

**Alla ricerca della *Heimat*: il viaggio di Halim
nelle geografie immaginarie dell'Oriente in
Ett öga rött di Jonas Hassen Khemiri**

Luca Gendolavigna
(Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

Abstract

L'articolo indaga il romanzo svedese *Ett öga rött* di Jonas Hassen Khemiri, con attenzione sull'insistente ricerca del protagonista Halim di una *Heimat* araba situata in delle "geografie immaginarie", da cui poi si distacca acquisendo coscienza di essere un soggetto postmigrante che vive con "agio della presenza" nella società svedese.

Parole chiave: postmigrazione, geografie immaginarie, orientalismo, filiazione, radici

Abstract

The contribution investigates the Swedish novel *Ett öga rött* (*One Eye Red*) by Jonas Hassen Khemiri, focusing on the protagonist Halim's insistent search for an Arab *Heimat* located in "imaginary geographies", from which he finally detaches himself acquiring the consciousness of being a post-migrant subject who lives with "ease of presence" in Swedish society.

Keywords: Postmigration, Imaginary Geographies, Orientalism, Filiation, Roots

§

Luca Gendolavigna, *Alla ricerca della Heimat: il viaggio di Halim nelle geografie immaginarie dell'Oriente in Ett öga rött di Jonas Hassen Khemiri*, «NuBE», 2 (2021), pp. 211-238.

DOI: <https://doi.org/10.13136/2724-4202/1080> ISSN: 2724-4202

1. Introduzione

Ett öga rött (*Un rosso occhio*),¹ romanzo d'esordio del 2003 dell'autore svedese Jonas Hassen Khemiri, è uno dei testi letterari più investigati e dibattuti della letteratura nordica contemporanea, sia dal punto di vista tematico che linguistico. Il romanzo tratta dell'adolescente Halim, nato in Svezia da genitori marocchini, che si confronta con la propria identità svedese e l'eredità araba nel tentativo di definire univocamente la propria appartenenza culturale.

In quanto individuo di seconda generazione alle prese con problemi identitari, col supporto di recenti sviluppi nella teoria culturale, è possibile osservare la storia di Halim da una prospettiva "postmigrante". Per teoria della postmigrazione si intende una nuova estetica sorta in Germania nel primo decennio degli anni Duemila in ambito teatrale, grazie al lavoro di Shermin Langhoff al *Ballhaus Naunynstraße* di Kreuzberg, a Berlino.² Il termine si riferisce a una condizione successiva all'esperienza della migrazione, sia temporalmente (*dopo*) che ontologicamente (*oltre*). In altre parole, "postmigrazione" descrive una produzione di conoscenza controegemonica rispetto al ruolo della migrazione nella società (Ohnmacht e Yildiz 2021, 150). A partire dal teatro, tale teoria si è poi estesa sia in ambito sociologico (Römhild 2015) che artistico-estetico (Dogramaci e

¹ Sebbene sintatticamente errata, la traduzione italiana del titolo qui proposta è fedele all'originale, in cui la tipica struttura aggettivo-sostantivo dello svedese è invertita. Di fatto, la versione corretta è *Ett rött öga*. Lo stesso motivo riguarda anche la traduzione inglese *One Eye Red*.

² Il termine fu impiegato per la prima volta nel 1995 da Gerd Baumann e Thijl Sunier in *Post-Migration Ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments, and comparison*, in cui compare nella forma *post-migration*. La prima volta che *Postmigration* appare in Germania, invece, è nel 2004 in occasione del workshop cinematografico *Europe in Motion: Moving Images, Shifting Perspectives in Transcultural Cinema*, organizzato – tra gli altri – proprio da Shermin Langhoff. Per dettagli, cfr. Langhoff (2009); Moslund e Ring Petersen (2019).

Mersmann 2019; Schramm, Moslund e Ring Petersen 2019).³ Negli studi in merito, il termine “postmigrazione” si riferisce almeno a tre diversi concetti: a individui o gruppi sociali postmigranti, che o non hanno mai vissuto la migrazione in prima persona o non ne portano alcuna memoria; a una prospettiva analitica sulla società odierna; a una condizione della società, intesa in parte come proposta di nuove norme in grado di riconoscere e convivere con una diversità ormai divenuta strutturale (Ring Petersen e Schramm 2016, 183).

Sebbene il concetto permetta di superare problemi di dislocazione spaziale e appartenenza culturale nel soggetto postmigrante (Englund 2020, 3), l'intento di questo articolo è di problematizzare il rapporto tra condizione postmigrante e dislocazione, discutendo *Ett öga rött* come romanzo in cui la *Heimat* diventa luogo non determinato geograficamente, bensì uno stato mentale, un rifugio dall'incertezza che Halim tende a mitizzare per recuperare un rapporto di filiazione, una complicità organica (Said 1984, 23-24) tra luogo d'origine e sé.

Il romanzo discute, tra le altre cose, l'idea che l'identità sia autentica solo in relazione all'etnia di origine (Nilsson 2010, 103). Tuttavia, nella produzione scientifica in merito manca un'indagine esaustiva su come Halim immagini e costruisca le sue origini arabe. Prendendo spunto dal quadro teorico presentato, si proverà a colmare questa lacuna indagando come Khemiri negozi e ridefinisca i concetti di identità e appartenenza nel loro rapporto complesso e mutevole col senso di “patria”. Il presente studio cercherà di approfondire una linea di ricerca recentemente sviluppatasi su *Ett öga rött*, in cui la frammentazione del sé (Grydehøj 2020) e la mitizzazione del quotidiano (Ciaravolo 2020) giocano un ruolo fondamentale per capire come Halim concettualizzi la dimensione di “casa”. Anne Grydehøj sostiene che Halim desideri raggiungere una patria

³ Anche in ambito nordico tale prospettiva ha prodotto interessanti contributi. Si rimanda in questa sede a Jagne-Soreau (2018, 2021); Checcucci (2020).

che non è geograficamente situata in Marocco, paese di provenienza dei genitori, bensì: «the ‘homeland’ for which he longs is rather an imaginary dreamland constructed across the Arabic-speaking Muslim world of North Africa and the Middle East» (Grydehøj 2020, 152). A partire da ciò, l’articolo intende ripercorrere i momenti del romanzo in cui Halim si proietta in questa patria immaginaria, sullo sfondo di una delicata situazione emotiva in cui il giovane costruisce «una corazza militante per opporsi all’assimilazione svedese» (Ciaravolo 2020, 221), mostrando come la *Heimat* sia per lui un concetto tanto artificiale quanto utile a definirsi. Nella discussione conclusiva, invece, si vedrà come il confronto col padre Otman aiuterà Halim in parte ad accettare le sue contraddizioni identitarie.

