

Parlare di razza
a cura di Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi

Episodi recenti di violenza razzista hanno cominciato a incrinare il mito degli "italiani brava gente". L'idea diffusa della diversità della nostra storia rispetto a quella, segnata da schiavitù, segregazione, imperialismo e conflitti razziali, di altre nazioni, sia in Europa sia nelle Americhe, è basata sulla rimozione del passato coloniale dell'Italia. All'amnesia storica si accompagna un presente in cui la rilevanza della "razza" viene negata. Tuttavia la "razza" – formazione storico-culturale che paradossalmente esiste e non esiste, in quanto pur essendo priva di referenti oggettivi nella realtà produce in essa effetti significativi – opera quotidianamente sia come categoria sociale e strumento di esclusione, sia come costruzione simbolica e istanza identitaria.

I saggi di questo volume, in dialogo con la storiografia più recente del colonialismo italiano, con gli studi sulla *whiteness* e sulla traduzione culturale, offrono un panorama ampio e articolato dei modi in cui la "razza" entra nei discorsi sociali, politici e culturali dell'Italia contemporanea. Attraverso un approccio comparativo e multidisciplinare, che prende in esame il passaggio di discorsi, testi, immaginari e pratiche tra l'Italia e gli Stati Uniti, il volume illumina i modi in cui il paradigma razziale statunitense, fondato sul binomio bianco/nero, viene declinato e tradotto secondo dinamiche specificamente nazionali.

Contributi di Anna Belladelli, Elisa Bordin, Leonardo Buonomo, Simone Francescato, Cristina Lombardi-Diop, Stefano Luconi, Giorgio Mariani, Tatiana Petrovich Njegosh, Anna Scacchi, Caterina Sinibaldi, Antonio Soggia, Jeffrey C. Stewart, Nadia Venturini

TATIANA PETROVICH NJEGOSH è ricercatrice di Letteratura angloamericana all'Università di Macerata. Con Carla Canullo e Marco Severini ha curato il volume *Rappresentazioni e auto-rappresentazioni contemporanee* (Edizioni Università di Macerata, 2009).

ANNA SCACCHI insegna Letteratura angloamericana all'Università di Padova. Di recente ha curato con A. Oboe il volume *Recharting the Black Atlantic* (Routledge, 2008) e con Cinzia Schiavini un numero di "Ácoma" sulla letteratura per l'infanzia negli Stati Uniti (2010).

€ 25,00



9 788897 522256



a cura di Petrovich Njegosh e Scacchi

Parlare di razza

ombre corte

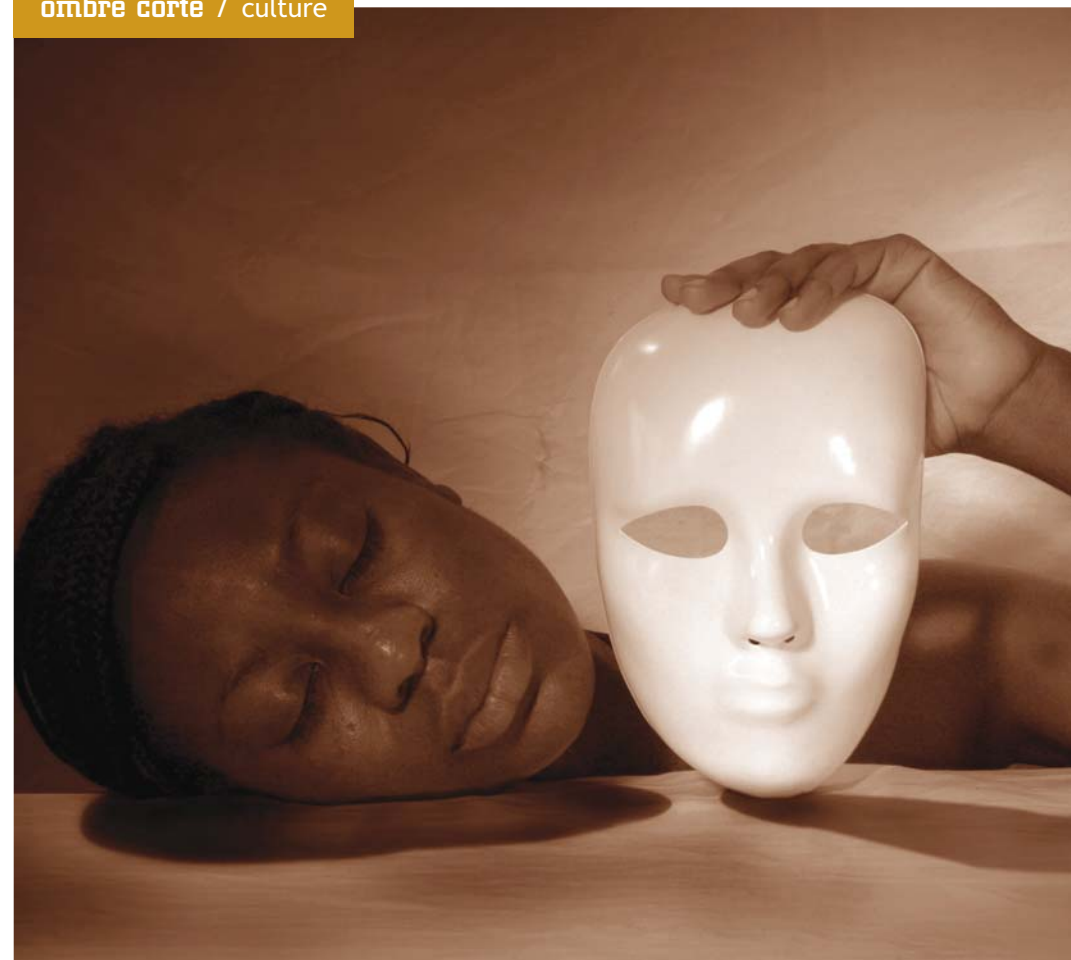


Parlare di razza

La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti

a cura di Tatiana Petrovich Njegosh
e Anna Scacchi

ombre corte / culture





Culture / 98



— |

| —

— |

| —

Parlare di razza

La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti

a cura di Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi

ombre corte

— | | —

Publicazione realizzata con il contributo del Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari (DISLL) dell'Università di Padova e di Studi Umanistici, Dipartimento di Lingue, Mediazione, Lettere, Storia e Filosofia dell'Università di Macerata.

Prima edizione: settembre 2012

© ombre corte
via Alessandro Poerio 9 - 37124 Verona
Tel./fax: 045 8301735;
e-mail: info@ombrecorte.it www.ombrecorte.it

Progetto grafico copertina e impaginazione: ombre corte

Immagine di copertina:

ISBN: 978-88-97522-25-6

— | | —

Indice

- 7 Prefazione
di Giuseppe Faso
- 13 Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia
di Tatiana Petrovich Njegosb
- 46 L'identità etno-razziale degli italoamericani e il regime fascista
di Stefano Luconi
- 64 *Black and White Strips*. La razza nei fumetti americani tradotti durante il Fascismo
di Caterina Sinibaldi
- 78 Igiene, pulizia, bellezza e razza. La 'bianchezza' nella cultura italiana dal Fascismo al dopoguerra
di Cristina Lombardi-Diop
- 97 Razza e politiche sociali negli Stati Uniti e in Italia, 1980-2010
di Antonio Soggia
- 122 Ombre rosse, ombre nere. Gli indiani d'America e l'immaginario politico tra Stati Uniti e Italia
di Giorgio Mariani
- 146 Quell'uomo alto, bello e abbronzato. Un'analisi della stampa progressista italiana durante l'anno elettorale 2008
di Nadia Venturini
- 165 *Speak of Me as I Am*: Fred Wilson e la presenza nera nell'arte rinascimentale italiana
di Jeffrey C. Stewart

- 186 Le prime traduzioni italiane della poesia afroamericana: il caso di Langston Hughes
di Simone Francescato
- 202 Quando la razza è di bronzo: meticciato e ibridità nel magico mercato italiano
di Elisa Bordin
- 220 Indovina chi viene a cena? La rappresentazione degli afroamericani nel doppiaggio italiano di *The Jeffersons*
di Leonardo Buonomo
- 241 Voci (non) bianche nel doppiaggio televisivo italiano degli anni Ottanta
di Anna Belladelli
- 254 Negro, nero, di colore, o magari abbronzato: la razza in traduzione
di Anna Scacchi
- 285 Bibliografia
- 307 Indice dei nomi
- 317 Gli autori e le autrici

Prefazione
di Giuseppe Faso

Mi è capitato più volte, in tanti anni di insegnamento liceale, di proporre agli allievi la simulazione di un processo in un tribunale italiano, e poi di procedere a una simulazione analoga, ambientata in un tribunale statunitense. Sempre, e sempre di più con gli anni, gli allievi (di sedici-diciotto anni) si mostravano perfettamente al corrente di principi e pratiche seguiti negli USA, e molto approssimativi e incerti sui corrispettivi procedimenti in uso nelle aule italiane.

