umana. Antonio acconsente, certo di poter

ripagare; Bassanio si reca a Belmonte e ottiene la mano della giovane Porzia superando una prova stabilita dal padre di lei. Nel frattempo la sfortuna si accanisce contro Shylock: la figlia Gessica è fuggita con il cristiano Lorenzo, amico di Antonio e Bassanio, sottraendo denaro al padre, che la disereda.

Giunge il giorno fatale della scadenza e Antonio, le cui navi sono date per disperse in un naufragio, non è in grado di saldare il proprio debito. Segue l'intenso monologo di Shylock dinanzi alla cella del mercante, che chiede misericordia al vecchio ebreo senza però riuscire a scalfire il suo cuore.

Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? Fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge? If we are like you in Jew wrong a Christian, what is his humility? Revenge. If a Christian wrong a Jew, what should his sufferance be by Christian example? Why, revenge! The villany you teach me I will execute, and it shall go hard but I will better the instruction.

Un ebreo, non ha forse occhi? Non ha mani, un ebreo, membra, corpo, sensi, sentimenti, passioni? Non si nutre dello stesso cibo, non è ferito dalle stesse armi, soggetto alle stesse malattie, guarito dalle stesse medicine, scaldato e gelato dalla stessa estate e inverno di un cristiano? ... Se ci pungete, non sanguiniamo? Se ci fate il solletico, non ridiamo? Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci fate torto, non ci vendicheremo? Se siamo come voi in tutto il resto, vi somiglieremo anche in questo. Se un ebreo fa un torto a un cristiano, che fa il mite cristiano? Vendetta! E se un cristiano fa un torto ad un ebreo, che farà, secondo l'esempio cristiano, l'ebreo paziente? Vendetta! Metterò in pratica la malvagità che mi insegnate, e sarà difficile che non superi i maestri.

(William Shakespeare, *The Merchant of Venice / Il mercante di Venezia*, Atto III, Scena I)

Durante il processo, Porzia, travestita da avvocato, perora la causa di Antonio, dimostrando che Shylock ha diritto alla libbra di carne ma senza che sia versata una sola goccia di sangue. Nell'impossibilità materiale di vedere soddisfatta la sua crudele richiesta, Shylock desiste dai suoi intenti, ma è ora lui a subire la condanna (secondo la legge veneziana ciò che stava per compiere era un crimine contro un cittadino cristiano) e a vedersi confiscati i propri beni, che saranno divisi tra Antonio e lo stato veneziano; la sua vita è affidata al giudizio del doge che rimette la decisione allo stesso Antonio. Quest'ultimo rinuncia alla sua parte, ma l'ebreo dovrà convertirsi al cristianesimo e legare le sue ricchezze a Lorenzo e alla figlia Gessica. Shylock accetta la sua sorte e, lamentando un malore, esce di scena.

Con il personaggio dell'usuraio ebreo, associato più volte all'immagine del *villain*, frutto della cultura anti-ebraica del tempo, Shakespeare prende di fatto le distanze dagli stereotipi contemporanei per delineare un personaggio

complesso, dolorosamente consapevole della ‘diversità’ a cui è costretto da discriminazioni che sente come profondamente ingiuste.¹ Nel corso del processo che prelude alla fine della storia, si attiva un graduale meccanismo di isolamento ed esclusione che vede il protagonista trasformarsi da carnefice/accusatore in vittima/accusato, privato dei suoi beni e costretto a ripiegare su posizioni lontane dal suo credo, pur di avere salva la vita.

Non si può allora non cogliere sullo sfondo l’analogia tra il personaggio shakespeariano e la figura del migrante/straniero, assorbito nel processo di assimilazione in seno alla società di arrivo, e tuttavia prigioniero di una lacerazione interna che non lo fa sentire né pienamente partecipe della realtà di accoglienza né realmente appartenente all’universo di origine.

3. L’immigrato straniero: un’identità in bilico

La condizione umana dell’immigrato, un corpo estraneo alla società, tormentato da un’identità scissa, viene descritta con grande acume nel romanzo di Tahar Ben Jelloun, *La réclusion solitaire* (1976). L’opera nasce da un’esperienza diretta dello scrittore marocchino che, giunto a Parigi negli anni ’70, lavora come psicologo in un centro di medicina psicosomatica. Per circa tre anni ha la possibilità di osservare e ascoltare oltre un centinaio di pazienti nordafricani che si recano al consultorio per turbe affettive o sessuali. La testimonianza di questo malessere si condensa nel monologo di un uomo che dà voce alla sofferenza e al disagio dello sradicamento e dell’incontro-scontro con una realtà nuova e incomprensibile. La voce narrante di Ben Jelloun traccia l’immagine di un essere che riesce a sopravvivere inventandosi una vita fatta di chimere e di nostalgia.

“Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l’Autre, il [l’immigré] se situe en ce lieu ‘bâtard’ dont parle aussi Platon, la frontière de l’être et du non-être social” (Bourdieu 1999, p. 12). In uno scenario conflittuale tra le società ricche e quelle povere, il migrante, a cavallo tra le une e le altre, è sempre fuori posto, preso nel paradosso di una “double absence”, come sottolinea Abdelmalek Sayad (1999), sociologo algerino e allievo di Bourdieu: una è l’assenza dell’immigrato dalla propria patria, l’altra è l’assenza dell’emigrato nelle società d’accoglienza, nelle quali è incorporato ed escluso al tempo stesso.

“L’altro” è l’uomo con due luoghi, con due paesi; esiste per lo stato ospitante a livello puramente fisico, materiale.

¹ L’essenza del personaggio, per quanto controcorrente, non è tragica, sebbene, a partire dai primi anni del XIX secolo (soprattutto grazie al grande attore romantico Edmund Kean), sia prevalsa una linea interpretativa che tende a fare di Shylock lo sfortunato eroe di una razza perseguitata.

L'identità del migrante si configura solo ed esclusivamente attraverso gli occhi del paese di immigrazione: identità che forse sarebbe più esatto definire come "non-identità"; essa si costituisce infatti come un'eterna *privazione*: il migrante è un "non-nazionale", è *altro* rispetto al tutto, è un non-soggetto sociale. (Marzullo 2012)

Sottoposto a una sorta di spersonalizzazione, il migrante appare come una "non-persona", ossia "un essere umano cui vengono revocate – di fatto o di diritto, implicitamente o esplicitamente – la qualifica di persona e le relative attribuzioni" (Dal Lago 2004, p. 213).

L'ambivalenza che contraddistingue lo straniero, quale tratto distintivo della sua condizione, è ben evidenziata anche dallo studioso tedesco Georg Simmel (1908, trad. it. 1998): individuo che migra da un luogo a un altro, lo straniero è nel contempo all'interno del gruppo, poiché fisicamente presente nel medesimo tessuto sociale, e all'esterno di esso, in quanto soggetto portatore di elementi estranei, non pienamente aderente alle regole della comunità. In ragione della sua estraneità viene visto come un intruso, un elemento di disturbo.

In un saggio appassionante e a tratti dissacrante, *Étrangers à nous-mêmes* (1988), Julia Kristeva, bulgara naturalizzata francese che ha vissuto sulla propria pelle l'esperienza dell'"estranità", analizza la figura dello straniero nel corso della storia passando in rassegna le principali posizioni assunte dalla cultura occidentale, dalle origini sino ai tempi contemporanei. Il libro si conclude con l'analisi dedicata da Freud al "perturbante"; a tal proposito, l'autrice sottolinea come ognuno di noi sia, in definitiva, "straniero a se stesso". Ne consegue che la possibilità di vivere con gli altri senza rifiutarli, ma allo stesso tempo senza annullare le differenze, passa attraverso il riconoscimento dell'estraneo che portiamo in noi.