2. Metodologia: la *Heimat* come “geografia immaginaria”

Per analizzare come Halim riscrive la sua identità per recuperare un senso di “casa”, bisogna innanzitutto definire cosa si intende col termine *Heimat*. *Heimat* è un sostantivo femminile tedesco la cui radice è *Heim* (casa), indicante solitamente il luogo in cui si è nati e si vive. L’ottava edizione del *Deutsches Universalwörterbuch* della Duden definisce il concetto

Land, Landesteil od. Ort, in dem man [geboren u.] aufgewachsen ist od. sich durch ständigen Aufenthalt zu Hause fühlt (oft als gefühlsbetonter Ausdruck enger Verbundenheit gegenüber einer bestimmten Gegend) (Duden 2015, 816).⁴

⁴ «Paese, parte di paese o luogo in cui si è [nati e] cresciuti o in cui ci si sente a casa per residenza duratura (spesso come espressione emotiva di uno stretto attaccamento a una certa regione)». Qui come in seguito, ove non altrimenti specificato, tr. it. di chi scrive. La stessa edizione Duden raccoglie in totale quarantanove composti col termine *Heimat*, a riprova dell’importanza del termine nelle culture germanofone (Duden 2015, 816-817). Il *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, invece, definisce il termine con «patria, domicilium» (cfr. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>).

Esprimendo uno stretto legame a un luogo, *Heimat* è legato ai concetti di identità culturale e appartenenza. Ciò significa, ad esempio, che certe forme di identità culturale si costruiscono attraverso un profondo senso di appartenenza a un luogo definito e stabile (Rose 1997, 2). Inversamente, sarebbe impossibile appartenere a un luogo in cui non si è mai stati. Ciò vale soprattutto in ottica (post)migratoria, laddove se la migrazione genitoriale è un viaggio di sola andata (Hall 1996, 115), allora tornare alla *Heimat* per le seconde generazioni diventa «un'impossibilità» (Chambers 1994, 4).

Sebbene etimologicamente legata a un luogo stabile come “casa”, *Heimat* è oggi discussa come spazio che non esclude appartenenze multiple, transnazionali e conviviali (Jäger 2017; Post e Schramm 2019, 128). Halim, tuttavia, prova a sfidare la possibilità che la *Heimat* presupponga molteplicità identitarie, nel tentativo di recuperare l'appartenenza a *una sola* patria araba mai vissuta né conosciuta.

Mediante una metodologia d'analisi composita, attingente sia alla teoria della postmigrazione che a strumenti analitici di matrice postcoloniale,⁵ si svolgerà un'analisi di estratti salienti dell'opera seguendo il nodo tematico della dislocazione mentale di Halim dalla Svezia, concentrando l'attenzione sulla sua concettualizzazione del mondo arabo come *Heimat*. Per comprendere il rapporto tra Halim e la sua idea di “casa”, in questo studio i concetti analitici di partenza saranno “orientalismo” e “geografie immaginarie” (Said 2003). Per comprendere come egli sia aiutato a superare tale idea, si ricorrerà al concetto di “agio della presenza” (*ease of presence*, Upstone 2010; Moslund 2019).⁶

⁵ Sulle relazioni tra prospettiva postmigrante e postcoloniale, cfr. Yildiz 2019.

⁶ Tale concetto indica la condizione di sentirsi a casa e di non essere percepiti come estranei e devianti dal resto della società in cui si vive. *Ease of presence* descrive un senso di tranquillità che il soggetto postmigrante avverte in luogo dell'ansia di essere «caught between competing cultures» (Upstone 2010, 88).

2.1 Edward Said, *l'orientalismo e le geografie immaginarie*

In *The Critical Geopolitics Constellation* (1996), Simon Dalby e Gearóid Ó Tuathail sostengono che certi luoghi geografici sono prodotti ideologicamente e che la loro riproduzione possa, in parte, essere compresa come banale ripetizione di particolari tropi geopolitici che vincolano l'immaginario politico (1996, 451). Non diversamente, Derek Gregory afferma:

Culture involves the production, circulation, and legitimation of meanings through representations, practices, and performances that enter fully into the constitution of the world (2004, 8).

I due studi concordano nel definire il mondo circostante come un costruito sociale, culturale e ideologico che si tramanda nel tempo generando una conoscenza sensata e coesa della realtà. Entrambe le teorie sembrano richiamare la tradizione critica inaugurata da Edward Said in *Orientalism* del 1978, saggio fondamentale degli studi culturali e postcoloniali, in cui lo studioso americano di origini palestinesi sostiene che tra Occidente e Oriente persista una relazione egemonica e unidirezionale di potere estetico, economico e storico: «Orientalism is more particularly valuable as a sign of European-Atlantic power over the Orient than it is as a veridic discourse about the Orient» (Said 2003, 6).

Cosa ha a che fare questo concetto con il discorso su Halim e il raggiungimento della *Heimat*? Come si vedrà, nel romanzo emerge chiaramente come il protagonista si situi in una patria immaginaria, composta da tropi e simboli ascritti al mondo arabo secondo una tradizione orientalista esotizzante. Come spesso accade ai soggetti che risentono indirettamente della migrazione, per Halim la nozione di casa diventa astrazione, desiderio di un'origine perduta (Ponzanesi e Merolla 2005, 3), idillio mitico mai raggiungibile e, quindi, “esotizzato”.

Investigando criticamente come l'Oriente sia il prodotto di una formazione discorsiva egemonica nell'immaginario occidentale, Said conia il concetto di *imaginative geographies*, definite così:

a set of representative figures, or tropes [...] to characterize the Orient as alien and to incorporate it schematically on a theatrical stage whose audience, manager, and actors are for Europe, and only for Europe (Said 2003, 72-73).

Esse sono dunque pratiche legittimanti un universo di rappresentazioni proprio alla comprensione dell'Oriente, basate su descrizioni che inglobano territori lontani in schemi coesi e accessibili.

3. Jonas Hassen Khemiri e *Ett öga rött*: per un'estetica postmigrante

Nato nel 1978 a Stoccolma da padre tunisino e madre svedese, Jonas Hassen Khemiri è autore di prosa e teatro. Sebbene sia nato in Svezia e cresciuto nel quartiere di Hornstull sull'isola di Södermalm al centro di Stoccolma, l'autore è spesso accostato alla categoria della *invandrarlitteratur* (letteratura degli immigrati),⁷ forse a causa della sua etnia (Trotzig 2005; Gokieli 2017), la rappresentazione letteraria di personaggi di origini spesso extra-europee, e l'uso di stili espressivi coincidenti con i repertori dei linguaggi giovanili multietnici.⁸

Khemiri fa spesso ricorso a tali linguaggi usandoli come mezzo sia creativo e ironico che provocativo per veicolare messaggi politici (Große 2007; Bassini 2009): commutazioni di codice, prestiti, composti creativi, declinazioni morfologiche errate e sintassi marcata pongono al centro il

⁷ Per approfondimenti critici sul concetto, cfr. Trotzig 2005; Nilsson 2010; Gokieli 2017; Hübinette 2019.