Ne derivavano spunti di attenzione didatticamente fecondi sulla colonizzazione dell'immaginario da parte della metropoli, senza eccessive 'spiegazioni' del docente; e stimoli assai positivi a una riflessione sui diritti dell'imputato, sulle garanzie derivanti da procedure complesse che presto allontanavano da tendenze manichee a condanne sommarie o a connivenze con il più potente.

Ma era evidente anche, a volte, una scimmiettatura più superficiale, che proiettava sui procedimenti assorbiti grazie ai film un immaginario preesistente, riguardante i modi e i tempi della pena, la vocazione di certe categorie sociali al crimine, la scala di valori con cui si giudicavano varie categorie di reati. Non esisteva traduzione (dal cinema USA alla messa in scena in quel liceo) senza interpretazioni, confronti, spaesamenti, proiezioni, forzature. I ragazzi mimavano una serie di meccanismi, ma mettevano in scena soprattutto il proprio background familiare, le paure, gli stereotipi, in alcuni casi ideali adolescenziali ancora non piegati da maschere ciniche. Ciò che si rivelava domestico, derivava anche da un addomesticamento.

A quelle semplici ed efficaci pratiche didattiche mi è accaduto di ripensare leggendo i diversi – e preziosi – contributi raccolti nel presente volume. Muovendo da specifiche competenze transdisciplinari, da una conoscenza sicura della letteratura scientifica e da ricerche di

prima mano sulle traduzioni da testi statunitensi di vario genere e livello, le autrici e gli autori del libro gettano luci rivelatrici sugli spazi fantasmatici aperti da 'traduzioni', a volte approssimative e fortemente ideologizzate, in occasioni di scambio e di confronto, di importazione o di censura o anche di semplice informazione su quanto accadeva di qua e di là dell'oceano, spesso rilevando quel "provincialismo atlantico" di cui ebbe a parlare anni fa Sebastiano Timpanaro jr.

Se si aggiunge che il filo che collega le varie prospettive aperte dai singoli contributi è il discorso di costruzione della razza, si capirà come parlare dei fantasmi americani significa lasciare intravedere realtà locali non confessate, nell'illusione di un "presupposto di innocenza" (come scrive Anna Scacchi) degli italiani in tema razziale.

Uno spiccato interesse conoscitivo riveste l'elaborazione precedente che altrove è già stata compiuta, delle immagini che vengono poi investite dalla ideologia che, pur tradendo significati e ignorando contesti, non solo investe figure e situazioni, ma ne viene investita, come accade a una periferia incapace di ripensare in maniera autonoma la metropoli, pur nella necessità di una continua manipolazione; si vedano le scrupolose indagini sul doppiaggio dei film e dei prodotti televisivi, e degli adattamenti dei fumetti.

Il pellerossa che nel manifesto della Lega Nord raffigura il "padano" invaso da un'immigrazione pacifica da lavoro, di cui parla nel suo saggio Giorgio Mariani, è già quello reinventato da quegli altri immigrati, loro sì, invasori e conquistatori, dotati prima di armi potenti e poi della possibilità di egemonia sull'immaginario, che tra l'altro chiamano, oggi, i loro micidiali ordigni con nomi e icone di quelle popolazioni sopraffatte ed eliminate (come gli elicotteri *Tomahawk*). Ci si muove nel regno dei fantasmi: i media, la pubblicità, il cinema danno corpo alle paure del senso comune allarmato, ma nel momento stesso in cui tali paure vengono espresse il senso dei segni si rovescia, e sul tentato vittimismo, in questo caso della Lega (tipico degli aggressori e dei nazionalisti), prevalgono significati già reinventati, e carichi di violenza.

Ma le strategie rozze – ed efficaci, come a comprovare l'analisi spietata sull'arretratezza della *società* e della *vita* italiana svolta da Leopardi nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* – della Lega non devono distrarci rispetto alla necessaria consapevolezza di una *trasversalità politica e culturale* di quella presunzione di innocenza.

Il razzismo? Non *ci* riguarda. È una faccenda altrui, una vecchia

storia da cui gli Stati Uniti d'America stanno uscendo, tanto che hanno eletto un *negro* come presidente. *Noi*, in quella storia, non siamo mai neppure entrati. Eppure, in questa messa-in-scena della nostra innocenza in tema di razzismo, si moltiplicano i lapsus, le tracce, le cicatrici, dello sforzo di cancellazione. La negazione di una storia nostrana del razzismo perpetua un immaginario fortemente plasmato da un colonialismo straccione che non abbiamo ancora elaborato, il cui razzismo risulta cruciale nella costruzione di un'identità nazionale italiana bianca, come mostra Tatiana Petrovich Njegosh; tale costruzione prosegue con le campagne sulla 'bianchezza' degli italiani, e dissemina poi tracce impressionanti soprattutto nella pubblicità dei detersivi, come mostra Cristina Lombardi-Diop nel suo scritto; chi rimuove tale costruzione d'identità oppone a ogni tentativo di riflessione sugli effetti discriminatori del linguaggio dei politici e dei media l'accusa di un richiamo abusivo al *politically correct*. Così il problema viene spostato, non è più il razzismo ma l'immigrazione (come ricorda Petrovich Njegosh citando René Gallisot): e chi individua quel problema viene attaccato come chi inventa problemi che non esistono.

Molti protagonisti del discorso pubblico in Italia assolvono la società da responsabilità in tema di razzismo, rimuovendo e sottovalutando persino le sofferenze atroci conseguenti all'avventura coloniale e alle leggi che il Fascismo chiamò razziali, e che non si è capaci di aggettivare come invece meritano; e attaccano una presunta "cultura del piagnisteo" che avrebbe accompagnato una "saga del politicamente corretto,"¹ che sarebbe stata importata dagli USA in Italia senza una realtà di discriminazioni razziste. Senza riflettere sugli avvisi che dovrebbe mandare la somiglianza lessicale e funzionale tra "piagnisteo" e "pietismo," quello che i fascisti rimproveravano a chi, all'interno del regime, esprimeva assai tenui preoccupazioni per gli effetti delle "leggi razziali," in Italia si è assistito al curioso fenomeno per cui l'attacco al fantasma del "politicamente corretto" è stato importato dagli USA in mancanza, a me pare pressoché assoluta, della presenza di richiami al *politically correct*, come mostrano le contorsioni in difesa dell'uso dell'epiteto "negro" riportate qui da Anna Scacchi e le analisi illuminanti condotte alla fine degli anni Novanta dal compianto Flavio Baroncelli. Da quest'ultimo abbiamo anche imparato che, se uno pensa "(sporco) negro" e dice "nero," si tratta di un eufemismo discu-

1 Così suonano titolo e sottotitolo italiani del fortunato libello di Robert Hughes, *The Culture of Complaint: The Fraying of America*, pubblicato nel 1993.

tibile; ma c'è chi pensa che i neri vadano sottratti a un automatismo stigmatizzante, ed è per non dire cose che non pensa, che dice “nero”; presupporre astoricamente e cercare di dimostrare per etimologia una maggiore ‘naturalità’ del termine “negro” fa retrocedere il dibattito all’opposizione tra l’arroganza di una presunta naturalità e la caricatura di un richiamo agli effetti del linguaggio che si pratica.