Dal canto suo, il filosofo Roberto Escobar (1997) indaga le radici profonde della paura e della diffidenza che serpeggiano in tutta Europa, un'Europa che, "come una sorta di città assediata [...] si sente minacciata, a sud e a est, da un'immigrazione che percepisce come una calata dei barbari". In nome della paura si costruiscono muri anziché ponti, si erigono barricate, si nutrono sentimenti di odio, tramutato poi in violenza, contro il nemico esterno o lo straniero interno (immigrato, nero, ebreo, rom), una 'presenza di troppo' che mina l'integrità identitaria nazionale, ancorata in rigidi presupposti di staticità e organicità senza strappi.

Nel paese di arrivo il migrante viene risucchiato in un meccanismo di "assimilation-refus-révolte": "C'est le colonisé qui, le premier, souhaite l'assimilation, et c'est le colonisateur qui la lui refuse" (Memmi 1973, p. 153). Lo sforzo di nascondere la propria identità per conformarsi a quella del 'dominatore' suscita disprezzo, derisione e repulsione nei suoi confronti; da qui la dolorosa consapevolezza della perdita di sé, delle proprie radici, il

sentimento di un'assimilazione sentita come imposta e il conseguente tentativo di riappropriarsi delle proprie specificità, come accadrà per la generazione di immigrati magrebini in Francia.

4. **'Génération beure' e 'littérature beure': lo straniero tra senso di appartenenza, razzismo ed esclusione**

Tra i vari paesi europei, la Francia, grande protagonista dell'espansione coloniale durante gli anni dell'imperialismo, può essere annoverata tra quelli che vantano la più solida tradizione di flussi migratori in entrata.

Le rivolte che hanno sconvolto le *banlieue* francesi nell'ottobre-novembre del 2005 fino ai più recenti episodi di violenza urbana nella periferia della capitale francese a luglio 2016 e febbraio 2017 hanno rivelato i limiti della politica assimilazionista² attuata dal governo francese e le profonde contraddizioni dinanzi al progetto di una completa e pacifica integrazione degli immigrati, ma le origini di tale disagio sono ben più lontane nel tempo.

4.1. **I Beurs**

Il sentimento di insofferenza da parte dei francesi nei confronti degli immigrati di origine araba si manifesta sin dagli anni della guerra d'Algeria (1954-1962), che vedono un aumento esponenziale di immigrati algerini in territorio esagonale. Negli anni Settanta si moltiplicano gli episodi di xenofobia, parallelamente alla crisi economica, finché due rivolte urbane nella *banlieue* di Lione, rispettivamente nel 1979 e nel 1981, segnano la presa d'atto dell'esistenza di una generazione di giovani nati sul suolo francese, figli dei primi migranti, che, malgrado il processo di assimilazione, non si sentono fino in fondo francesi.

Nel luglio del 1983, l'uccisione del giovane magrebino Taoukif Ouanes nella *cit  de La Corneuve* scatena una violenta reazione degli immigrati, al punto che, il 15 ottobre dello stesso anno, un gruppo di magrebini, stanchi delle discriminazioni subite e dei conflitti con la polizia locale, organizza una *Marche pour l' galit  et contre le racisme (Marche des beurs)*.

² Il modello di integrazione assimilazionista prevede che gli immigrati rinuncino alla cultura di origine, alle proprie tradizioni e alle proprie leggi per assumere totalmente la lingua, gli usi e i costumi del paese ospitante.

Il termine *beur*, che significa 'arabo' in *verlan*³ (Hargreaves 1997; Durmelat 1998, 2008), designa in modo non razzista i giovani di origine magrebina, nati o cresciuti nelle periferie francesi e contrassegnati da "une appartenance à une identité duelle, groupale, maghrébine et française" (Redouane 2012, p. 15). Denso di una forte carica culturale e identitaria, il termine testimonia la volontà di smarcarsi dai nativi (i 'Français de souche') e rivendicare un posto egualitario contro ogni forma discriminatoria, pur preservando la propria specificità.

Beur est donc un mot bien français qui renvoie au béton et au monde du travail. Mais ce n'est ni un concept ni un ghetto: il désigne des sensibilités et des cultures différentes. (Kettane⁴ 1986, p. 22)

Nel corso degli anni Ottanta tale termine, largamente abusato dai media, acquista una connotazione negativa e viene utilizzato per indicare gli immigrati cresciuti in un contesto socio-economico indigente quale quello della *banlieue*, regno indiscusso della miseria, della disoccupazione, della delinquenza e del crimine.⁵

D'ailleurs, certains d'entre nous le récusent et préfèrent se définir comme Arabes ou Berbères de France. Le terme beur a été tellement utilisé par le pouvoir dominant dans le sens d'une assimilation pure et simple que, pour ne pas devenir "fromage", de nombreux jeunes se sont radicalisés dans la référence à leur langue maternelle, ou à une espèce d'arabité conceptuelle, en réaction à la négation de leur identité. (Kettane 1986, p. 22)

Malgrado la nazionalità francese, i *Beurs* vivono in una condizione di grande disagio: "Papiers céfrancs ou pas, quand t'as une tête de bougnoule, les mecs y s'en foutent" (Kettane 1985, p. 155).

In *Béni ou le paradis privé* di Azouz Begag (1989), il protagonista è un adolescente di origine algerina, Ben Abdallah Bellaouina, detto Béni, che vive nella *cité* alla periferia di Lyon e nutre grandi sogni in un futuro di libertà, senza più pregiudizi. Deve però fare i conti con quotidiani episodi di marginalizzazione, a cui fa da contrappunto il peso delle inflessibili tradizioni familiari. Il giovane si vede affibbiare il marchio di "immigré" dal compagno Nick a cui replica così:

³ Il *verlan* è una forma di linguaggio gergale diffusa soprattutto nelle periferie parigine; consiste nella creazione di nuove parole attraverso l'inversione sillabica (*arabe* > *beur*).

⁴ Lo scrittore algerino Nacer Kettane è direttore generale di *Beur TV* e presidente di *Beur FM*.

⁵ Contestato da molti sin dall'inizio del suo uso, il termine *beur* è talvolta sostituito da "franco-maghrébin, franco-algérien, franco-marocain, franco-tunisien" (sulla scia dell'americano "African-American, Italian-American"). Oggi non è più utilizzato, a vantaggio della parola *rebeu*, a sua volta forma riverlanizzata di *beur*.

Je lui ai fait remarquer, d'abord, qu'il n'y avait pas que des avantages d'être immigré, ce qui lui a semblé normal, ensuite que je n'étais pas immigré puisque je n'avais émigré de nulle part sinon de l'hôpital de la Croix-Rousse où je suis né, et qu'enfin, ce n'était pas une question de pot mais de classe. (p. 78)

Quando gli si chiede da dove venga, egli risponde ironicamente di essere di origine umana.