⁸ In svedese *multietniskt ungdomspråk*, varietà sorta in ambienti suburbani tra giovani da diversi contesti etno-culturali, sia monolingui che bilingui (Bijvoet e Fraurud 2006, 5).

superamento del cosiddetto “paradigma monolingue” (Yildiz 2012)⁹ e una svedesità multietnica e deterritorializzata, argomento su cui purtroppo non è possibile soffermarsi in questa sede.¹⁰

Pubblicato nel 2003 per Norstedts, *Ett öga rött* rappresenta solo l’inizio di tale approccio estetico, di cui Khemiri ha fatto un principio fondante nelle successive opere, su tutte i romanzi *Montecore. En unik tiger* (*Una tigre molto speciale* (*Montecore*)) del 2006 e *Jag ringer mina bröder* (*Telefono ai miei fratelli*) del 2012. Altri romanzi dell’autore sono *Allt jag inte minns* (*Tutto quello che non ricordo*) del 2015, con cui ha vinto il prestigioso *Augustpriset*, e *Pappaklausulen* (*La clausola del padre*) del 2018.¹¹ Khemiri è stato attivo anche nel teatro con le opere *Invasion!* (*Invasione!*) e *Fem gånger Gud* (*Dio per cinque*) del 2008, *Vi som är hundra* (*Noi che siamo cento*) del 2009, *Apatiska för nybörjare* (*Apatico per principianti*) del 2011 e *≈ [ungefär lika med]* (*≈ [Più o meno uguale a]*) del 2014.

Celebre per le tecniche dell’autofiction e della narrazione multifocale e frammentata (Ciaravolo 2019, 895), Khemiri racconta la condizione postmigrante, in cui problemi come integrazione, rapporti intergenerazionali e discriminazione strutturale fotografano in modo preciso la società svedese (Ciaravolo 2020, 220).

In quanto nato e cresciuto in Svezia da madre svedese, l’etichetta di scrittore immigrato (*invandrarförfattare*) non si addice pienamente a Khemiri. Tuttavia, con la sua ricca produzione l’autore ha legittimato tale posizione nel dibattito culturale e politico. Khemiri è infatti anche celebre

⁹ Nel suo saggio *Beyond the Mother Tongue*, Yasemin Yildiz ha incluso *Ett öga rött* definendo Khemiri esplicitamente uno scrittore postmigrante (Yildiz 2012, 180).

¹⁰ Per approfondimenti, si rimanda ai lavori di Roger Källström, Nichola Smalley, An Willems e Wilhelm Behschnitt.

¹¹ In Italia sono disponibili in traduzione *Una tigre molto speciale* (*Montecore*) (edito nel 2009 da Guanda), *Tutto quello che non ricordo* (edito nel 2017 da Iperborea e nel 2018 dal Corriere della Sera) e *La clausola del padre* (edito da Einaudi nel 2019). I primi due sono tradotti da Alessandro Bassini, l’ultimo da Catia de Marco.

per la lettera aperta *Bästa Beatrice Ask (Gentile Beatrice Ask)*, pubblicata il 13 marzo 2013 sul quotidiano *Dagens Nyheter*,¹² indirizzata all'allora ministro della giustizia Beatrice Ask, che accolse con favore il progetto REVA (acronimo di *Rättssäkert och Effektivt Verkställighetsarbete*, "Lavoro di Esecuzione Legalmente Sicuro e Efficiente"). Attivo dal 2009 al 2014, il REVA ambiva ad accelerare l'espulsione di chi soggiornava clandestinamente su territorio svedese con controlli polizieschi poco ortodossi, se non discriminanti (Gokieli 2017). In questa lettera, Khemiri chiede ad Ask di scambiarsi la pelle per un giorno per farle capire com'è essere un cittadino non bianco in Svezia. L'autore si rivolge alla società svedese con «denna helhet, denna samhällskropp, detta vi»,¹³ sfruttando la tematica transrazziale per smontare la conformità tra svedesità ed etnia bianca (Gokieli 2017; Hübinette 2019, 281).

3.1 Ett öga rött

Come accennato, *Ett öga rött* tratta del giovane Halim El Boustani, adolescente di origini marocchine nato in Svezia. Il romanzo è scritto in forma di diario, narrato in prima persona da Halim, il quale si esprime in una personale variante dei linguaggi giovanili multietnici, definita *halimska* (halimico) da Khemiri stesso (Khemiri in Svensson 2004), che il protagonista sfrutta come capitale culturale e simbolico per opporsi alla società (Große 2007, 29, 34). L'opera valse a Khemiri il *Borås Tidnings Debutantpris* nel 2004, fu adattata per il teatro nello stesso anno e per il cinema nel 2007, con regia di Daniel Wallentin.

L'opera è suddivisa in quattro capitoli e segue Halim per circa quattro mesi, dall'ultimo giorno di vacanze estive al periodo natalizio del 2000. La collocazione temporale è dedotta da un commento di Halim alla diretta

¹² Tradotta in italiano da Alessandro Bassini il 18 aprile 2013 sul «Corriere della sera».

¹³ «questa totalità, questo corpo sociale, questo noi», tr. it. di Bassini (Khemiri 2013b).

televisiva sullo scoppio della seconda intifada, avvenuta il 28 settembre 2000: «På fyrans nyheter i kväll dom berättade om nya effekter av Sharons promenad vid Klippmoskén [...] Det är nya intifadan» (Khemiri 2003, 41).¹⁴

La narrazione inizia subito dopo il suo trasferimento col padre da Skärholmen (periferia sud-ovest di Stoccolma) alla centrale Södermalm, dopo la traumatica scomparsa della madre Leyla per una grave malattia. Halim cambia scuola e vive il brusco cambiamento con disagio, in particolare la relazione con Alex, insegnante di sostegno di origini sudcoreane adottato da una famiglia svedese. Nei suoi sporadici ritorni a Skärholmen, Halim si intrattiene con Dalanda, anziana donna di origini libiche nata a Luleå, in Svezia, da cui impara la storia della cultura araba con sfumature mitizzanti e fondamentalistiche. È lei a regalare a Halim il diario su cui il giovane scrive pensieri e riflessioni che costituiscono la trama del romanzo.¹⁵

Per Halim, la società è essenzialmente divisa in due fazioni: gli *svennar* (svedesi) e i *blattar* (immigrati),¹⁶ divisi a loro volta in sottocategorie. La principale differenza tra le due è di tipo razziale, dato che per lui un *blatte* non è solo un immigrato, ma un soggetto non bianco (Nilsson 2010, 105; Hübinette 2019, 118). Tra questi, egli distingue il *knasare* (teppista) dal *duktighetskille* (ragazzo diligente). Halim, invece, sostiene di costituire una terza nuova sottocategoria di *blatte* che supera la dicotomia tra svedesi e

¹⁴ «Al notiziario del quarto canale stasera hanno raccontato di nuovi effetti della passeggiata di Sharon alla Spianata delle Moschee. [...] È la nuova intifada». Per un riscontro sulla collocazione temporale della trama, cfr. Ciaravolo (2020, 221).

¹⁵ La copertina del diario è ricca di decorazioni d'oro con una mezzaluna e la stella su uno sfondo rosso (Khemiri 2003, 11-12), simboli della religione islamica. La descrizione richiama la copertina del romanzo pubblicato da Khemiri con Norstedts, attuando un «gioco di metafinzione» (Ciaravolo 2020, 222) tra autore e narratore.