Per rendersi conto di quanto poco ‘naturale’ sia stata l’esposizione a un lessico stereotipo e stigmatizzante fino alla deumanizzazione, è assai utile seguire Anna Belladelli e Leonardo Buonomo quando ci mostrano come una serie impressionante di epiteti e immagini inferiorizzanti (compreso il richiamo ingiustificato e ossessivo alla “negrezza”) sono stati inclusi per decenni nel doppiaggio di telefilm e prodotti televisivi provenienti dagli Usa, aggiungendo agli stereotipi di partenza – spesso discutibili ma in qualche misura comprensibili all’interno di un contesto storico e sociale – continue stigmatizzazioni aggiuntive, che i due studiosi stanno bene attenti a non spiegare se non facendo ricorso a ipotesi complesse.

In alcuni casi, quest’operazione disumanante si appoggia su strumenti così banali da risultare avvilente. In molti abbiamo riso sulla ridicolaggine dei doppiaggi cinematografici e televisivi quando si tratta di lasciar parlare un personaggio scuro di pelle, o proveniente da una minoranza, o semplicemente povero; l’archetipo è la governante Mammy di *Via col vento*, impersonata da Hattie McDaniel, che con quell’interpretazione meritò il primo Oscar conferito a un’interprete afroamericana; parte di quella ridicola parlata risale all’originale, tanto che la grande attrice sembra aver dichiarato: “devo scegliere se parlare così o mangiare.” Ma la versione italiana accentua la dimensione caricaturale e inferiorizzante, come faranno sistematicamente per decenni altri traduttori e doppiatori. La scelta più sconcertante è quella della maggior parte dei traduttori, magari blasonati, anche di libri, quando non si sforzano di capire le ragioni delle particolarità linguistiche presenti nell’originale americano, e inventano espressioni del tutto inverosimili, mostrando, al contrario dei professionisti di Hollywood, di essere del tutto digiuni delle ragioni linguistiche, gergali, sociali di quelle parlate. In anni recenti, grazie alle acquisizioni della linguistica teorica e applicata, molte di queste particolarità linguistiche e sociali ci sono diventate chiare, sia nei modi che nelle ragioni. Ma questa chiarezza conoscitiva porterebbe a un riconoscimento della dignità del parlante, e questa sembra a priori esclusa nell’interprete italiano, sia pure uno scrittore affermato come Giuseppe Culicchia, quando

impoverisce radicalmente la ricchezza e la veridicità del vernacolo di Mark Twain, creando un gergo del tutto improbabile e perciò due volte falso: moralmente e linguisticamente.

Nella storia delle discriminazioni razziali americane, il protagonismo delle minoranze stigmatizzate, insieme all'attivismo di movimenti per i diritti civili, ha condotto a una riduzione (non definitiva, s'intende) delle forme più rozze di categorizzazione: l'insofferenza per queste conquiste sembra essere in parte responsabile del disagio esibito nei confronti della pressione di un richiamo (spesso presuntivamente fondamentalista) al *politically correct*: un comportamento grottesco e di scarsa qualità intellettuale, che ha avuto anche in Italia imitatori mediocri. Alle barriere un tempo erette dal pregiudizio culturale negli ultimi decenni son venute incontro, come mostra Antonio Soggia nel suo contributo, trasformazioni del welfare come sistema di stratificazione sociale, capaci di potenziare le disuguaglianze fondate sulla razzializzazione dei cittadini. Anche in Italia, politiche dell'immigrazione per forza di cose più recenti hanno bruciato i tempi in questa direzione, ed è stato costruito un insieme di dispositivi giuridici capaci di trasformare il diritto dello straniero in un diritto "penale del nemico," come ha scritto Livio Pepino; e la riforma del welfare ha comportato un sistema di ostacoli e disconoscimenti di diritti elementari della persona, rivolti ai lavoratori immigrati da altre parti del mondo. Ma un ruolo ancora decisivo, per il sostegno, la legittimazione, la minimizzazione di queste scelte politiche è venuto da un'offensiva culturale e culturalista, che propone in maniera capillare immagini e linguaggi deumanizzanti di quei lavoratori e delle loro famiglie. Tutto ciò viene pericolosamente sottovalutato dalle forze politiche "democratiche."

È invece assai significativo che alcuni nodi poco presenti nelle ricostruzioni correnti della nostra storia sociale e culturale riemergano nelle pagine seguenti, nell'attenzione al lavoro di traduzioni, travisamenti, travestimenti, infiltrazioni dissimulate, adattamenti, doppiaggio, censura, che rispetto ai messaggi, ai testi, agli stili comunicativi e ad elementi culturali provenienti dagli USA si sono operati qui da noi, e con responsabilità decisive ad opera del fascismo e della chiusura culturale per inerzia – e controllo autoritario del discorso pubblico – a quello seguita. Colpiscono in particolare la permeabilità del tessuto culturale dovuta ai modi e alle forme della forza commerciale dei prodotti culturali americani e, in direzione opposta, le forzature vistose operate dai media e dai luoghi di formazione del consenso in seguito alle indicazioni del regime fascista.

Oggi la chiusura nei confronti della maggiore complessità del dibattito negli USA non è più dovuta a scelte autarchiche, o alla paura della contaminazione, ma sembra da mettere in relazione con una scarsa disponibilità nei confronti di alcuni degli elementi più dinamici della cultura democratica americana. Prima fra tutti, la funzione di controllo critico dell'operato politico da parte dei media. Paradossalmente, mentre durante il fascismo il successo di alcune forme comunicative provenienti dagli USA (il cinema, il fumetto, etc.) testimoniava di una problematicità nel consenso al regime, nel caso di anni più recenti, ed esemplarmente dei mesi del dibattito elettorale del 2008 negli USA, il discorso pubblico in Italia è apparso più piatto, meno problematico, più denso di forzature e di traduzioni/tradimenti, rivelando spunti di grande interesse (e di preoccupazione), come mostrano gli studi che seguono, sull'evoluzione di un razzismo nella società italiana, tanto più irrobustito quanto più trascurato, rimosso, negato.

Gli italiani sono bianchi?
Per una storia culturale della linea del colore in Italia
di Tatiana Petrovich Njegosh

Il problema del Ventesimo secolo è il problema della linea del colore – la relazione delle razze più scure degli uomini nei confronti di quelle più chiare in Asia e in Africa, in America e nelle isole dell’oceano. (W.E.B. Du Bois, 1903)

Soltanto ci si confonde con chi ci assomiglia, da ciò la necessità di mantenere netta separazione fra le due razze bianca e nera. (Alessandro Lessona a Rodolfo Graziani, 5 agosto 1936)

Introduzione

Questo volume nasce da un gruppo interdisciplinare di studiosi italiani e statunitensi, in buona parte nordamericanisti, e da un evento scatenante: l’elezione alla presidenza americana del senatore Barack H. Obama, o meglio le reazioni italiane a quell’evento. Le traduzioni linguistiche e culturali che venivano date dalla politica, dagli osservatori e dai media rivelavano infatti un paradosso interessante: alla presunzione di innocenza dell’Italia nei confronti del razzismo, presentato quest’ultimo come fenomeno estraneo o tutt’al più recente,¹ corrispondevano ‘testi’ d’arrivo niente affatto a digiuno di lessico e idee razzisti. Le traduzioni del ‘caso Obama’ incrinavano il mito dell’assenza di razzismo negli italiani (corollario del mito di un antise-

1 Nella versione on-line dell’*Enciclopedia Treccani*, nell’ovviamente sintetica bibliografia primaria delle voci su Cesare Lombroso e Giuseppe Sergi non compare nessuna delle opere sulla razza. Unica eccezione, nella voce su Alfredo Niceforo, *L’Italia barbara contemporanea*, 1898: cfr. URL: < <http://www.treccani.it/enciclopedia/alfredo-niceforo/> > data di consultazione maggio 2012. La voce su Nicola Pende non menziona l’adesione al cosiddetto Manifesto sulla razza (1939, “Il Fascismo e i problemi della razza”). Per Lombroso, Niceforo, Sergi, e il Manifesto, cfr. più avanti. Alla censura fa da contraltare una realtà quotidiana satura di segni (e azioni) razzisti e antisemiti: negli stadi, in rete (le liste ‘nere’ dei docenti ebrei), nella politica, nelle querelle sui principali quotidiani nazionali sulla liceità o meno di termini come “negro” (cfr. qui Scacchi), persino nelle bustine di zucchero di canna, su cui spiccano caricature razziste dove neri con labbroni e paglietta si alternano a nere semisvestite. La traduzione delle citazioni dall’inglese, ove non altrimenti specificato in bibliografia, è mia.