L'incapacità di separare la generazione dei genitori da quella dei figli nati in Francia, e dunque francesi, si ritrova non solo nei commenti dispregiativi ma in tutto un linguaggio ufficiale che qualifica spesso i *Beurs* come "immigrati di seconda generazione".⁶ Françoise Gaspard e Claude Servan-Schreiber (1985, p. 48) insorgono contro questo abuso di linguaggio:

Cette notion de "seconde génération" d'immigrés n'est pas seulement une commodité de langage. Elle est chargée d'un contenu inadmissible au plan moral et politique: elle nomme pour exclure, marginaliser. Elle nie une évidence: ces jeunes ne sont pas des immigrés pour la simple raison que la plupart d'entre eux n'ont pas émigré. En les désignant à travers l'émigration de leurs parents, on les identifie à ces derniers, à une histoire qui constitue leur héritage mais qui n'est pas le seul élément constitutif de leur identité. Tout se passe comme si on voulait leur assigner le même rôle social, les cantonner dans les mêmes fonctions économiques que leurs parents. Comme si, encore, on voulait nier le fait qu'ils sont ce que la France a fait d'eux.

La reticenza da parte dei francesi nativi a integrare i *Beurs* è accompagnata da un atteggiamento di ostilità latente o dichiarata, che trova inevitabilmente espressione sul piano linguistico: dagli appellativi o epiteti volgari e ingiuriosi con cui si designano i neri e i magrebini, come *bicot*, *bougnoule*, *sale Arabe*, agli insulti più espliciti: "Vous les 'crouilles', on devrait rétablir le couvre-feu pour vous. Comme au bon vieux temps" (Jean-Luc Yacine, *L'Escargot*, p. 64) o minacciosi: "Retourne dans ton bled, sale raton!" (Akli Tadjer, *Les A.N.I.⁷ du Tassili*, p. 171). Alla base delle forme dispregiative vi sono pregiudizi: "Je ne veux pas que le petit Arabe vienne jouer dans le magasin... Les Arabes ça vole..." (*Les A.N.I. du Tassili*, p. 170) e stereotipi radicati: "Mes parents sont algériens. Mais j'suis né en France. – C'est pareil, vous êtes tous de la même race d'emmerdeurs" (*L'Escargot*, p. 64), "Je sais que les hommes de là-bas frappent leurs femmes et leurs enfants comme des animaux." (Farida Belghoul, *Georgette!*, p. 121), "Nous inspirons plus souvent la haine que l'émotion, portant encore sur nos épaules le mythe de

⁶ La prima generazione è quella dei padri, la seconda è quella dei figli di immigrati, la cosiddetta *génération beur* (Barsali, Freland, Vincent 2003).

⁷ L'acronimo A.N.I. sta per "Arabe non identifié", quale è il protagonista del romanzo Omar, di ritorno in Francia dopo un soggiorno in Algeria a bordo del traghetto Tassili, diretto verso il porto di Marsiglia.

l'égorgeur, de l'ignorant pétri de mauvaises manières" (Ahmed Kalouaz, *Point kilométrique 190*,⁸ p. 33).

4.2. La 'littérature beure'

È in questo delicato periodo storico che prende corpo la 'littérature beure', dove "le terme *beur* est à prendre dans le sens ethnique (les romans écrits par les *Beurs*) et à élargir dans le sens d'une dialectique: celle qui *parle* de la situation du jeune Maghrébin dans la société française contemporaine" (Laronde 1993, p. 6).

La scrittura *beure* si configura essenzialmente come:

- atto letterario, politico e identitario
- testimonianza sulla realtà delle seconde generazioni (il tratto autobiografico è dominante nei romanzi *beurs*)
- riflesso della crisi di identità, provocata dalla doppia appartenenza, e scoperta di sé
- denuncia della dura condizione dell'esilio, delle discriminazioni e delle difficoltà di adattamento
- sensibilizzazione dell'opinione pubblica francese.

Il filone della 'littérature beure' (Hargreaves 1997) prende il via con il romanzo *Le Thé au harem d'Archy Ahmed* (1983) di Mehdi Charef, figlio di immigrati algerini, vissuto nella *bidonville* di Nanterre negli anni '60-'70. Il protagonista della storia è Madjid, adolescente non scolarizzato figlio di immigrati algerini, che vive in una *cit  H.L.M.* ("habitation à loyer mod r ", ossia 'casa popolare'), in bilico tra due diversi colori di pelle, due lingue, due culture. Egli esprime una profonda crisi identitaria e l'incomunicabilit  con la famiglia: "[...] Fais pas chier le bougnoule! [...] Mais moi j'ai rien demand ! Tu serais pas venue en France je serais pas ici, je serais pas perdu..." (pp. 16-17). Conflitti identitari e generazionali, frizioni sociali, delinquenza, miseria sessuale e razzismo sono gli ingredienti principali del romanzo, in cui l'autore fotografa la brutale realt  e la violenza che regna imperante (violenza coniugale, sessuale, razziale, economica).

Nel secondo romanzo di Charef, *Le Harki de Meriem* (1989), il giovane magrebino Selim, 22 anni,   vittima di una violenza gratuita, assassinato a Reims la notte del suo compleanno da un gruppuscolo di estrema destra a causa della sua doppia appartenenza. Studente brillante, destinato a una carriera di legge, Selim si sente a casa a Reims: "Il n'était pas

⁸ La storia   ispirata da un altro terribile episodio di xenofobia: l'uccisione del giovane algerino Habib Grimzi sul treno Bordeaux-Ventimiglia, per mano di tre giovani francesi, il 14 novembre 1983.

d’ailleurs et ne se sentait pas d’ailleurs. [...] Il était de Reims, de France, depuis la clinique Saint-Charles où il était né” (p. 26). Nondimeno, il razzismo rappresenta una realtà in Francia: “Si par malheur tu as une carte d’identité française on te fait la peau. On ne veut pas de basanés dans les mêmes registres que nous. Bicot tu es, Bicot tu resteras. Tes papiers?” (p. 28), “La France aux Français!” (p. 15). Vittima di un crimine razzista, Selim non avrà neppure diritto ad essere sepolto nella sua terra di origine, l’Algeria, perché rinnegato in quanto figlio di *harki*,⁹ un traditore della patria vilipeso sia dalla comunità algerina sia da quella francese.

Il romanzo mette in luce la duplice tematica del razzismo omicida di cui soffrono i magrebini in Francia e del servizio reso al Paese dagli *harkis*. La trasposizione cinematografica *Harkis* del regista Alain Tasma, nel 2006, si concentra sulle umiliazioni, le ingiustizie e le minacce quotidiane subite da questi cittadini in un campo di transito in Francia. Entrambe le forme espressive si integrano dunque nella rappresentazione delle difficoltà con cui devono confrontarsi gli *harkis*, costretti a vivere tra l’oblio e l’ingratitude del paese di accoglienza da un lato, e la memoria vendicativa del paese d’origine dall’altro (Miraglia 2013, p. 47).