¹⁶ Plurale di *blatte*, termine denigratorio per cittadini di etnia non bianca, attestato in Svezia almeno dagli anni Sessanta (cfr. Lacatus 2008, 12). In questo caso, “immigrati” è una traduzione di servizio, mancando *blatte* di un corrispettivo adeguato in italiano.

immigrati e tra immigrati teppisti e diligenti, il *tanquesultan* (sultano del pensiero):

Men idag jag har filosoferat fram det finns också en tredje blattesort som står helt fri och är den som svennarna hatar mest: revolutionsblatten, tankesultanen. Den som ser igenom alla lögner och som aldrig låter sig luras (Khemiri 2003, 38).¹⁷

In quanto Halim «rifiuta sia di assimilarsi in modo acritico e servile agli svedesi (*svennar*), sia di attuare una sterile protesta da teppista (*ligist*)» (Ciaravolo 2020, 225), la nuova auto-attribuita identità di sultano del pensiero si eleva al di sopra delle identità preesistenti, distinguendosi per il linguaggio *halimico*, la libertà e la consapevolezza delle falsità sociali.

Nel corso del romanzo, Halim sviluppa un forte desiderio di fare ritorno (che ritorno *non* è) alle radici arabe, un desiderio però intriso di cliché e stereotipi ereditati da un vecchio orientalismo esotizzante. Tale desiderio coincide col rifiuto di omologarsi a un'integrazione ritenuta coercitiva in una Svezia dove vige il presunto *Integrationsplan* (Piano d'integrazione), un fantomatico complotto politico di assimilazione degli immigrati (definita da Halim *svennefiering*, "svedesizzazione"). Le proiezioni esotizzanti di Halim mostrano il desiderio di distinguersi dagli altri, anche se nei fatti il suo contro-discorso da sultano del pensiero finisce non per emanciparlo come persona libera e consapevole, bensì per omologarlo a un orientalismo che esotizza e minimizza il mondo arabo.

Influenzato dagli insegnamenti di Dalanda, nella prima parte del romanzo il giovane va alla ricerca di un elemento di *filiazione* (Said 1984) con la cultura araba:¹⁸ la perdita della spensieratezza infantile, il lutto

¹⁷ «Ma oggi ho filosofeggiato che c'è anche un terzo tipo di immigrato che è del tutto libero ed è quello che gli svedesi odiano di più: l'immigrato della rivoluzione, il sultano del pensiero. Colui che vede attraverso tutte le menzogne e non si fa mai fregare».

¹⁸ Per filiazione si intende il forte legame tra un soggetto e un luogo d'origine in virtù di nascita o radici familiari, linguistiche, etniche e religiose (Said 1984, 24-25).

materno e il trasferimento dalla periferia – vissuto come un’imposizione paterna – scatenano in lui una disconnessione identitaria, spaziale e linguistica, da cui scaturisce la ricerca di una nuova dimensione di casa per sfuggire a un *qui e ora* asfissiante.

Ett öga rött può dirsi un romanzo di formazione che accompagna Halim dall’ossessione per un’identità compiuta e senza ambiguità a un accenno di maturazione psicologica che, sebbene a opera conclusa non potrà dirsi completa, segnala il passaggio da una visione manichea ed etnocentrica a una più aperta negoziazione della propria identità. Nella sua *Bildung*, Halim fa i conti con se stesso non solo come erede della cultura araba, *ma* anche come svedese (Nilsson 2010). È proprio il tentativo di disfarsi di quell’elemento disgiuntivo, il “ma” che non propone unicità identitaria, a guidarlo verso una *Heimat* immaginaria in grado di restituirgli un senso di filiazione lineare (Said 1984, 116). Nella seconda parte del romanzo, Halim intraprende un percorso di decostruzione dei valori impartiti da Dalanda che lo porteranno – almeno in parte – a ridefinire la propria posizione nella società svedese (Lacatus 2008). La conclusione del romanzo suggerisce che la sua ricerca sfocerà in un’*affiliazione* conciliatoria con se stesso, il padre e Alex.¹⁹

4. Discussione: l’idea orientalista della cultura araba nella *Heimat* di Halim

In linea con le riflessioni di Said sulle “geografie immaginarie”, Halim eredita da Dalanda un corredo di tropi che tradiscono un arabismo costruito, usato come mero strumento oppositivo al presunto paradigma

¹⁹ Per *affiliazione* si intende un processo di acculturazione che metabolizza positivamente le differenze tra cultura di provenienza genitoriale e del paese di arrivo, detto paese di “nuova” affiliazione culturale (Ponzanesi e Merolla 2005). Questa permette di chiamare “casa” i luoghi del presente e non quelli legati a un passato forse mai vissuto in prima persona (Said 1984, 24-25).

identitario svedese. Come si vedrà, Halim intende opporsi alle ambivalenze della società svedese, costruendo un'immagine edulcorata del mondo arabo, senza intenzione di conoscerlo oggettivamente.

Per formulare in modo coerente tale riflessione, bisogna partire dal rapporto di Halim con Otman e Dalanda, che lo pongono al centro di due poli ideologici diametralmente opposti riguardo i concetti di identità e autenticità. Da una parte Dalanda difende a spada tratta l'identità araba contro il presunto Piano d'integrazione del governo svedese; dall'altra suo padre Otman, convinto sostenitore dell'assimilazione culturale, crede che la padronanza dello svedese sia la chiave per il successo formativo e sociale. Sia Dalanda che Otman difendono principi inconciliabili: lei a favore del separatismo culturale, lui per l'assimilazione. Pur prendendo posizioni contrastanti, Dalanda e Otman convincono Halim che ci si possa riconoscere in una sola identità culturale (Nilsson 2010, 81).

Inizialmente, Halim tende a credere al Piano d'integrazione, specialmente quando a causa di tagli al budget la scuola non può più garantirgli lezioni di arabo.²⁰ La notizia lo convince che Dalanda abbia ragione, soprattutto dopo la reazione indifferente del padre:

“Hallå, hör du inte? Arabiskattimmarna är slut. De säger att det saknas pengar”. [...] “Jo... min son... Vad pratar man för språk i... säg... Grekland? Va? Gissa?”. ”Sluta”. ”Hörde jag grekiska?” Tio poäng. Och... hm... i... Frankrike? Nå? Där gick tiden ut... va? Ja! Tjugo poäng. Franska! Och i Sverige pratar man... nu har du chansen... 10000 kronor om du klarar...” (Khemiri 2003, 25-26).²¹

²⁰ In Svezia, i discendenti degli immigrati hanno facoltà di apprendere la lingua madre gratuitamente a scuola, come previsto dallo *Hemspråksundervisning* (“Insegnamento della lingua di casa”, oggi *Modersmålsundervisning*, “Apprendimento della lingua madre”), entrato in vigore nel 1977. È per questo che Halim può imparare l'arabo a scuola.