mitismo e di un colonialismo bonari, minori, nel primo caso derivato dall'alleanza nazi-fascista), e rivelavano un legame, tanto forte quanto invisibile, tra razza e identità italiana. Le traduzioni apparentemente neutre del 'caso Obama' riflettevano il sistema binario e gerarchico bianco/nero che ancora opera negli Stati Uniti, dove rende invisibile sia il meticcio sia la razzializzazione delle minoranze, e facevano emergere le tracce di una linea del colore italiana. Storicamente, la mescolanza razziale tra 'bianchi' e 'neri' era stata prima praticata e tollerata dal colonialismo italiano in Africa, e poi proibita dal Regio decreto (1937), la legge fascista che puniva i rapporti di "indole coniugale" tra cittadini del Regno e sudditi africani. Poco conosciuto e raramente collegato alla legislazione antisemita successiva, il Regio decreto segna un punto di svolta nella formazione di una rigida linea del colore che nonostante gli esiti della Seconda guerra mondiale e la 'restituzione' delle colonie continua nel dopoguerra, come testimoniato dalle presenze 'imbarazzanti' e censurate degli italosomali nati negli anni Cinquanta durante il protettorato italiano. Educati secondo logiche razziste, assimilazioniste e di fatto coloniali, gli italosomali rivelano gli effetti concreti della mancata o imperfetta decolonizzazione italiana e sottolineano la necessità di interpretare la costruzione dell'identità italiana in rapporto alla categoria di razza.

Soltanto leggendo la storia della razza in Italia in comparazione e in un contesto simultaneamente nazionale e sovranazionale, che includa sia le colonie sia gli Stati Uniti, è però possibile vedere le dinamiche *transnazionali* di razzializzazione tra Italia, Africa, Europa e Stati Uniti a cavallo tra Ottocento e Novecento e poi nei primi decenni del Novecento, nonché i risultati materiali e simbolici di quelle dinamiche, *in primis* lo status razziale, ambivalente e *doppio*, degli italiani. Collocati, com'è noto, sulla frontiera tra la 'razza bianca' e la 'razza nera' (Roediger; Guglielmo e Salerno; Guglielmo T.; D'Agostino; Moe), gli italiani hanno goduto di uno status razziale doppio *anche* perché attivi e passivi, razzializzatori e razzializzati, a livello nazionale (degli ebrei italiani, e dei meridionali) e transnazionale (degli africani, e *dagli* statunitensi). La fluidità della 'razza' italiana, in pericoloso equilibrio tra bianco e nero, si ripercuote sulla difficile acquisizione di un'identità nazionale 'bianca' in età liberale e nell'affermazione di un'identità 'bianca' e 'ariana' durante il Fascismo.

Il mio percorso storico-culturale prosegue con l'analisi di alcuni 'casi' celebri e di grande impatto, anche se piuttosto diversi, degli ultimi vent'anni: il 'caso' Obama, l'elezione di Denny Mendez al titolo

di Miss Italia nel 1996, le vicende 'epidermiche' di Michael Jackson, gli attacchi al calciatore Mario Balotelli. In chiusura, alcune riflessioni sulla *vexata quaestio* della rimozione della memoria del colonialismo e del razzismo. Prima di passare al metodo e ai contenuti del volume vorrei dire due parole sul titolo del mio saggio. Il dubbio sulla bianchezza degli italiani cita il titolo provocatorio di un noto volume sulla costruzione della razza negli Stati Uniti (Guglielmo e Salerno). Quella domanda sottolinea quanto qualunque risposta venga data sia interna alla logica del razzismo: la domanda che dovremmo farci, per cominciare, è un'altra: che cosa è la razza?

Parlare di razza in traduzione

Smentita come dato 'duro' dalla genetica recente, la razza è oggi considerata una categoria simbolica, e in quanto tale essa va affrontata, sia nelle sue dinamiche relazionali di costruzione, sia nei suoi devastanti 'effetti' di realtà. Nello schiavismo e nel razzismo pseudoscientifico otto-novecentesco il corpo, in particolare il corpo femminile nero, è il dato 'oggettivo' che mostra la differenza e l'inferiorità razziale, il modello, *a contrario*, su cui si fonda negli Stati Uniti l'identità maschile bianca libera (Morrison) e la 'naturale' relazione di dominio dei bianchi sui neri. Paradigmatico, a tale proposito, è il caso di Saartjie Baartmann, una donna sudafricana nera il cui corpo è stato esposto fino 1974 a Parigi, nel Musée de l'Homme, e che solo nel 2002, con una cerimonia solenne, è stata seppellita in Sudafrica (Scacchi, "Figlie" 15 e sgg.). Segno visibile della diversità e inferiorità razziale di Baartmann, la cosiddetta Venere ottentotta assunta a fama internazionale, erano la steatopigia (le natiche sviluppate e prominenti), e le dimensioni 'anomale' delle piccole labbra della vagina. Tali caratteristiche, poi attribuite da Cesare Lombroso e dai suoi allievi alle prostitute europee, facevano del corpo di Baartmann esibito nelle università, nelle fiere, nei circhi e nei salotti privati della civile Europa illuminista, la 'base scientifica' dell'inferiorità fisica, intellettuale e morale dei neri, che giustificava schiavitù e colonialismo. Nonostante le smentite inflitte alla categoria di razza, le dinamiche di razzializzazione e sessualizzazione dell'altro continuano a definire il nostro qui e ora quotidiano con i nuovi intrecci tra razzializzazione (dei migranti) e sessualizzazione del lavoro (colf, badanti, prostitute, o il fenomeno italiano delle "donne-tangenti": cfr. Rivera).

Il nodo tra genere, razza e sesso esemplificato dalla Venere ottentotta è inoltre la caratteristica comune ai razzismi contemporanei dell'Otto e del Novecento: la differenza e purezza razziale vengono costruite e mantenute attraverso il divieto della mescolanza razziale (la *miscegenation* statunitense), cioè attraverso forme di segregazione discriminanti pubbliche e *private*, come il divieto dei matrimoni 'misti' (Fredrickson 128). Da questo punto di vista il razzismo fascista segna una svolta cruciale, sia per l'affermazione di un razzismo di stato, sia per la costruzione della 'bianchezza' e 'arianità' dell'uomo "nuovo" italiano, prima con il divieto della mescolanza razziale nelle colonie (il Regio decreto del 1937) e poi, dal 1938, con le leggi antisemite in Italia. Gli studi dedicati all'antisemitismo, all'antiebraismo e alle leggi razziali antisemite in Italia sono stati numerosi, e ai fenomeni di antisemitismo ancora ampiamente diffusi corrispondono, *in una certa misura*, rituali pubblici (come la Giornata della memoria, il 27 gennaio), nonché un'opinione pubblica discretamente informata e reattiva. Nonostante i molti recenti studi sul colonialismo italiano, invece, poco è stato fatto per capire i rapporti tra antisemitismo e razzismo coloniale, nonché, più in generale, per illuminare i nessi tra la categoria di razza e quella di identità nazionale dall'Unità a oggi.

Significativa, al proposito, è la questione della memoria coloniale. Il problema non è tanto quello della *rimozione* della memoria, che come ha sottolineato Giulietta Stefani rischia di diventare un vuoto slogan. Il problema, come ha sostenuto e dimostrato Nicola Labanca, è che nonostante la pur tardiva "decolonizzazione" degli studi storici sul colonialismo italiano negli ultimi trent'anni, scarso è stato il lavoro per "decolonizzare" la memoria pubblica, ancora piuttosto indulgente, del dominio coloniale, per contrastare l'assenza di un pubblico dibattito e il "silenzio" eloquente delle istituzioni (come in occasione del centenario della battaglia di Adua e nel settantesimo della guerra fascista all'Etiopia), e per informare l'opinione pubblica sul passato coloniale (438, 467). La mancanza di "memoria diretta", come ha inoltre aggiunto Labanca, non "equivale ad assenza del ricordo", e anzi persistono nel presente "potenti segni di un immaginario coloniale", un'"atmosfera" condivisa e diffusa (*ibidem*) che spiega, in parte, il paradosso presentato in apertura. Il complesso quadro italiano acquisisce senso se si adotta un punto di vista plurale e bifronte, che guardi sia alla storia del colonialismo, dell'antisemitismo e del razzismo di stato passati, sia al contesto contemporaneo, nazionale e globale, dei "razzismi senza razza".