Ancora riflettore puntato sul difficile processo di integrazione dei giovani figli di immigrati ne *Le sourire de Brahim* (1985) di Nacer Kettane, in cui viene descritto il dramma dei “Français de seconde zone” (p. 156), soggetti a continui controlli da parte delle forze dell’ordine e spesso discriminati dagli stessi provvedimenti legislativi:

Ils leur promettaient monts et merveilles, mais c’était toujours pareil. Ils cultivaient la haine contre leurs frères émigrés. Mais qu’importe le passé, lui Belaïd se sentait algérien. Ses problèmes étaient les mêmes que pour ses copains, papiers français ou pas. (p. 156)

Brahim appartiene alla cosiddetta ‘seconda generazione’ di immigrati arabi scesi in campo con la *Marche des Beurs* del 1983. Arrivato in Francia dalla Kabilia ancora bambino, ha perso il sorriso dopo aver assistito alla morte di uno dei suoi fratelli nel Quartiere Latino; col passare degli anni si scontra con la dura realtà dell’emigrazione. Un sentimento diffuso d’indifferenza e di esclusione è espresso da uno dei personaggi: “Oh! tu sais, les beurs sont constamment en insécurité. Et pas de risque qu’il y ait assistance à personne en danger quand un Algérien se fait agresser” (p. 95). La polizia, dal canto suo, dà prova di una giustizia a due velocità, in un crescendo di insulti e azioni aggressive:

⁹ Soldato algerino ausiliario delle truppe suppletive francesi durante la guerra d’Algeria.

Certains policiers, la nuit, ne connaissent que leurs instincts. Gardiens d'un ordre pourri, ils utilisent leurs pouvoirs spéciaux qui les mettent à l'abri de toute poursuite. [...] il y a tellement de voyous qui rôdent. Surtout ceux qui sont un peu frisés et un peu basanés. Alors ceux-là, on peut toujours leur taper dessus. Même s'ils portent plainte, on ne les croira pas. Car qui peut croire un Arabe? Ils sont si menteurs, si fourbes. Et puis s'ils ne sont pas contents, ils peuvent toujours aller se faire voir ailleurs. (p. 163)

4.2.1. *Temî ricorrenti: viaggio-famiglia-scuola*

Dalla disamina dei romanzi *beurs* emergono tre temi portanti: il viaggio, la famiglia e la scuola.

Condannati a una perenne condizione di inclusione/esclusione, i *Beurs* si ritrovano a vivere in un *entre-deux (in-between)*, in una binarietà "Français-Arabe" (Laronde 1993): "Je suis beur signifie que je suis ni ici ni là. Inclassable. Non désireux de l'être" (Begag et Chaouite 1993, p. 19). Con la sua dualità di cultura e tradizioni, questa generazione sarà per sempre segnata dalla vita e dall'esempio delle famiglie di provenienza: "Ils ne sont pas vraiment de leur pays natal, la France, ni du pays natal de leur père et mère. Ils sont des banlieues, ils ont un pays: les blocs et les tours de l'immigration, la pauvre jungle des villes... Que feront-ils?" (Sebbar et Huston 1986, p. 60).

Il viaggio di ritorno verso il paese d'origine, alla riscoperta di luoghi e tradizioni conosciuti indirettamente attraverso i racconti dei genitori, diventa rivelazione di una doppia appartenenza: "à l'ici et à l'ailleurs" (Sebkhi 1999). In Francia il *Beur* rappresenta 'l'Étranger', 'l'Autre', 'l'Envahisseur', 'le Déstabilisateur': "La France qui les a vus naître se comporte comme une marâtre embarrassée, sans tendresse et sans justice" (Ben Jelloun 1984, p. 100); nel Maghreb è percepito come 'l'Étranger', 'l'Immigré', a causa dell'assimilazione della cultura francese.

Emblematiche le parole di Sakinna Boukhedenna nel suo *Journal. Nationalité: immigré(e)* (1987, pp. 102-103):

J'ai pris l'avion, déchirée par ces deux pays qui ne veulent plus de nous.
J'étais pour l'un la putain, l'immigrée, et pour l'autre la Fatma qui fait le ménage et la bougnoule.

Analoga situazione per Zeïda nel romanzo di Leïla Houari, *Zeïda de nulle part* (1985): la ragazza (il cui nome significa 'nascita') è per la famiglia e i suoi amici in Marocco "une étrangère, une petite fille d'Europe": "Étrangère voilà! Elle se sentait tout bonnement étrangère. Il n'avait pas suffi de revêtir une blouza, de tirer de l'eau du puits pour devenir une autre..." (p. 74); straniera in Belgio e straniera nel paese di provenienza, appartiene a entrambe le realtà e da entrambe si sente esclusa.

Anche Brahim, ne *Le sourire de Brahim*, compie una sorta di pellegrinaggio in Algeria, in cerca di risposte agli interrogativi che assillano la sua mente. Un'esperienza entusiasmante per un verso, ma frustrante e deludente per un altro, sì da spingere il giovane a prendere parte attiva alla lotta dei *Beurs*.

Il senso di sradicamento e di esilio interiore si percepisce soprattutto nel divario scuola/famiglia, in cui la scuola si identifica con l'Europa (cultura occidentale, valori democratici, laici e liberali), mentre la famiglia è assimilata al Nord Africa (cultura d'origine, radici, tradizioni, religione islamica). Il conflitto è vissuto soprattutto dai personaggi di tre romanzi: *Le Gone du Chaâba* (1986) di Azouz Begag, *Georgette!* (1986) di Farida Belghoul, *Beur's story* (1990) di Ferrudja Kessas.

La scuola, basilare per la formazione, deputata ad essere un luogo d'integrazione, socializzazione e promozione sociale, è spesso lontana dalla sua missione a causa dell'indifferenza di molti insegnanti, ma anche per il suo carattere segregativo; essa perpetua così l'incomprensione e i pregiudizi sia tra gli alunni sia tra gli insegnanti. "Les valeurs, les connaissances et le savoir enseignés par l'école sont, dans l'ensemble, très éloignés des préoccupations quotidiennes des membres des groupes de pairs adolescents" (Lepoutre 2015, p. 72).

4.2.2. Il terzo spazio

In definitiva, il *Beur* rappresenta un *outsider*, rinchiuso in un'identità ambigua in ragione di una doppia appartenenza (sia francese che araba) e una doppia esclusione (né francese né araba) (Laronde 1993). Tale consapevolezza sembra trovare il suo sbocco in un "third space" (Bhabha 1994) simbolicamente situato fra i due paesi: un luogo simbolico dove gli antagonismi tra dominatori e dominati si annullano nel concetto di 'ibridità culturale', che include la differenza e rappresenta il presupposto per un incontro costruttivo tra culture.

Boukhedenna scriverà nel suo *Journal. Nationalité: immigré(e)*: "C'est en France que j'ai appris à être Arabe, c'est en Algérie que j'ai appris à être l'Immigrée" (p. 5); "Je rêvais de construire une île entre Marseille et Alger, pour enfin qu'on ait, nous, les immigrées et immigrés, la paix. Je compris que nous n'étions ni Arabes ni Français, nous étions des 'Nationalité: Immigré(e)'" (pp. 102-103). Discriminata dai francesi per le sue origini magrebine, ripudiata dagli algerini per essersi conformata allo stile di vita di donna occidentale libera, dovrà rassegnarsi ad una ineluttabile condizione di precarietà e instabilità.

Nel romanzo autobiografico di Begag, *Le Gone du Chaâba*, Azouz, figlio di immigrati algerini, si barcamena tra il rispetto delle consuetudini e delle norme sociali francesi e la vita da arabo nella *bidonville* di Chaâba, alle

porte di Lyon. A scuola è un allievo brillante e diligente, bersaglio costante di prese in giro da parte di alcuni compagni arabi che non lo considerano più un arabo proprio per il suo essersi "francesizzato". È invece motivo di orgoglio per il padre, umile muratore che proietta sul figlio le sue speranze in un futuro migliore. Il tentativo del giovane di coniugare queste due realtà rimarrà incompiuto: alla fine del romanzo, la sua famiglia si trasferirà dalla *bidonville* ai quartieri popolari nella periferia di Lyon.