²¹ «Ehilå, non senti? Le ore di arabo sono finite. Dicono che non ci sono soldi». [...] “Beh... figliolo... Che lingua si parla in... vediamo... Grecia? Beh? Indovina”. “Smettila”. “Ho sentito greco? Dieci punti. E... hm... in... Francia? Beh? Tempo

Halim si sente tradito e vede la sua identità araba minacciata. In altri tempi suo padre, che era un convinto attivista politico, sarebbe stato dalla sua parte, ma la sua indifferenza beffarda getta sale su una ferita dell'anima apertasi per il recente lutto. Sentendosi tradito e abbandonato, Halim comincia un viaggio alla ricerca di sé dove Dalanda funge da surrogato materno (Nilsson 2010, 92) e rifugio dal dolore, instaurandovi un rapporto da cui emerge la fascinazione confortante di una provenienza culturale persino *superiore* a quella svedese:

Dalanda kan allt om arabernas historia och det är hon som har berättat det är vi som har bäst filosofer och smartast matematiker och grymmast krigare. Också hon har sagt vi araber är inte som andra blattar utan mera civiliserade och när hon säger nästan varje gång det går som kallaste kår i ryggen (Khemiri 2003, 11).²²

Halim matura la convinzione di essere culturalmente “superiore” agli svedesi, che sembra dunque essere un rovesciamento dell'orientalismo definito da Said. Tuttavia, esotizzando la cultura araba attraverso i racconti di Dalanda, Halim ne minimizza la complessità storico-culturale, riducendola – in pieno spirito orientalista – a vaghi miti sulla civiltà, personaggi storici, matematici e guerrieri “terribili” (*grymma*). Attraverso Dalanda, Halim si sente “interpellato” da un'ideologia politico-identitaria,²³ spinto passivamente a recuperare una radice unica

scaduto... Come? Sì! Venti punti. Francese! E in Svezia si parla... dai, spara... 10000 corone se indovini...”».

²² «Dalanda sa tutto sulla storia degli arabi ed è lei che ha raccontato che siamo noi ad avere i migliori filosofi e i matematici più intelligenti e i guerrieri più terribili. Ha anche detto che noi arabi non siamo come gli altri immigrati bensì più civilizzati e quando lo dice quasi sempre ho un brivido gelido che mi scende giù per la schiena».

²³ Si fa qui riferimento al concetto di “interpellazione” di Louis Althusser (2004: 699), con cui un'ideologia “saluta” e “recluta” un soggetto esercitando un preciso potere attrattivo. Siccome Halim è attratto dalle idee di Dalanda, egli è interpellato dal suo sentimento antisvedese.

nell'urgente bisogno di rielaborare il disorientamento dopo la perdita materna,²⁴ i legami con Skärholmen e la fiducia nel padre. Halim si sente interpellato al punto da sentire Dalanda echeggiare nella sua testa come in uno stato narcotico:

Hela tiden jag hörde Dalanda inne i huvudet som en radio. Hon påminde jag är ingen ligist utan släktning till Hannibal som bazade romarna med elefanter och al-Khwarzami som gav namnet på algebran (Khemiri 2003, 14).²⁵

Tuttavia, in quanto nata e cresciuta in Svezia, anche Dalanda ha una conoscenza del mondo arabo filtrata da discorsi e immagini fuorvianti, intrisa di un separatismo culturale legato a un risentimento personale per il tradimento del marito (un diplomatico libico) con una donna svedese. Pertanto, pare lecito dedurre che la presunta superiorità della cultura araba promossa da Dalanda rientri in un'estetica orientalista esotizzante tipicamente occidentale e soggettivamente indotta.

Per sfuggire a una realtà senza riferimenti, Halim si lascia persuadere dalle parole di Dalanda, trovando confortante sostegno in nuove possibilità esistenziali fatte di figure mitiche e tropi rappresentativi del mondo arabo. Lo studio dei processi di sedimentazione delle affermazioni sull'Oriente dall'antichità ai giorni nostri permette di identificare l'illusione di Halim in una memoria culturale ricca di concetti permanenti e coerenti (Foucault 1969, 48), che compongono la grammatica dell'Oriente memorizzata da Halim per evadere dalla realtà. Si pensi al modo auto-

²⁴ Corina Lacatus sostiene che l'avvicinamento di Halim alla cultura genitoriale sia un tentativo inconscio di riportare in vita la madre (2008, 105), tesi sostenibile se si associa il concetto di *Heimat* a un senso di protezione materno.

²⁵ «Tutto il tempo sentivo Dalanda nella testa come una radio. Mi ricordava che non sono un teppista bensì un parente di Annibale che ha fottuto i romani con gli elefanti e di al-Khwarzami che ha dato il nome all'algebra».

mitizzante ed esotizzante in cui, durante una lezione di geografia, Halim si proietta con l'immaginazione in cima a una torre a Baghdad:

Jag satt där på geografin och kände mig som gammal arabisk vetenskapsman med fez och snabelskor som bodde i torn (kanske i gamla Bagdad). Jag hade kikare som räckte hela vägen till Europa och rykte som gjorde att andra lärda tittade på mitt torn med blandad hat och nyfikenhet (Khemiri 2003, 109).²⁶

La visione di Halim è intrisa di immagini e cliché selezionati che lo proiettano fuori dal tempo, nell'antica Baghdad e ben lontano dal "suo" Marocco, mostrando una certa confusione geo-culturale sul mondo arabo. Il fatto che egli sieda in cima a una torre implica un'invidiabile inarrivabilità, uno "splendido isolamento" conforme al tentativo di fuga da una realtà dolorosa e insoddisfacente (Lacatus 2008, 116). Questo stravagante viaggio mentale alle origini avviene anche quando Halim cerca di ignorare le provocazioni del prepotente Hristo, immaginandosi un faraone che abita in una piramide circondato da donne: «Istället jag bara log som tusen år gammal farao på guldtron som fläktas av palmlblad och har egna haremgussar och bor i finaste pyramiden» (Khemiri 2003, 40).²⁷ L'eredità di personaggi come Annibale, lo scienziato e il millenario faraone, nonché la menzione di oggetti e luoghi prototipici come il fez, le scarpe a punta, le foglie di palma, la torre, l'antica Baghdad e la piramide (impropriamente immaginata come residenza del faraone) catalogano l'Oriente come un'esotica parodia evocando quei «concetti permanenti» foucaultiani di cui sopra. In aggiunta alla teoria di Said, quello di Halim

²⁶ «Stavo a geografia e mi sentivo come un vecchio scienziato arabo col fez e le scarpe a punta che abitava nella torre (forse nell'antica Baghdad). Avevo un cannocchiale che arrivava fino in Europa e una fama che faceva sì che gli altri colti guadavano alla mia torre con un misto di odio e curiosità».

²⁷ «Invece io sorrisi soltanto come un faraone millenario sul trono d'oro che viene rinfrescato da foglie di palma e ha le proprie donne da harem e vive nella più bella piramide».

sembra un orientalismo esotizzante o “da poltrona”, ovvero una concezione dell’Oriente ottenuta senza esservi mai stato.²⁸ L’esotismo misto a senso di superiorità di Halim finisce per banalizzare e ridicolizzare il mondo arabo a semplici costumi, oggetti e personaggi. Il trono dorato (*guldtron*) a cui fa riferimento sembra un “montaggio” dalla fotografia del re marocchino Hassan II (1929-1999) che Halim custodisce in camera, raffigurante appunto il sovrano in abito nero seduto su un trono dorato (Khemiri 2003, 27). Halim compone quindi un mosaico di luoghi, oggetti e figure mitizzate che fanno dell’Oriente un palcoscenico con un repertorio di oggetti evocanti un mondo fantastico (Said 2003, 63).