All'oblio del razzismo e del colonialismo, ma soprattutto alla scarsa consapevolezza del ruolo strutturante che la categoria di razza ha avuto nel colonialismo, e al ruolo determinante che essa continua ad avere nelle società postcoloniali, post-razziali e cieche al colore (*color-blind*), corrisponde infatti il lavoro silenzioso delle dinamiche di razzializzazione, insieme alle variabili di genere, classe, ed età, nel costruire la differenza e l'inferiorità. Oggi la categoria di razza (così come quella di genere e l'intreccio tra le diverse variabili) continua a determinare salari, opportunità economiche ed educative, influisce nell'esposizione al crimine, all'Aids, alla tossicodipendenza, e incide persino sui tassi di mortalità, violenta o per malattia (cfr. Omi e Winant; Balibar; Goldberg; Mignolo; Curcio e Mellino per l'Italia). Sapere che la razza non è una categoria scientifica basata su una 'verità' naturale, ma una categoria simbolica, non impedisce che essa operi e agisca. La razza non esiste, però viene evocata dal lavoro invisibile, familiare e quotidiano, del linguaggio e della rappresentazione, verbale e iconica, privata e pubblica, personale e istituzionale, che traduce e rinnova giorno dopo giorno un fantasma dagli effetti più che concreti.

Come categoria sfuggente, simultaneamente presente e assente, la razza è insomma un oggetto di studio complesso, e come tale richiede un approccio teorico eterogeneo e competenze interdisciplinari, che si muovano sulle linee di contatto tra più campi. Poiché la razza varia, si trasforma nel tempo e nello spazio, e scaturisce da processi identitari relazionali e transnazionali, un punto di vista comparativo è irrinunciabile (cfr. Mignolo). L'impianto teorico-metodologico adottato dal volume nell'analisi della categoria simbolica di razza incrocia gli studi sulla traduzione, gli studi culturali, quelli postcoloniali e quelli sulla razza. L'approccio culturalista e multidisciplinare, applicato alla razza, è particolarmente fecondo perché il moderno concetto di razza, di matrice illuminista,² viaggia. La razza, come le "teorie viaggianti" di Edward W. Said, varia nello spazio, nel tempo, e si trasforma secondo modalità analoghe a quelle che gli studi contemporanei sulla traduzione attribuiscono ai testi tradotti ("Traveling Theory"). La razza non passa cioè automaticamente da un contesto a un altro, secondo uno schema lineare e unidirezionale, ma viene 'tradotta' da un sistema linguistico e culturale a un altro. Le resistenze e gli adattamenti del

2 L'interpretazione 'classica' situava le origini dell'antirazzismo nell'egualitarismo illuminista. Cfr. invece la critica di George Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, 1992.

processo traduttivo chiamano in gioco 'testo' e 'contesto' d'origine e d'arrivo, mettendo in discussione l'opposizione tra 'origine' e 'copia', razzismo genuino (statunitense, sudafricano, nazista) e razzismo minore, o 'straccione' (l'italiano).

Un approccio traduttivo comporta un punto di vista *comparativo*, non genericamente transnazionale, ma multifocale. Senza cancellare dal quadro interpretativo né l'Italia né gli Stati Uniti, e anzi leggendo gli uni attraverso gli altri, gli autori del volume hanno lavorato su fonti perlopiù novecentesche, eterogenee nella loro tipologia (fonti d'archivio, installazioni d'arte, pubblicità, articoli di giornale, leggi, serial televisivi, film, letteratura, musica), dove la rappresentazione della razza sottolinea sia i contatti tra Italia e Stati Uniti, sia il ruolo attivo dell'Italia. Le dinamiche *transnazionali* di razzializzazione degli italiani, l' 'africanizzazione' degli italiani del Sud nelle teorie della scuola di Lombroso, la 'bianchezza' 'acquisita' durante il Fascismo e nel dopoguerra (Stefano Luconi, Cristina Lombardi-Diop). Da un lato i processi transatlantici (gli italoamericani, sottoposti, come dimostra Luconi, a un campo di forze contrastanti: la pressione assimilazionista, i rapporti con gli afroamericani, la propaganda fascista). Dall'altro, la costruzione di un'identità italiana bianca dove, come sottolinea Lombardi-Diop, la retorica pubblicitaria dell'igiene e della cura del corpo nell'Italia fascista e postbellica riflettono la necessità di 'ripulire' e sbiancare una razza liminale. Le negoziazioni nella cultura di massa tra Italia e Stati Uniti attraverso la 'traduzione' della razza nei fumetti italiani e americani pubblicati durante il Fascismo, prima e dopo il Regio decreto del 1937 che puniva le relazioni tra cittadini italiani e sudditi dell'Africa Orientale Italiana (AOI) e le leggi razziali del 1938-39 (Caterina Sinibaldi). La copertura, nei quotidiani progressisti italiani, della campagna presidenziale di Obama (2008) in assenza di riferimenti a fenomeni di razzismo domestico (Nadia Venturini). Il peso della razza, negli Stati Uniti e in Italia, come categoria invisibile ma determinante nelle politiche sociali di un *welfare state* razzializzato e razzializzante (Antonio Soggia). La 'traduzione' degli indiani d'America nell'immaginario politico italiano recente (Giorgio Mariani); l'analisi del ruolo delle culture africane e arabe nel Rinascimento a partire da un'installazione per la Biennale di Venezia del 2003 (Jeffrey C. Stewart).

Questi i temi trattati dal primo gruppo di saggi; il secondo gruppo parla della razza come rappresentazione verbale, scritta e orale nelle traduzioni italiane, nella critica e nella presentazione editoriale di

scrittori afroamericani o chicani, come Langston Hughes e Rudolfo Anaya (i saggi, rispettivamente, di Simone Francescato e di Elisa Bordin), o nelle traduzioni della razza nei doppiaggi italiani di sit-com televisive statunitensi (Leonardo Buonomo, Anna Belladelli). Il saggio finale di Scacchi, un'analisi della traduzione e costruzione lessicale della razza, sottolinea l'ingenuità (o l'ipocrisia), sulla base di una concezione fantastica, puramente denotativa della lingua, di quanti credono che tra lingua e realtà esista opposizione o, viceversa, piatta mimesi. Tutti i saggi del secondo gruppo dimostrano quanto nel linguaggio sia viva e continuamente tradotta l'eredità del razzismo e del colonialismo italiani, e quanto essa contribuisca, insieme a una diffusa reticenza, a rappresentare la razza come realtà quotidiana discriminante ma invisibile.

Come ha sostenuto e dimostrato Giuseppe Faso a proposito del razzismo in Italia, esso si riproduce *in primis* attraverso il 'normale' e comune linguaggio dei documenti della Pubblica Amministrazione, sui giornali, o nelle frasi pronunciate ogni giorno negli spazi e nei luoghi pubblici. La parola, spesso lo dimentichiamo, è una potente icona verbale che non si limita a *presentare* in modo automatico una realtà oggettiva e indipendente, ma *rappresenta*, crea e ricrea continuamente la realtà.

La razza tra Italia e Stati Uniti: la linea del colore e il Regio decreto del 1937

La razza è oggi comunemente considerata "una categoria simbolica", basata sia "sul fenotipo", sia "sulla discendenza, costruita in specifici contesti sociali e storici, che viene erroneamente presa per una categoria naturale" (Desmond e Emirbayer 7). Il primo paradosso generato dalla razza consiste quindi nel fatto che nonostante essa sia una 'mera' categoria simbolica, viene assunta come 'naturale' (*ibidem*). Come ha sostenuto Pierre Bourdieu, proprio perché le categorie simboliche non sono naturali né date, ma create, ricreate e contestate, esse determinano le differenze tra persone e cose, e contribuiscono a orientarne sia l'identità, sia le opportunità (*Domination*). Allo stesso tempo, proprio in quanto 'mera' categoria simbolica, la razza va trattata superando la dicotomia binaria vero-falso. La razza non è un'essenza data, finita e indiscutibile, ma ciò non significa che non esista, perché non soltanto ciò che esiste a livello fenomenologico ha statuto

ed effetto di verità (o falsità) e realtà. La categoria di razza si traduce nella prassi in azioni o linguaggio violenti, e comunque viene spesso censurata, ma è il risultato di processi simbolici, che la situano nello spazio di confine tra il vero e il falso, tra la realtà e la finzione, nel dominio liminale, ontologicamente sfuggente e opaco della rappresentazione e auto-rappresentazione identitaria.