La piccola Georgette, protagonista dell'omonimo romanzo di Belghoul (*Georgette!*), adotta molteplici identità (persone, animali, oggetti), non riuscendo a identificarsi univocamente né come araba né come francese. Georgette non è il nome di nessuno, nemmeno della ragazzina, lacerata tra due culture e due lingue, divisa tra l'universo scolastico rappresentato dall'insegnante francese, che ammira e odia nello stesso tempo, e l'universo familiare, incarnato dai genitori algerini immigrati in Francia, verso cui prova amore e vergogna. A simboleggiare questo suo essere "ni d'ici ni de là-bas" il quaderno di scuola, i cui lati diritto e rovescio s'invertono quando si sposta da casa a scuola, dall'arabo al francese. Incapace di collocarsi in una dimensione definita, si rifugia in un mondo tutto suo, a cavallo tra sogno e realtà: il "terzo spazio" è per lei un luogo di non identità. La tragica fine della bambina, investita da un'auto mentre torna a casa, e l'immagine del suo volto immerso nel calamaio (simbolo del desiderio di imparare a scrivere in francese), diviene metafora del fallimento del processo di assimilazione.

Il tema di un'identità ibrida e confusa torna prepotente anche nel romanzo di Kessas, *Beur's story*, in cui l'autrice si avvale della sua personale esperienza condivisa con le "sœurs maghrébines" a cui l'opera è dedicata in epigrafe. Le due giovani protagoniste di origine algerina, Farida e Malika, sono alla costante ricerca di uno spazio di frontiera. Alla fine della storia, il suicidio di Farida, schiacciata dal peso di un futuro programmato dal padre in contrasto con il suo desiderio di seguire il modello occidentale, segnerà inevitabilmente anche il percorso identitario di Malika.

5. 'Culture banlieue' e 'littérature banlieue'

Nel corso degli anni Novanta, la parola *banlieue*, di grande impatto per la stampa sensazionalistica, tende a sostituire la parola 'immigrazione' per designare i quartieri in cui sono concentrate le popolazioni immigrate di origine magrebina e nero-africana, oltre a diventare sinonimo di povertà,

violenza, insicurezza e discriminazione.¹⁰ Luogo di segregazione spaziale e sociale, autentico “non-lieu”¹¹ (Augé 1992), la *banlieue* è lo spazio nel quale confluiscono i *déracinés* o ‘dis-affiliati’, uno spazio definito per esclusione rispetto alla città (Wihtol de Wenden 2006).

L’espressione ‘*culture banlieue*’ viene lanciata nel 2009 da Arlette Chabot durante la trasmissione politica da lei condotta *À vous de juger*. Si tratta, in realtà, di un errore linguistico che giustappone, senza alcun legame logico, una determinazione urbanistica e un insieme di valori e attività umane (l’espressione corretta sarebbe ‘*culture de banlieue*’). La forma al singolare concorre a creare un’immagine vaga e più facilmente manipolabile, che rinvia, amplificandolo, a un altro abuso linguistico, ovvero quello di conferire alla parola *banlieue* una precisa connotazione: l’allontanamento, l’espulsione, la ghettizzazione. Musicisti, scrittori, artisti sono spesso etichettati e stigmatizzati dal termine *banlieusard* o dall’espressione *black, blanc, beur*, associata alla vittoria della nazionale francese in occasione dei Mondiali di calcio del 1998 (Serra 2011).

Nel panorama della ‘*littérature banlieue*’ (Hargreaves 1997, 2009), un nome di rilievo è quello di Faïza Guène, autrice di *Kiffe Kiffe demain*, uno dei migliori successi editoriali in termini di vendite nel 2004 (tradotto in 26 lingue) con 400mila copie solo in Francia. Il romanzo, in gran parte autobiografico, ritrae la dura vita degli immigrati maghrebini, in una lingua mista di parlata magrebina, riecheggiante il dialetto arabo usato in casa, e di francese parigino, colloquiale, dei giovani e delle periferie, specchio della condizione dell’immigrato la cui esistenza si snoda a cavallo tra due terre senza appartenere a nessuna di essa (Guidantoni 2014). Protagonista del racconto è la quindicenne Doria, cresciuta in un quartiere disagiato nella *banlieue* parigina insieme alla madre, profondamente segnata dall’abbandono del padre che è ritornato in Marocco per sposare una donna più giovane in grado di dargli ancora dei figli.

Il y a quand même une séparation bien marquée entre la cité du Paradis où j’habite et la zone pavillonnaire Rousseau. Des grillages immenses qui sentent la rouille tellement ils sont vieux et un mur de pierre tout le long. Pire que la ligne Maginot ou le mur de Berlin. (p. 90)

¹⁰ Sin dagli anni 1980, l’immaginario della *banlieue* ha invaso lo scenario culturale francese, grazie anche al martellamento mediatico-politico che ha spesso strumentalizzato la gioventù al servizio dell’ideologia della diversità.

¹¹ L’espressione “non luogo” significa luogo privo di un’identità, quindi un luogo anonimo, staccato da qualsiasi rapporto con il contorno sociale, con una tradizione, con una storia (aeroporti, autogrill, centri commerciali, stazioni). Il primo a usare l’espressione *non lieu* è stato l’antropologo francese Marc Augé. <http://www.treccani.it/>.

Va menzionato altresì Paul Smaïl, pseudonimo ibrido (cristiano e musulmano) di Jack-Alain Léger.¹² Indossando la maschera di un giovane delle *banlieue*, con un nome arabizzante e il carattere della duplicità, l'autore sembra voler rifiutare qualsiasi etichetta predefinita. La volontà di non-appartenenza, di un'identità *entre-deux*, in bilico tra Oriente e Occidente, si traduce a livello stilistico nella mescolanza dei generi letterari, nell'abbondanza di citazioni, di rinvii autobiografici, in una struttura narrativa sottesa da una lingua caotica e frammentaria.

Il romanzo *Ali le Magnifique* è il caso letterario francese del 2001: è ispirato alla storia del serial killer dei treni francesi, Sid Ahmed Rezala, che uccideva le donne sui treni, soffocandole con sacchetti di plastica, poi morto suicida nel carcere di Lisbona. Oggetto di polemiche a causa dei palesi attacchi all'*establishment* culturale e politico francese, il romanzo racconta sogni e vita di *banlieue* a tempo di rap, in una lingua densa di un vocabolario tra l'*argot* parigino e frammenti di arabo.