Da questo punto di vista, il discorso culturale di Halim è intriso di un orgoglio panarabo di cartapesta che rivela una doppia tensione: da una parte la negazione dell’eredità culturale svedese, dall’altra la romantizzazione di un’origine araba lontana ed esotica. Il suo mito dell’Oriente coincide perfettamente con la costruzione del “sultano del pensiero”. In un altro passo, Halim immagina se stesso al futuro descrivendosi così:

Jag satt med grånad frisyр och ölad mage med klassisk arabklädsel i elgungstol i superstort vardagsrum. Från hakan det gick flera decimeter långt skägg och på fötterna jag hade snabeltofflor i rödaste sammet (Khemiri 2003, 161).²⁹

Nella sua auto-mitizzazione, Halim sembra proiettarsi in un altrove futuro ed esotico, decorato da precisi elementi semiotici e spaziali che, ripetendosi, presentificano un’idea di *Heimat* in mancanza di un presente in cui identificarsi.

²⁸ Per il concetto di orientalismo da poltrona (*armchair orientalism*) si rimanda a Shivani 2006; Behdad e Gartlan 2013.

²⁹ «Stavo seduto su una sedia a dondolo elettrica con capelli ingrigiti e pancia da birra in un classico abito arabo in un soggiorno super grande. Dal mento scendevano molti decimetri di barba e ai piedi avevo le scarpe a punta di velluto rossissimo».

Le geografie immaginarie in cui il giovane si auto-situa nascondono però un chiaro risvolto psicologico: esse mostrano un “ritorno” a un luogo in cui Halim non è mai stato, ma in cui ha un disperato bisogno di credere per compensare lo smarrimento identitario. I suoi viaggi mentali alla presunta terra d’origine, alternati a frequenti analessi in cui torna agli attimi di sofferenza per la perdita materna, pongono al centro il problema dell’appartenenza e delle lacerazioni che essa riflette: per appartenere in modo coeso, Halim non può vivere in *questa* realtà, bensì deve ritagliarsi una *Heimat* tutta sua e un linguaggio differenziato. In tale prospettiva, l’appartenenza va intesa sia culturalmente che psicologicamente. Seguendo Sten Pultz Moslund e Anne Ring Petersen:

Now belonging, as an analytical concept, has to engage or illuminate a whole range of intermixing, contradictory and unsteady everyday affects generated by a complexity of social, economic, psychological and existential conditions in combination with the usual questions of cultural and ethnic attachments or disconnections (2019, 72).

Tale riflessione si sposa col vissuto di Halim, dato che il suo desiderio di appartenenza al mondo arabo è elicitato sia dalla costruzione mitizzata di radici etno-culturali, sia dal desiderio di recuperare un legame affettivo, psicologico ed esistenziale con la defunta madre.

Con i suoi discorsi sulla superiorità della civiltà araba, Dalanda convince Halim dell’importanza di appartenere a *una* cultura: conoscere il passato significa conoscere le proprie *radici* e tale metafora botanica, conducendo a un’unica origine, ha un potere rassicurante (Cohen 2015, 3). Avere radici forti convince Halim di essere superiore rispetto a chi, secondo lui, non ne ha. Egli crede, ad esempio, che Alex sia geloso delle sue «*babyloniska rötter*» («radici babilonesi»; Khemiri 2003, 67), cosa che quest’ultimo – secondo Halim – per la sua etnia coreana, il background adottivo e un’auto-identificazione nell’hip-hop non può avere:

Om man inte har historia och inte vet var man kommer från (till exempel: om man föds i Korea och sen uppfostras av svenneföräldrar), då såklart det är enkelt att hålla balansen eftersom utan rötter man har ingen riktig kamp. Vissa kan då ta andras kamp bara för att hitta en (till exempel: guling blir hippoppare) men det är förstås att spela galet falsk (Khemiri 2003, 108).³⁰

Tuttavia, alla luce di tali riflessioni non è possibile affermare che Halim, a differenza di Alex, sia autentico. La ricerca delle radici non poggia sul recupero di una soggettività autentica, bensì questa è reinventata recitando in modo altrettanto falso. Nel testo è chiaramente indicato che Halim è nato in Svezia (Khemiri 2003, 224), per cui egli cerca piuttosto di ricondurre le sue radici a una temporalità precedente alla nascita, come se il passato di una patria mai conosciuta né ricordata avesse un potere prolettico, in grado di definire la sua identità presente e futura.

Se per Otman, in quanto migrante di prima generazione, la questione del sentirsi a casa è radicata nella memoria e nella discontinuità spazio-temporale tra presente svedese e passato marocchino, per Halim tale sentimento non affonda in una memoria pre-esilio, bensì la *Heimat* si configura come spazio immaginario, costruito su una traiettoria biografica univocamente svedese. Per Halim non c'è alcuna memoria di altri luoghi oltre la Svezia: la sua *Heimat* è una narrazione, un altrove in cui egli *emigra*.

L'orientalismo di Halim territorializza il mondo arabo verso altri spazi e tempi, anche al di fuori della sua specifica patria marocchina (Grydehøj 2020). Rimarcando la propria non-svedesità, egli riproduce non una connessione, ma una frattura epistemologica col mondo arabo, rinforzando paradossalmente il proprio orientalismo esotizzante.

³⁰ «Se non si ha storia e non si sa da dove si viene (ad esempio: se si nasce in Corea e si è cresciuti da genitori svedesi) allora ovviamente è facile tenere l'equilibrio perché senza radici non si ha una vera lotta. Alcuni possono prendere le lotte degli altri solo per trovarne una (ad esempio: un giallo diventa un *hip-hopper*) ma chiaramente è come recitare in modo follemente falso».

5. Conclusioni

Dopo essersi scagliato contro il presunto Piano di integrazione, Halim lentamente intuisce di aver combattuto non la società svedese ma, come si vedrà a breve, se stesso. Credendo la società colpevole del suo disagio, il giovane parte per un esilio mentale lontano dalla Svezia e dal presente, alla ricerca di una patria che non è né qui né ora, ma in un passato/futuro mitico in cui tutto era/sarà perfetto.

Il trauma del lutto materno, tuttavia, rappresenta un punto di non ritorno che segna l'inizio di una nuova identità, che prende forma nella seconda parte del romanzo. Dopo il climax del conflitto padre-figlio, avvenuto quando Otman scopre cosa (e in che lingua) Halim scrive nel diario, i due si riavvicinano, suggerendo il raggiungimento di un certo “agio della presenza”, determinato da un nuovo equilibrio mentale la cui chiave è l'accettazione del lutto materno e di non poter recuperare (o generare *ex novo*) un rapporto di filiazione con la cultura araba. Quando verso la fine del romanzo Otman racconta a Halim il giorno in cui nacque a Huddinge, questi viene a conoscenza del significato del proprio nome:

“Halim. Tänker du ofta på vad det betyder? El Halim?”. “Nej, ja sådär. Ibland bara”. “Drömmaren. Den drömmande. Vet du vad jag föreslog för Leyla att du skulle heta? Som dubbelnamn?” “Nej, berätta”. Pappa log vid minnet. “Halim el Saber. Saber, precis som farfar. Den tålmodige drömmaren” (Khemiri 2003, 225).³¹