Le idee, anche quelle sulla razza, non si spostano inoltre necessariamente *dagli* Stati Uniti *verso* il resto del mondo: come dimostrato negli ultimi vent'anni, il ruolo svolto dall'Italia sia nel colonialismo, sia nella storia del razzismo contemporaneo è stato tutt'altro che trascurabile. Un approccio comparato tra Italia e Stati Uniti nello studio della razza permette anzitutto di mettere in dubbio l'universalità della categoria e, nello specifico, il presupposto che il sistema razziale statunitense sia dominante. La categorizzazione razziale, le leggi e le istituzioni segregazioniste statunitensi hanno certamente avuto un'importanza decisiva nella storia del razzismo contemporaneo, tanto che hanno ispirato le leggi naziste di Norimberga del 1933 (Fredrickson 128). Ma non sembra lecito, come hanno fatto Bourdieu e Loïc Wacquant, ipotizzare un dominio assoluto del modello americano (45 e sgg.). Nel contesto di revisione storiografica del ruolo svolto dall'Italia nel colonialismo in generale, nonché nel razzismo e colonialismo fascisti in particolare, il punto di vista comparato permette di capire gli effetti di contatti o passaggi trascurati, come la fortuna delle teorie razziali della scuola lombrosiana 'in traduzione' negli Stati Uniti, e il loro riverbero in Italia, o il nesso tra le leggi fasciste che istituiscono un razzismo di stato nelle colonie e poi in Italia.

Come sottolineato dallo storico Nicola Labanca, il Regio decreto del 1937 è un esempio italiano di razzismo istituzionalizzato, la cui pressoché totale rimozione, nonché il mancato collegamento con le norme sul meticciato del colonialismo liberale e soprattutto con le successive leggi razziali del 1938-39 ne oscurano l'importanza e il significato. Nonostante la 'brevità' della sua storia coloniale e la ristrettezza del suo impero, l'Italia detiene il "triste primato" di "numerosi" "crimini di guerra", e rappresenta inoltre un vero e proprio "caso" perché con le leggi del 1937 "la colonia anticipa la madrepatria" rispetto alla legislazione antisemita successiva, creando "sostegno di massa ad un progetto razzista, reazionario e totalitario" (422, 420). La società coloniale italiana era di fatto una società segregata (355-360), ma la legislazione razzista introdotta nelle colonie nel 1937 segna un cambiamento, un'incongruenza (ivi 421). Come ribadito da Nico-

letta Poidimani, le politiche razziali e sessuali del regime sono state sperimentate nelle colonie e poi attuate nell'Italia fascista a sostegno del progetto di costruzione di una nuova identità *imperiale* italiana (Poidimani, *Difendere*). Quello che quindi sembra un'incongruenza, un impiego di risorse normative del diritto privato a 'tutela' di un esiguo numero di cittadini italiani in Africa, forma in realtà, come ha sostenuto e dimostrato Barbara Sòrgoni, il "cuore" del dibattito del colonialismo europeo, della schiavitù e della segregazione statunitensi. Il "cuore" del problema, con il carico di "desiderio e repressione", è quello della "sessualità interrazziale" (*Parole* 52).

Il tema scottante della sessualità interrazziale è un problema cruciale, non certo di mero ordine pubblico o morale, ma identitario, ideologico e politico, come si ricava dalle direttive, precedenti al Regio decreto, del ministro dell'Africa Italiana Lessona al viceré Graziani citate in epigrafe. A colpire non è la certezza della differenza, ma la paura della somiglianza e della confusione tra 'bianchi' italiani e 'neri' africani. La linea che separa le identità dei due gruppi e definisce i confini dell'identità italiana è documentata, o meglio percepita, come frontiera permeabile e incerta. A partire dall'Unificazione, poi nei primi esperimenti coloniali, rappresentati come occasione per riscattare l'immagine negativa dell'identità italiana e provarne la bontà *razziale*, nella svolta impressa dal Fascismo (che smentirà con forza l'ipotesi di un'origine camitica, africana degli italiani, Cassata 228), nel dopoguerra, e ancora oggi, l'identità italiana si forma e si definisce *anche* attraverso la categoria di razza. Se, per esempio, nell'opinione di alcuni osservatori contemporanei la sconfitta di Adua (1896) rivela la debolezza razziale italiana, la guerra di Libia (1911-1912) offre viceversa un'occasione per mostrare la bontà e la 'bianchezza' degli italiani.

Il colonialismo – e ciò che sostengo credo serva ad aggiungere un motivo alle cause della sua rimozione dalla memoria pubblica – fornisce, in altre parole, uno spazio simbolico e un luogo concreto per provare la 'bianchezza' degli italiani, ma allo stesso tempo rappresenta una zona liminale e rischiosa, un terreno incerto dove lo status razziale indefinito degli italiani può rivelarsi 'nero' (con le sconfitte militari, nonché con i rapporti sessuali tra italiani e africani), o comunque non 'bianco'. La questione dei rapporti sessuali tra italiani e africani porta infatti con sé quello che il ministro delle Colonie Emilio De Bono definisce, nel 1933, il problema "gravissimo" dei meticci (cit. in De Napoli 4), il possibile inquinamento di una razza incerta su cui grava l'ombra dell'origine africana. La teoria dell'origine camitica degli

italiani, già diffusa prima che Sergi la riproponesse nel 1895, assurge a grande fama perché ripresa e ‘tradotta’ negli Stati Uniti agli inizi del Novecento. L’africanizzazione degli immigrati provenienti dal Sud Italia, e poi di tutti gli italiani, avviene sulla base dell’ipotesi sergiana della presenza di sangue africano in alcune comunità insulari italiane. Quell’ipotesi – che in Italia ebbe poca fortuna, fu duramente contestata e non sfociò nell’istituzione di uno stato razziale – incrementa il suo ‘valore’ e muta i suoi significati negli Stati Uniti, dove viene interpretata secondo la *one drop rule* nata durante la schiavitù. Il sangue africano dei discendenti dei camiti (per Sergi gli italiani e tutti gli europei) viene ‘tradotta’ nella goccia di sangue nero che dopo la sentenza della Corte Suprema del 1896 istituisce una rigida separazione tra ‘bianchi’ e ‘neri’.

Molto si è parlato, negli ultimi decenni, di convergenze atlantiche (di solito in contesto politico-diplomatico o letterario), e certo il 1896 e il 1911 sono date che tracciano nuove linee nei contatti circumatlantici tra Italia, Africa, e Stati Uniti. Il 1896, l’anno della sconfitta di Adua, è l’anno di *Plessy vs Ferguson*, la sentenza con cui la Corte suprema americana elimina la classificazione razziale precedente, altrettanto razzista ma più sfumata (*mulatto*; *quadroon*, quarto di sangue nero; *octoroon*, ottavo di sangue nero). Il 1911 è l’anno in cui inizia la ‘conquista’ della Libia e l’anno in cui viene pubblicato il *Dictionary of Races or People* a cura della US Immigration Commission istituita nel 1907 da Theodore Roosevelt, dove gli italiani, *via* Sergi e Niceforo, e grazie alla propaganda razzista diffusa a livello internazionale a partire da quel documento, esordiscono nella categoria delle “razze scure” (cfr. D’Agostino).