La rivelazione della vera identità dello scrittore nel romanzo *On en est là* (2003) dimostra che la società francese non è ancora pronta a intraprendere un autentico cammino per l'interculturalità, che si tratti di arabi, ebrei, ecc.:

Il faut qu'un Beur soit un Beur, un Juif un Juif, et eux, bons Français, de bons Français, tolérants, ouverts aux autres. Comme ce professeur de Moustafa, aux Beaux-Arts, qui, bien intentionné, forcément bien intentionné, lui suggère d'illustrer le Coran. Ah oui? Pourquoi? Parce qu'il s'appelle Moustafa? Mais si lui, Moustafa, préfère lire Dostoïevski? (pp. 182-183)

5.1. La lingua dell'Altro'

Il sentimento di lacerazione e di conflitto interiore per la doppia appartenenza culturale si manifesta inesorabilmente sul piano linguistico, dove si realizza una sorta di commistione, per cui la lingua *beure* appare come un incrocio fra lingua francese, lingua araba e varietà di dialetti (lingue dell'immigrazione: africane, berbere e creole, slang anglo-americano). La lingua dominante, ossia la lingua francese, viene destrutturata, distorta; l'inversione sillabica che caratterizza il *verlan* esprime il tentativo di capovolgere i rapporti di potere dominatore/dominato, simbolo di un'identità plurima, né araba né

¹² Molteplici sono in realtà gli pseudonimi usati nella sua lunga carriera (Melmoth, Dashiell Hedayat, Eve Saint-Roche, Daniel Théron), che si accompagnano a una pluralità di aspetti della sua immagine pubblica (anticonformista politicamente impegnato, maniaco depressivo, omosessuale, intellettuale, stella musicale hippy, autore di best-seller). Lo stesso nome "Léger" è a sua volta lo pseudonimo dell'ex cantante pop, figlio del critico letterario di *Paris Match* (che si firmava Jean Bueges). La vera identità di Smaïl-Léger resta dunque ignota (su Paul Smaïl, si veda Serino 2003, Vitali 2004).

francese, ma una terza via, fatta di ibridazioni e contaminazioni. Innumerevoli gli esempi in tal senso.

Un caso rappresentativo ci viene offerto dal titolo del primo romanzo di Mehdi Charef, *Le Thé au harem d'Archimède* (1983), gioco di parole fonico con "Théorème d'Archimède"; è il giovane Balou a scrivere alla lavagna il principio di fisica con un'ortografia piuttosto fantasiosa e conseguente alterazione sul piano semantico, a riprova della compresenza di sistemi culturali differenti.

Il giovane Azouz, protagonista de *Le Gone du Chaâba* (1986), si ritrova a mediare tra il contesto scolastico, in cui dimostra un'ottima padronanza della lingua francese, e il contesto familiare, al cui interno deve aiutare i genitori a interagire adeguatamente con i cittadini francesi.

In *Georgette!* (1986), la decostruzione della lingua francese produce una lingua disorganica e confusa, specchio della frammentazione interiore.

E ancora, in *Beur's story* (1990), vi è una contrapposizione tra la lingua araba, definita un "verbe assassin" (p. 23), al pari di un'arma mortale, e la lingua francese, simbolo di un modello educativo lassista disprezzato e condannato dal personaggio della madre che si esprime in una commistione di francese e dialetto algerino.

La mancata conoscenza della lingua francese diviene fattore di esclusione, in primis per le donne-madri. Di contro, la scrittura in francese per i figli di immigrati si configura come un'alienazione, talvolta traumatica, dai genitori e dalle generazioni precedenti; scaturisce da qui un forte senso di colpa, come se si rinnegasse una parte della propria identità.

Particolarmente significativo, nella sua ambiguità, il titolo del romanzo di Faïza Guène, *Kiffe kiffe demain* (2004), dove il neologismo *kiffe kiffe* è emblematico dell'infiltrazione dell'arabo nel francese: si tratta del verbo francese *kiffer*, forma argotica creata a partire dal termine arabo *kif*, il quale è attestato in francese, insieme alla forma *kif-kif*, sin dal XIX secolo (Sourdou 2009). Il raddoppiamento rinvia esplicitamente all'omofona locuzione, di cui però capovolge il senso. Il prestito, infatti, non ha più il senso di 'pareil' ('uguale'), ma assume l'altra accezione di *kif* in arabo: 'plaisir' ('piacere', quindi 'amare').¹³ Dall'accezione iniziale di noia, assenza di prospettive, rassegnazione di fronte al mondo degli adulti e a una città inospitale: "Au moins, il se passe des choses dans sa vie. Alors que pour moi c'est kif-kif demain" (p. 76), con il senso di 'Tutto resterà uguale', l'arabo trasforma questa espressione in un desiderio di avvenire, un invito a nutrire speranza e

¹³ Il termine arabo magrebino *kif* ('come') è anche il nome dell'hashish nell'Africa del Nord, da cui il significato di 'stato gradevole, piacere'. *Kif-kif* è un'espressione che risale al tempo delle colonie, è stata poi riportata in Francia dai soldati delle truppe dell'Africa Settentrionale (*c'est kif-kif*, ossia 'c'est pareil, c'est la même chose', significa 'è lo stesso, è uguale, la stessa cosa'). Il verbo *kiffer* ha diverse accezioni in *argot*: 'apprezzare, amare/desiderare, fumare, divertirsi'.

ottimismo verso il futuro: “Maintenant, kif-kif demain je l'écrirais différemment. Ça serait kiffe kiffe demain, du verbe kiffer. Waouh. C'est de moi” (p. 188). Il gioco di parole, difficile da restituire in italiano, potrebbe quindi significare ‘Ama il tuo domani’.

5.2. 'Banlieue-film' tra stigmatizzazioni e rappresentazioni identitarie

Accanto alla 'littérature banlieue' propriamente detta e alla canzone (rap e slam), è senza dubbio il cinema a svolgere un ruolo fondamentale nella diffusione dell'immagine della *banlieue*, soprattutto parigina, dei personaggi che la popolano (i 'jeunes de banlieue', solitamente 18-25 anni) e dei tratti linguistici che la connotano, in altri termini, della 'culture banlieue', tanto da parlare ormai di 'banlieue-film' (*La Haine*, 1995, *Banlieue 13*, 2004, *L'Esquive*, 2004, *Sheitan*, 2006, *Intouchables*, 2011, *Entre les murs*, 2008).

La Haine di Mathieu Kassovitz, vincitore del premio César per la migliore regia al 48° Festival di Cannes, è l'archetipo di questo genere e prende spunto da un fatto realmente accaduto: l'uccisione di un ragazzo della *banlieue* parigina per mano della polizia francese (l'«affaire Makomé M'Bowolé», zairese di 17 anni ucciso con una pallottola in testa da un poliziotto durante un fermo cautelare nel 18° arrondissement di Parigi nel 1993).¹⁴ Con incalzanti dialoghi in *verlan*, si narrano le vicende di tre giovani *banlieusards* mossi da un odio feroce verso le forze dell'ordine a seguito degli scontri dopo il pestaggio, da parte di un poliziotto, di Abdel, un ragazzo fermato per dei controlli, gravemente ferito e ricoverato in fin di vita. Gli scontri vengono mostrati all'inizio del film con immagini documentaristiche di archivio reali; sostenuta da precisi riferimenti cronologici, la pellicola ripercorre il giorno e la notte successivi alle sommosse. Il film è stato un importante successo commerciale in Francia, ma ha suscitato grosse polemiche proprio per il punto di vista espresso sulla violenza urbana e sulla polizia, nonché per la sua influenza sulla società.

Le produzioni cinematografiche appartenenti a questo filone si contraddistinguono per la multietnicità dei personaggi e la conseguente eterogeneità linguistica dei quartieri periferici, immagine della 'France plurielle'. Ne risulta una rappresentazione, a volte stereotipata, delle dinamiche identitarie presenti nelle *banlieues*: i 'Français de souche', i giovani nati dall'immigrazione magrebina e quelli originari dell'Africa nera. Si è andata poi affermando la già menzionata espressione *black-blanc-beur*, utilizzata come sinonimo di 'multietnico', con connotazioni solo positive.

¹⁴“La haine” (‘l’odio’) è di fatto un’espressione delle *cités*: *j’ai la haine* (“j’ai la rage”).