Nell'episodio che segna il loro riavvicinamento, Halim intuisce un valore di base per stare bene con se stesso: il fatto che il suo nome significhi “Il sognatore paziente” implica il bisogno di avere pazienza per

³¹ «“Halim. Pensi mai a cosa vuol dire? El Halim?”. “No, cioè sì. Solo a volte”. “Il sognatore. Il sognante. Sai che nome proposi a Leyla come secondo nome?” “No, racconta”. Papà sorrise al ricordo. “Halim el Saber. Saber, proprio come tuo nonno paterno. Il sognatore paziente”».

capire chi si è davvero. Nella stessa scena, Otman gli fa leggere un passo significativo del Corano:

Egentligen det var nog han som läste före, jag bara upprepade. “El saber ...” “El saber ...” “... mftah al farage”. “... mftah al farage”. “Du förstår? El saber – tålamodet, mftah – nyckel och al farage?” “Lycka”. “Just det. Tänk på det Halim. El saber. Tålamod är ett fint namn. Man måste acceptera att vissa delar i livet består av väntan” (Khemiri 2003, 226-227).³²

Sebbene il senso compiuto della frase non venga esplicitato a pieno, Otman fornisce a Halim indizi per risalire al senso del passo: se nella translitterazione tunisina *el saber* significa “la pazienza”, *mftah* “chiave” e *al farage* “la felicità”, si deduce che chi ha pazienza abbia la chiave della felicità (*lycka*). Tuttavia, il campo semantico della radice araba F-R-G suggerisce che questo non sia l’unico significato possibile. *Farage* è riportato sia come “felicità” che “fortuna”, ma anche come “apertura”, “distensione” (Traini 2015, 1069), nonché “risoluzione di problemi”.³³ In questo senso, la pazienza è la chiave per la *risoluzione* di dubbi identitari, che offre a Halim una nuova prospettiva su sé e il mondo circostante. Se aspira a riguadagnare una dimensione di “casa”, questa va attesa con pazienza.

A differenza del *Bildungsroman* classico, come accennato, il percorso di Halim non può dirsi completo, ma resta in divenire, in quanto molte questioni risultano irrisolte, non ultima quella sull’attaccamento all’identità araba.³⁴ Avvantaggiato dalla condizione d’esilio che gli permette di maturare una distanza critica dalla cultura marocchina – necessaria per

³² «“In realtà era lui che leggeva prima, io ripetevo solo. “El saber...” “El saber...” “mftah al farage” “mftah al farage”. “Capisci? El saber – la pazienza, mftah – chiave e al farage? “Felicità.” “Esatto. Pensaci Halim. El saber. Pazienza è un bel nome. Si deve accettare che alcune parti della vita sono fatte di attesa”».

³³ Si ringraziano Davide De Francesco e Imen Souilmi per la collaborazione linguistica.

³⁴ Come sostiene Maïmouna Jagne-Soreau, nel romanzo di formazione postmigrante la maturazione resta una «kittligt icke-svar» («stuzzicante non-risposta», 2018, 17).

elaborare la violenta esperienza dittatoriale – Otman offre al figlio una prospettiva più distesa verso le frontiere della differenza. Apprendere il valore della pazienza genera infatti un varco che prende le distanze dalla *filiazione* ossessiva, muovendosi verso una libera *affiliazione* che attenui facili miti dell'omologia (Said 1984, 174). Halim inizia la sua *Bildung* nel momento in cui capisce due cose: di non potersi sbarazzare del carattere disgiuntivo della sua identità, quel “svedese *ma* (post)migrante” che lo perturba per la sua incompletezza; di non potersi sbarazzare del suo carattere intrinseco di “sognatore”, radicato in El Halim.

Intuendo il senso profondo del proprio nome, Halim sembra prendere le distanze da se stesso e riavvicinarsi alla realtà. L'accettazione del carattere transitorio della sua identità implica il raggiungimento di un doppio personale agio: della *presenza* e della *pazienza*, che lo portano non tanto a lontananze vaghe e remote, bensì a sospendere il giudizio, abbandonare conflitti identitari e avvicinarsi con agio verso una concezione transnazionale di *Heimat*.

Bibliografia

Althusser Louis 2004, *Ideology and ideological State Apparatuses*, in Julie Rivkin, Michael Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden, MA, 693-702.

Bassini Alessandro 2009, “Chiamalo come diavolo vuoi” – l'affermazione della lingua degli immigrati nella letteratura svedese contemporanea. «Linguistica e Filologia», 28, 1, 111-139, http://dx.doi.org/10.6092%2FLeF_28_p111 [10/12/2021].

Behdad Ali and Gartlan Luke (eds.) 2013, *Photography's Orientalism: new essays on colonial representation*. Getty Publications, Los Angeles.

- Bijvoet Ellen och Fraurud Kari 2006, *Svenska med något utländskt*. «Språkvård», 3, 4-10.
- Chambers Iain 1994, *Migrancy, Culture and Identity*. Routledge, London-New York.
- Checucci Edoardo 2020, *Linguaggio e identità ai confini di Oslo: «Alle utlendinger har lukka gardiner» di Maria Navarro Skaranger e «Tante Ulrikekes vei» di Zeshan Shakar*. «NuBe», 1, 55-81, <https://doi.org/10.13136/2724-4202/838> [10/12/2021].
- Ciaravolo Massimo 2019, *Il teatro nella seconda metà del Novecento e nello scorcio del nuovo millennio*, in Massimo Ciaravolo (a cura di), *Storia delle letterature scandinave. Dalle origini a oggi*. Iperborea, Milano, 911-920.
- Ciaravolo Massimo 2020, *Mitizzare il quotidiano. Halim “sultano del pensiero”* in Ett öga rött di Jonas Hassen Khemiri, in Andrea Binelli, Alessandro Fambrini (a cura di), *Mitologi, mitografi e mitomani. Tracce del mito attraverso i secoli. Scritti per i 65 anni di Fulvio Ferrari*. Mimesis, Milano-Udine, 217-229.
- Cohen Robin 2015, *Seeds, Roots, Rhizomes and Epiphytes: Botany and Diaspora*, in Nando Sigona, Alan Gamlen, Giulia Liberatore, Hélène Neveu Kringelbach (eds.), *Diasporas Reimagined Spaces, Practices and Belonging*. University of Oxford, Oxford, 2-7.
- Dalby Simon and Ó Tuathail Gearóid 1996. *The Critical Geopolitics Constellation: Problematizing Fusions of Geographical Knowledge and Power*. «Political Geography», VI, 7, 451-456.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> [04/06/2021].