L’ombra del sangue africano

La storia razziale dell’Italia inizia per molti, ancora oggi, nel 1938, quando le prime leggi razziali vengono emesse e applicate *in* Italia. Come molti studiosi, tra cui Olindo De Napoli, hanno però dimostrato, il Fascismo non norma in un vuoto giuridico, e anzi legifera in un contesto di preesistenti norme razziste di età liberale, stabilendo comunque un precedente significativo perché subordina il possesso della cittadinanza (e dei diritti ad essa legati) alla categoria di razza. In età liberale l’orientamento prevalente era stato quello di impedire o vietare i matrimoni “misti” e i rapporti sessuali tra *cittadini*, *stranieri* o

nativi, soprattutto quelli tra donna bianca e uomo africano, che riflettono il parallelo tra corpo e nazione, in questo caso femminile (Sòrgoni, *Parole* 52, 102 e sgg.). La svolta operata dal Fascismo si articola quindi in due punti principali: l'introduzione, nel 1933, della razza come categoria giuridica discriminante per l'ottenimento, o la soppressione, della cittadinanza, lo smantellamento dell'ipotesi dell'origine camitica degli italiani e, contestualmente, il loro sbiancamento attraverso l'istituzione di una linea del colore in AOI e l'arianizzazione in Italia, con il Manifesto sulla Razza e le leggi razziali antisemite.³

La scarsa considerazione storiografica e la rimozione nella memoria pubblica del Regio decreto dipende forse dal fatto che esso è stato previsto per le colonie. Ma bisognerebbe chiedersi, come ha fatto Labanca, se le colonie costituiscano un margine esterno o interno alla nazione, soprattutto alla luce della continuità della legislazione contro il meticcio fino al 1940, quando l'Italia era "avviata a diventare nelle colonie il capofila di un sistema di *apartheid*" (Collotti 39). Sia nelle colonie, sia all'interno dei confini nazionali, il razzismo antisemita e quello coloniale si fondano sul comune divieto delle relazioni d'indole coniugale e sessuali,⁴ sulla segregazione nel pubblico e nella sfera più intima del privato (Fredrickson 128). Come hanno sostenuto in molti (Barrera; Sòrgoni; Cassata), il Fascismo imprime un cambiamento deciso, in questo senso, e la "svolta" nel percorso verso il razzismo e l'antisemitismo di Stato risale all'agosto 1935 (Cassata 21).

Nel giugno del 1935 Benito Mussolini include nella sua *Opera Omnia* un 'vecchio' articolo anti-ebraico del 1908, e nell'agosto dello stesso anno chiede al ministero delle Colonie di preparare un piano "per evitare il formarsi di una generazione di mulatti in Africa Orientale" (cit. in Cassata 21). La mescolanza 'razziale' nelle colonie era di fatto, ben prima del 1935, una realtà in atto sotto diverse forme. Il madamato o madamismo (spesso ben più di una 'mera' unione sessuale), lo sciarmuttismo, o, ancora, il *demos* e il matrimonio (Barrera 2; per il *demos*, il matrimonio cristiano-copto per "mercede", Sòrgoni, *Pa-*

3 L'invasione dell'Egitto nel 1789 e la scoperta dell'antichissima civiltà egizia avevano scatenato un acceso dibattito, perché non sembrava possibile che un gruppo africano avesse potuto dare origine a una cultura così avanzata. Secondo buona parte degli antropologi di scuola inglese, i camiti hanno un'origine caucasico-ariana, mentre Sergi sostiene l'origine delle popolazioni primitive europee nell'Africa Nord-orientale, pur distinguendo tra camiti (specie bruna e superiore) e sudanesi e pigmei (specie nera e inferiore), demolendo così la teoria dell'origine ariana dell'Italia e di tutto il Nord Europa (Sergi; cfr. Cassata 227-228).

4 I Provvedimenti per la difesa della razza italiana, dove si vieta il matrimonio tra cittadini italiani "di razza ariana e persona appartenente ad altra razza" sono del novembre 1938, Collotti 35-39.

role, 127 e sgg.). La legge del 1933, la n. 999 del 6 luglio, interviene per regolamentare il meticciato e per cancellarne i risultati *visibili*, escludendo dal diritto alla cittadinanza italiana quei nati in AOI che non superassero la ‘prova della razza’. I nati in AOI da genitori ignoti, qualora i caratteri fenotipici ‘provassero’ che uno dei genitori fosse di “razza bianca”, potevano chiedere la cittadinanza italiana ed essere “italianizzati” (cit. in De Napoli 6). *Nonostante*, quindi, la presenza invisibile del genotipo materno, il ‘sangue’ africano. Come ha sostenuto Barrera, la ‘prova della razza’ configura per di più la concessione della cittadinanza come umiliante elargizione e non come diritto (41-42). La risposta alle domande aperte sul colonialismo e sul razzismo italiani può scaturire da un incrocio di dati e metodologie, da una prospettiva comparata, che deve guardare anche all’ideologia razziale pre-fascista e ai significati assunti in ‘traduzione’ negli Stati Uniti.

Tradurre la razza: la Commissione Dillingham

Come ha dimostrato Francesco Cassata, la pubblicazione della rivista fascista *La Difesa della razza* (1938-1943) è il prodotto di un’ideologia razzista interna al Fascismo, non un atto di subordinazione mimetica dettata dall’alleanza con il nazismo. Alla rivista, nata per iniziativa del Ministero della Cultura Popolare (MinCulPop) collaboravano giornalisti, alcuni degli scienziati firmatari del Manifesto sulla Razza, e l’antropologo Lidio Cipriani, che si occupava specificamente di razzismo anti-nero. Il ruolo della pubblicazione è fondamentale per la diffusione del razzismo biologico affermato nel Manifesto attraverso ‘tipi’, stereotipi e immagini (quasi sempre manipolate) di grande impatto (i famosi fotomontaggi, cfr. Cassata). Lo scopo della rivista era quello di dare “massima diffusione agli studi sulle razze”, di popolarizzare il razzismo e aprirlo al contributo dei lettori. Dal febbraio del 1941 le sezioni di “studi razziali” sono infatti aperte “alla collaborazione” (e di fatto all’attività delatoria) “di tutti” (cit. in Pisanty 151).

La rivoluzione fascista riguarda, *in primis*, la definizione di ‘italianità’: nel plasmare un ‘uomo nuovo’ di razza bianca e ariana, il violento antiebraismo e l’esorcismo dell’ambiguità razziale attribuita agli italiani da Sergi costituiscono due elementi fondamentali (Cassata 227 e sgg.; Pisanty 224 e sgg.). “Il Fascismo e i problemi della razza”, titolo effettivo del documento conosciuto come Manifesto sulla Razza, era stato redatto dall’antropologo Guido Landra su indicazione,

ed emendamenti, di Mussolini (Sarfatti, "Preparazione"). Il soggetto della prima frase, da "MinCulPop" diventava "Un gruppo di studiosi fascisti docenti nelle università italiane e sotto l'egida del Ministero della Cultura Popolare", mentre la frase "la popolazione dell'Italia attuale è nella maggioranza di origine ariana" nella versione finale vedeva espunto "nella maggioranza" (ivi 30-31), così smentendo alla radice l'ipotesi dell'origine camitica degli italiani. È però da sottolineare, sia per il contesto italiano (cfr. Cassata 11), sia per quello statunitense, come qui dimostrato da Luconi, che la stessa propaganda fascista presenta la *razza* italiana come bianca e simultaneamente ne sostiene la 'diversità', sia rispetto agli africani, sia rispetto ai 'bianchissimi' anglosassoni. Tale doppio registro contribuisce da un lato alla decostruzione della 'bianchezza', e dall'altro rispolvera, anche se con valori capovolti, la distinzione tra razze nordiche e razze mediterranee o latine, operata, tra gli altri, proprio dal contestato Sergi.

Le teorie di Sergi creavano al fascismo grande imbarazzo. Anzitutto perché demolivano il dogma dell'origine ariana degli italiani e degli europei, tedeschi compresi. Poi perché l'ipotesi dell'origine camitica degli europei accomunava gli italiani agli africani proprio nel momento della conquista coloniale di 'un posto al sole', gettando una luce ambigua sulla pretesa di superiorità dei colonizzatori. Infine perché, in 'traduzione' negli Stati Uniti, l'africanizzazione degli italiani e degli italoamericani, e la vicinanza razziale di questi ultimi con gli afroamericani, confermata dai rapporti di lavoro e privati tra le due comunità, 'macchiava' a livello internazionale la fama in ascesa dell'Italia, acquisita faticosamente grazie ai 'miracoli' compiuti da Mussolini (cfr. ancora Luconi in questo volume).