Ogni gruppo è definito in contrapposizione agli altri, in base alla comunità di appartenenza; interessante, a tal proposito, lo studio di Devilla (2016).

Gli appellativi più ricorrenti utilizzati per definire i francesi bianchi sono: *céfran*, forma in *verlan* di ‘français’, *babtou*, *verlan* di ‘toubab’, dal mandingo ‘toubabou’ che significa ‘bianco’. Tra i giovani è altresì in uso il termine *potos* (‘canards’ in spagnolo), impiegato dai francesi d’Algeria per designare i francesi della metropoli. Come spesso accade, gli stereotipi tendono ad accentuare alcuni tratti tipici, facendone dei cliché; è il caso, ad esempio, degli stereotipi alimentari: si utilizzano le espressioni *fromage* e *jambon-beurre* per indicare i francesi nativi (*Entre les murs*).

Un termine stigmatizzante che veicola uno stereotipo negativo associato ai giovani della *banlieue* è *racaille*, *caillera* in *verlan*, alla cui diffusione hanno largamente contribuito i cantanti rap. Presente nel film *Banlieue 13* del 2004, in riferimento agli abitanti dei Dipartimenti 92 e 93, tornerà in auge nel 2005, quando l’allora Ministro degli Interni Nicolas Sarkozy, in occasione delle sommosse delle *banlieue*, dichiarerà durante la sua visita movimentata nel quartiere di Val d’Argent a Argenteuil: “Vous en avez assez, hein? Vous en avez assez de cette bande de racailles? On va vous en débarasser”. L’espressione sarà poi ripresa nel corso di successive dichiarazioni pubbliche in programmi televisivi francesi (“Ce sont des voyous, des racailles, je persiste et je signe [...]. Quand je dis il y a des racailles, eux-mêmes s’appellent comme cela. Arrêtez de les appeler des jeunes”),¹⁵

Il legame tra stigmatizzazione e discriminazione è evidente: stigmatizzare un gruppo, attraverso una categorizzazione in nome di un determinato attributo che discredita i membri del suddetto gruppo, equivale a discriminarlo (Goffman 1963, trad. fr. 1975); d’altro canto, la discriminazione produce una stigmatizzazione per effetto di una retroazione negativa. Spesso sono gli stessi giovani ad autodesignarsi con appellativi offensivi o ingiuriosi, mettendo in atto il processo di “retournement du stigmaté” (Bourdieu 1980) che consiste nel costruire l’autostima e conquistare l’assertività, assumendo il proprio ‘marchio’. L’elemento stigmatizzante diventa allora per il soggetto stigmatizzato un mezzo di comunicazione e di affermazione identitaria (ad esempio, “Black is beautiful” o “Black Power” negli slogan afroamericani), la *banlieue* è rivendicata come il proprio territorio.

Così, i giovani delle *cités* si autoproclamano *caillera* o *blédards*, nome derivato dall’aggiunta del suffisso a connotazione peggiorativa ‘ard’ a ‘bled’, con cui si denominavano in passato i soldati francesi prestanti servizio nell’Africa del Nord, oggi usato per indicare coloro che vivono al ‘bled’ o

¹⁵ Vedere la sitografia finale.

che provengono da quei luoghi;¹⁶ *rebeus*, verlan di *beur*; *bougnoules*, dal wolof 'ñuul', 'nero', termine volgare diffuso in epoca coloniale per denotare i Neri, gli indigeni nord-africani, ma riferito attualmente, più in generale, alle persone discriminate; frequente altresì l'anglicismo *blacks*.

Per mezzo di queste autocategorizzazioni portate avanti con un moto d'orgoglio dai gruppi socialmente esclusi, si evidenziano le frontiere che li separano dagli altri e si esalta la loro diversità.

6. Conclusione

Al termine del nostro contributo, che ha posto specificatamente l'attenzione sul contesto francese, possiamo constatare come il personaggio di Shylock, a distanza di oltre 400 anni, sia estremamente attuale ancora oggi, in un contesto storico in cui prevale spesso la retorica deleteria del "noi contro loro", con conseguente demonizzazione, paura e odio verso gruppi di persone considerate inferiori o meno umane di altre.

L'opera shakespeariana è stata oggetto, nel corso dei secoli, di molteplici versioni e rivisitazioni, alcune delle quali hanno messo l'accento sul carattere tragico di Shylock, "esempio di una razza perseguitata" per l'attore Henry Irving a cui si deve una memorabile interpretazione verso la fine dell'Ottocento. Il parallelismo con la figura dello straniero, del migrante, ci pare dunque tangibile, in virtù dell'alterità che l'ebreo rappresenta in una città come Venezia, la quale, seppur cosmopolita, fatica a stabilire un rapporto paritario con il diverso, con l'ignoto.

Un'alterità, quella del forestiero, che è basata essenzialmente sull'ignoranza: di Otello nessuno conosce la provenienza ma è definito *moro*, [...] il "Mercante" indaga sull'impossibilità di comunicare tra popoli diversi tra loro, ma accomunati dalle stesse passioni e debolezze". (Periti 2014)

Tra le tematiche che hanno caratterizzato la produzione drammaturgica del celebre scrittore inglese, l'incomunicabilità, l'emarginazione e il razzismo si confermano non solo tematiche trasversali presenti in tante opere letterarie, ma rinviano altresì a scenari a cui siamo tristemente avvezzi nelle società occidentali contemporanee, dove, con l'aumentare dei flussi migratori, è cresciuta la tensione e si è insinuato prepotentemente un sentimento di inquietudine e sfiducia nell'Altro, il *barbaros* che preme alle nostre porte.

¹⁶Dall'arabo *balad*, *bled* è un prestito lessicalizzato che significa 'villaggio' o 'paese d'origine'. I giovani, indipendentemente dall'origine, chiamano *bledos* ogni persona originaria del Maghreb che non abbia ancora acquisito i modi francesi, poi, per estensione, chiunque sia incapace di cavarsela, quale che sia l'origine.

La modernità e l'universalità di Shakespeare ne fanno dunque, a ragione, un autore senza tempo: un'universalità umana che trova espressione proprio nel monologo di Shylock. L'ebreo assurge a paradigma dell'alterità, rappresentante dell'essere umano al di là della collocazione temporale, spaziale o delle specificità etniche, religiose e sociali.

Bionota: Alessandra Rollo è Ricercatrice di Lingua e Traduzione – Lingua francese presso l'Università del Salento. Titolare di un Dottorato di Ricerca in “Scienze letterarie, filologiche, linguistiche e glottodidattiche”, ha frequentato altresì un Corso di perfezionamento a distanza in “Traduzione specializzata in campo economico, della banca e della finanza” e, più recentemente, i MOOC *Enseigner et former avec le numérique en langues* e *Soyez acteurs du web!*. Sue principali aree di ricerca sono: la linguistica cognitiva; la traduzione specializzata (settore economico e multimediale); il linguaggio del fumetto. Ha partecipato a convegni nazionali e internazionali. Ha pubblicato tre monografie, oltre a vari articoli di lingua e linguistica francese.