- Dogramaci Burcu and Mersmann Birgit (eds.) 2019, *Handbook of Art and Global Migration: Theories, Practices, and Challenges*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Duden 2015. *Deutsches Universalwörterbuch. Das umfassende Bedeutungswörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*. 8., überarbeitete und erweiterte Auflage. Dudenverlag, Berlin.
- Englund Lena 2020, *Toward postmigrant realities in Leila Aboulela's Elsewhere, Home*. «Journal of Commonwealth Literature», 1-17, [10.1177/0021989420927759](https://doi.org/10.1177/0021989420927759) [10/12/2021].
- Foucault Michel 1969, *Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris.
- Gokieli Natia 2017, *I want us to trade our Skins and our experiences. Swedish Whiteness and "Immigrant Literature"*. «Scandinavian Studies», 89, 2, 266-286.
- Gregory Derek 2004, *The Colonial Present*. Blackwell, Malden, MA.
- Große Julia 2007, *Tankesultanen och den symboliska marknaden – Språk och identitet i Ett öga rött*, in Marie Carlson (red.), *Språk och gräns/er: om språk och identitetsskapande i några skönlitterära verk*. Institutet för svenska som andraspråk, Göteborgs universitet, Göteborg, 23-39.
- Grydehøj Anne 2020, *New Scandinavians, New Narratives*, in Annika Lindskog, Jakob Stougaard-Nielsen (eds.), *Introduction to Nordic Cultures*. UCL Press, London, 146-162.
- Hall Stuart 1996, *Minimal Selves*, in Houston A. Baker Jr., Manthia Diawara, Ruth H. Lindborg (eds.), *Black British Cultural Studies. A Reader*. The University of Chicago Press, Chicago, 114-119.

- Hübinette Tobias 2019, *Att skriva om svenskeheten – studier i de svenska rasrelationerna speglade genom den icke-vita svenska litteraturen*. Arx Förlag, Malmö.
- Jagne-Soreau Maimouna 2018, *Halvt norsk, äkta utlänning – Maria Navarro Skaranger ur ett postnationellt perspektiv*. «Edda», 105, 1, 9-28.
- Jagne-Soreau Maimouna 2021: “I don’t write about me, I write about you” Four major motifs in the Nordic postmigration literary trend, in Anna Meera Gaonkar, Astrid Sophie Øst Hansen, Hans Christian Post, Moritz Schramm (eds.), *Postmigration - Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*. Transcript, Bielefeld, 161-179.
- Jäger Jens 2017, *Heimat*, «Zentrums für Zeithistorische Forschung Potsdam», 9 novembre, <https://zeitgeschichte-digital.de/doks/frontdoor/index/index/docId/1113> [04/06/2021].
- Khemiri Jonas Hassen 2003, *Ett öga rött*. Norstedts, Stockholm.
- Khemiri Jonas Hassen 2013a, *Bästa Beatrice Ask*. «Dagens Nyheter», 13 marzo, www.dn.se/kultur-noje/basta-beatrice-ask/ [01/04/2021].
- Khemiri Jonas Hassen 2013b, *Gentile ministro, indossi la mia pelle* (*Bästa Beatrice Ask*, 2013), tr. it. Alessandro Bassini. «Corriere della sera», 18 aprile, <http://lettura.corriere.it/gentile-ministro-indossi-la-mia-pelle/> [04/10/2021].
- Lacatus Corina 2008, *The (In)visibility Complex: Negotiating Otherness in Contemporary Sweden*. Centrum för invandringsforskning, Stockholm.
- Langhoff Shermin 2009, *Wir inszenieren kein Getto-Theater*. «Taz», 18 aprile, http://www.taz.de/taz/nf/etc/2009_04_18_S27-29-kultur-08.pdf [03/06/2021].

- Moslund Sten Pultz 2019, *Towards a postmigrant reading of Literature: An analysis of Zadie Smith's NW*, in Moritz Schramm, Sten Pultz Moslund, Anne Ring Petersen (eds.), *Reframing Migration, Diversity and the Arts – The Postmigrant Condition*. Routledge, New York-London, 94-112.
- Moslund Sten Pultz and Ring Petersen Anne 2019, *Introduction. Towards a Postmigrant Frame of Reading*, in Moritz Schramm, Sten Pultz Moslund, Anne Ring Petersen (eds.), *Reframing Migration, Diversity and the Arts – The Postmigrant Condition*. Routledge, New York-London, 67-74.
- Nilsson Magnus, 2010, *Den föreställda mångkulturen. Klass och etnicitet i svensk samtidsprosa*. Gidlunds förlag, Hedemora.
- Ohnmacht Florian and Yıldız Erol 2021, *The postmigrant Generation between racial Discrimination and new Orientation: from Hegemony to convivial Everyday Practice*. «Ethnic and Racial Studies», 44, 16, 149-169, <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1936113> [10/12/2021].
- Ponzanesi Sandra and Merolla Daniela 2005, *Introduction*, in Sandra Ponzanesi, Daniela Merolla (eds.), *Migrant Cartographies - New Cultural and Literary Spaces in Post-Colonial Europe*. Lexington Books, Oxford, 1-52.
- Post Hans Christian and Schramm Moritz 2019, *Expanding the Concept of Heimat: A Postmigrant Perspective on Fatih Akin's Soul Kitchen*, in Moritz Schramm, Sten Pultz Moslund, Anne Ring Petersen (eds.), *Reframing Migration, Diversity and the Arts – The Postmigrant Condition*. Routledge, New York-London, 113-132.
- Ring Petersen Anne and Schramm Moritz 2016, *Postmigration. Mod et nyt kritisk perspektiv på migration og kultur*. «Kulturkritik nu», XLIV, 122, 182-200, <https://tidsskrift.dk/kok/article/view/25052> [10/12/2021].

- Rose Gillian, 1997, *Spatialities of 'Community', Power and Change: The Imagined Geographies of Community Arts Projects*. «Cultural Studies», XI, 1, 1-16.
<http://dx.doi.org/10.1080/09502389700490011> [10/12/2021].
- Römhild Regina 2015, *Jenseits ethnischer Grenzen Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung*, in Erol Yildiz, Marc Hill (hrsg.), *Nach der Migration Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Transcript Verlag, Bielefeld, 37-48.
- Said Edward 1984, *The World, the Text and the Critic*. Harvard University Press, Cambridge.
- Said Edward 2003, *Orientalism*. Penguin Books, London.
- Schramm Moritz, Pultz Moslund Sten and Ring Petersen Anne (eds.) 2019, *Reframing Migration, Diversity and the Arts – The Postmigrant Condition*. Routledge, New York-London.
- Shivani Anis 2006, *Indo-Anglian fiction: the new Orientalism*. «Race & Class», 47, 4, 1-25.
- Svensson Gert 2004, *Språket - identitetsskapare och maktmedel*, «Dagens Nyheter», 2 agosto, <https://www.dn.se/insidan/spraket-identitetsskapare-och-maktmedel/> [24/05/2021].
- Traini Renato 2015, *Vocabolario Arabo-Italiano*. Istituto per l'Oriente.
- Trotzig Astrid 2005, *Makten över prefixen*, in Moa Matthis, (red.), *Orientalism på svenska*. Ordfront, Stockholm, 104-126.
- Upstone Sara 2010, *British Asian Fiction - Twenty-first-century voices*. Manchester University Press, Manchester-New York.
- Yildiz Erol 2019, *Postmigrant practices of living as resistance*, in Burcu Dogramaci, Birgit Mersmann (eds.), *Handbook of Art and Global*

Migration: Theories, Practices, and Challenges. Walter de Gruyter, Berlin, 385-395.

Yildiz Yasemin 2012, *Beyond the Mother Tongue – The Postmonolingual Condition.* Fordham University Press, New York.