Recapito autore: alessandra.rollo@unisalento.it

Riferimenti bibliografici

- Augé M. 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Parigi.
- Barsali N., Freland F.-X. et Vincent A.-M. 2003, *Génération Beurs. Français à part entière*, Éditions Autrement, Parigi.
- Begag A. 1986, *Le Gone du Chaâba*, Seuil, Parigi.
- Begag A. 1989, *Béni ou le paradis privé*, Seuil, Parigi.
- Begag A. et Chaouite A. 1993, *Écartés d'identité*, Seuil, coll. "Points Actuels", Parigi.
- Belghoul F. 1986, *Georgette!*, Barrault, Parigi.
- Ben Jelloun T. 1976, *La réclusion solitaire*, Denoël, Parigi.
- Ben Jelloun T. 1984, *Hospitalité française. Racisme et immigration maghrébine*, Seuil, Parigi.
- Bhabha H.K. 1994, *The location of culture*, Routledge, Londra/New York.
- Boukhedenna S. 1987, *Journal. Nationalité: immigré(e)*, L'Harmattan, Parigi.
- Bourdieu P. 1980, *L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région*, in "Actes de la recherche en Sciences Sociales" 35, pp. 63-72.
- Bourdieu P. 1999, *Préface*, in Sayad A. (a cura di), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Parigi, pp. 7-14.
- Charef M. 1983, *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*, Seuil, Folio, Parigi.
- Charef M. 1989, *Le Harki de Meriem*, Mercure de France, Parigi.
- Dal Lago A. 2004, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Devilla L. 2016, 'Wallah! J'ai kiffé grave.' *Langues de l'immigration et identité dans le cinéma français sur la banlieue*, in "Repères Dorif" 11, *Francophonies européennes: regards historiques et perspectives contemporaines*. http://www.dorif.it/ezine/ezine_articles.php?art_id=328 (03.04.2017).
- Durmelat S. 1998, *Petite histoire du mot beur. Ou comment prendre la parole quand on vous la prête*, in "French Cultural Studies" 9, pp. 191-207.
- Durmelat S. 2008, *Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire*, L'Harmattan, Parigi.
- Escobar R. 1997, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna.
- Gaspard F. e Servan-Schreiber C. 1985, *La Fin des immigrés*, Seuil, coll. "Points Politique", Parigi.
- Goffman E. 1963, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ; trad. fr. di Kihm A. 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, Parigi.
- Guène F. 2004, *Kiffe Kiffe demain*, Hachette, Parigi.
- Hargreaves A.G. 1997, *Immigration and identity in Beur fiction. Voices from the North African immigrant community in France*, Berg, Oxford.
- Hargreaves A.G. 2009, *La culture française à l'heure du mélange*, in El Yazami D., Gastaut Y. e Yahi N. (a cura di), *Génération. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard, Parigi.
- Houari L. 1985, *Zeïda de nulle part*, L'Harmattan, Parigi.
- Kalouaz A. 1986, *Point kilométrique 190*, L'Harmattan, Parigi.
- Kessas F. 1990, *Beur's story*, L'Harmattan, Parigi.
- Kettane N. 1985, *Le sourire de Brahim*, Denoël, Parigi.
- Kettane N. 1986, *Droit de réponse à la démocratie française*, La Découverte, Parigi.

- Kristeva J. 1988, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Parigi.
- Laronde M. 1993, *Autour du roman beur. Immigration et identité*, L'Harmattan, Parigi.
- Lepoutre D. 2015, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, Parigi.
- Memmi A. 1973, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Payot, Parigi.
- Miraglia A.-M. 2013, *Les Harkis chez Mehdi Charef et Alain Tasma*, in "Les Cahiers du GRELCEF" 4, *La problématique micro-identitaire dans les écritures et expressions francophones*. www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm (15.03.2017).
- Redouane N. (a cura di) 2012, *Où en est la littérature "beur?"*, L'Harmattan, Parigi.
- Sayad A. 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Parigi.
- Sebbar L. e Huston N. 1986, *Lettres parisiennes*, Barrault, Parigi.
- Sebkhi H. 1999, *Une "littérature naturelle": le cas de la littérature "beur"*, in "Itinéraires et contacts de cultures" 27, pp. 27-42. <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Sebkhi.htm> (15.03.2017).
- Shakespeare W. 1953, *The Merchant of Venice*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. di Lodovici C.V. 1968, *Il mercante di Venezia*, Einaudi, Torino.
- Simmel G. 1908, *Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig; trad. it. di Giordano G. 1998, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Smaïl P. 2001, *Ali le magnifique*, Denoël, Parigi.
- Smaïl P. 2003, *On en est là*, Denoël, Parigi.
- Sourdou M. 2009, *Mots d'ados et mise en style: Kiffe kiffe demain de Faïza Guène*, in "Adolescence" LXX, pp. 895-905.
- Tadger A. 1984, *Les A.N.I. du Tassili*, Seuil, Parigi.
- Yacine J.-L. 1986, *L'Escargot*, L'Harmattan, Parigi.
- Wihtol de Wenden C. 2006, *Banlieues et générations issues de l'immigration: une histoire française*, Seminario interdisciplinare *Periferie escluse. Una riflessione sulle marginalità urbane, culturali e sociali, dopo le banlieues francesi*, Torino, 24 marzo 2006, Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 1-17. <http://docplayer.fr/61766230-Seminario-interdisciplinare-periferie-escluse-una-riflessione-sulle-marginalita-urbane-culturali-e-sociali-dopo-le-banlieues-francesi.html> (25.10.2017).

Sitografia

- Guidantoni I. 2014, *Kiffe kiffe demain* di Faïza Guène, in "SaltinAria.it". <http://www.saltinaria.it/recensioni-libri/libri/kiffe-kiffe-demain-di-faiza-guene-recensione-libro.html> (16.03.2017).
- Marzullo S. 2012, *L'identità del migrante: su "La doppia assenza" di Abdelmalek Sayad*, in "404: file not found". https://quattrocentoquattro.com/2012/02/05/lidentita-del-migrante-su-la-doppia-assenza-di-abdelmalek-sayad/#_ftn1 (06.11.2017).
- Nicolas Sarkozy *"les racailles d'Argenteuil"* – Archive vidéo INA (2005). <https://www.youtube.com/watch?v=JvS6eG0JFOk> (05.04.2017).
- Nicolas Sarkozy *continue de vilipender "racailles et voyous"*, in "Le Monde.fr – Société" (2005). http://www.lemonde.fr/societe/article/2005/11/11/nicolas-sarkozy-persiste-et-signe-contre-les-racailles_709112_3224.html (05.04.2017).
- Periti M. 2014, *Shylock in Ghetto: dopo 4 secoli il "Mercante" torna a Venezia*, in "Il Bo Live". <http://www.unipd.it/ilbo/content/shylock-ghetto-dopo-4-secoli-il-mercante-torna-venezia> (02.12.2017).

- Serino G.P. 2003, *Intervista a Paul Smail*, in “Carmilla on line”.
<https://www.carmillaonline.com/2003/10/12/intervista-a-paul-smal/> (30.03.2017).
- Serra A. 2011, *La culture banlieue dans les médias: une fabrique de clichés? Compte-rendu écrit*, in “Groupe SOS”.
[http://www.groupe-sos.org/actus/1603/La culture banlieue dans les medias une fabrique de cliches
_Compte rendu écrit](http://www.groupe-sos.org/actus/1603/La_culture_banlieue_dans_les_medias_une_fabrique_de_cliches_Compte_rendu_ecrit) (16.03.2017).
- Treccani – *La cultura italiana*. <http://www.treccani.it/> (06.03.2017).
- Vitali I. 2004, *La passione secondo Paul Smail*, in “Archivio” 1 [5]. http://archivio.el-ghibli.org/index.php%3Fid=1&issue=01_05§ion=6&index_pos=3.html (30.03.2017).