Nel 1910 la US Congressional Immigration Commission, conosciuta anche come Dillingham Commission, presenta al Senato un sunto dell'enorme lavoro svolto da antropologi e studiosi, tra cui Franz Boas. Quel sunto, all'interno del quale c'è il *Dictionary of Races or People* (1911), è il risultato di un'opera di scrematura e "manipolazione" dei quarantuno volumi originali, che costituisce la base scientifica su cui inizia un ampio dibattito congressuale (Braun 366), e pubblico. Come ricorda l'introduzione del *Dictionary*, prima del 1899 coloro che erano nati al di fuori del territorio degli Stati Uniti venivano registrati solo per "paese di nascita" (US Immigration Commission 1). Le successive norme restrittive sull'immigrazione, che limitano significativamente il numero degli immigrati provenienti dall'Europa del Sud e dell'Est (Johnson e Johnson-Reed Acts, 1921 e 1924), traducono in

legge l'inferiorità razziale degli europei meridionali (tra cui tutti gli italiani) e orientali 'documentata' dalla Commissione.

Se però è vero che il *Dictionary* cita Sergi e Niceforo nel testo come in bibliografia, dove compaiono sia opere nell'edizione inglese sia opere nell'edizione originale italiana, è altrettanto vero che il tutto viene 'tradotto' facendo riferimento al contesto d'arrivo. Il 'dato' della possibile presenza di sangue africano in remote comunità insulari italiane viene cioè interpretato dalla Commissione Dillingham all'interno della *one drop rule* e delle divisione *netta* tra bianchi e neri (Gabaccia). Nel riferire che secondo Sergi gli italiani hanno origine camitica, il testo procede, con sottile cautela, ad 'americanizzare' le fonti italiane: "sebbene" i camiti non siano "veri africani" (*true African*), è possibile che "qualche traccia" di un'"infusione di sangue africano" alligni in certe "comunità della Sicilia e della Sardegna", così come è possibile, per Niceforo, distinguere gli italiani del Sud da quelli del Nord nell'aspetto fisico e nel carattere (US Immigration Commission 82).⁵ Nell'articolo pubblicato sul *New York Times* il 21 maggio 1911, il linguaggio del *Dictionary* viene ulteriormente 'tradotto' e orientato. Mentre il *Dictionary*, anche nella versione ridotta, dedicava molto spazio all'Europa dell'Est, il quotidiano punta l'obiettivo sugli italiani, riportando la teoria dell'origine africana del loro sangue.

Le teorie di Sergi e Niceforo, contraddittorie sia concettualmente sia nella terminologia (cfr. Sergi; Niceforo, *L'Italia, Italiani*; Moe), suscitarono in Italia un'ampia discussione sull'origine dei neo-italiani, sulla presunta differenza biologica tra Nord e Sud, e sulle cause della "questione meridionale" (ambientali o dovute alla realtà trans-storica della "razza maledetta", cfr. Teti). Da Antonio Gramsci a Pasquale Villari, fino a oggi (Gibson), studiosi e intellettuali si sono trovati d'accordo nel sostenere che mentre i pregiudizi razziali erano ampiamente diffusi in precedenza, è durante il periodo immediatamente post-unitario che il presupposto dell'inferiorità dei meridionali viene costruito e spiegato come differenza razziale con forza di "verità scientifica" (Gramsci 94-95), creando così il mito, tutt'oggi periodicamente riattualizzato, e con paradossale maggior fortuna che in passato, delle due Italie. Che tale mito sia basato sulla 'documentazione' della pseudo-scienza di Lombroso, attivo partecipante al Risorgimen-

5 Thomas Guglielmo, sulla base di una distinzione problematica tra "razza" e "colore", sostiene che l'appartenenza degli italiani alla "razza bianca" non venga mai messa in discussione: Guglielmo T., "Nessuna barriera" 59-60. Cfr. anche Luconi in questo volume.

to come medico volontario, e quella della sua scuola progressista a ridosso dell'Unificazione, è un ulteriore paradosso solo in apparenza. Terminato il servizio militare in Calabria, dove lo stato conduceva una campagna di lotta al brigantaggio, Lombroso vedeva da “patriota” le categorie di anormali e inferiori, che di fatto andava costruendo,⁶ come “minaccia all'unità e alla stabilità” della neo-nata Italia (Gibson e Rafter 16). Lombroso, Niceforo e Sergi vennero inoltre fortemente contestati da un'opinione pubblica eterogenea e intellettualmente viva. Dai socialisti Filippo Turati e Antonio Labriola, dal politico della sinistra storica e intellettuale meridionale Napoleone Colajanni, da Giovanni Gentile e Benedetto Croce, da padre Agostino Gemelli (poi tra coloro che aderirono al Manifesto sulla Razza), da femministe come Anna Maria Mozzoni, Anna Kulisciuff e Jesse White Mario (Gibson 125).

Razza come rappresentazione

Molti studiosi, italiani e non, appartenenti a diverse discipline, concepiscono la razza come costruito simbolico, culturale e ideologico dal potente effetto di realtà e privilegiano perciò un approccio non meramente fattuale, ma dal taglio culturale, per fare luce sui nessi tra identità, cultura, razza e ideologia in Italia. A livello di studi storici e storico-culturali enorme è stato il lavoro di Angelo Del Boca (in particolare *Italiani in Africa orientale*) e Nicola Labanca, e importante, più recentemente, quello di Ruth Ben-Ghiat e Mia Fuller. Nel campo degli studi letterari e culturali Laura Ricci ha concentrato l'attenzione sulla lingua del razzismo durante l'impero coloniale, mentre Riccardo Bonavita ha dimostrato che la modernità letteraria e culturale italiana

6 Categorie cui appartengono le donne, sia le donne “normali”, sia soprattutto le “prostitute”, a proposito delle quali Lombroso e Guglielmo Ferrero sottolineano le “anomalie”, come la grandezza dei genitali esterni (in parallelo con la ‘mostruosità’ della cosiddetta Venere ottentotta: “[g]enitali [...]: nel 16% [degenerazioni delle prostitute bianche] ho potuto trovare la ipertrofia delle piccole labbra, in due casi addirittura mostruose, in 6 accompagnata anche dall'ipertrofia della clitoride e delle grandi labbra”, Lombroso e Ferrero 347. Il razzismo pseudoscientifico otto-novecentesco considera il corpo prova certa e oggettiva della differenza tra le razze. Paradigmatica, al proposito, la già citata ‘Venere ottentotta’. Per mostrare gli esiti ‘contro natura’ del meticcio nelle colonie italiane, *La Difesa della razza* presenta un grossolano falso sulla base dei disegni di Georges Cuvier della Venere, con la didascalia: “Dall'incrocio tra contadini olandesi fissati in Africa e membri della tribù dei boscimani è nata la famosa “Venere ottentotta”, qui fotografata” (I.1 5 agosto 1938, cit. in Cassata 364).

può essere definita come lento accumulo di immagini, luoghi comuni, schemi culturali e frasi fatte che fanno apparire naturale ciò che invece è frutto di costruzione simbolica, di una stratificazione rappresentativa e identitaria di lunga durata.⁷ Guadagna terreno, quindi, la consapevolezza che il Fascismo non lavorò in un “vuoto”, né “su materiali totalmente estranei alla cultura nazionale”, ma piuttosto su una “tradizione”, evidentemente ben viva, “di stereotipi, narrazioni, percezioni, assiologie, teorie scientifiche e pseudoscientifiche” già presenti, ma continuamente rinegoziate, attualizzate e trasformate (Benvenuti, Facchini e Nani 189).

Accanto al lavoro di ricostruzione e analisi delle politiche, delle teorie, e delle leggi razziste, si va quindi consolidando una linea di studi sulla razza come *rappresentazione* culturale, linguistica e identitaria. In tale nuovo contesto, il punto di vista comparato è però raro, ed è invece decisamente fecondo per cogliere significati percepibili, come abbiamo visto, solo affiancando diversi ‘testi’ e ‘contesti’. Nonostante il campo di studi in evoluzione, sembra comunque riscontrabile una diffusa ‘riluttanza’, come ha sostenuto Lucia Re, ad affrontare il nodo tra razza e identità italiana, almeno in Italia, forse proprio a causa della centralità di tale nodo, a partire dai primi decenni della nuova nazione fino all’occupazione della Libia e alla Guerra italo-turca.

La nota frase “L’Italia è fatta, gli italiani sono da farsi”, interpretata come necessità di “plasmare il senso di appartenenza a una comunità nazionale compatta” genericamente “immaginata attraverso virtù pubbliche e private” (Banti 403), è stata pronunciata per la prima volta da Massimo d’Azeglio, nel 1867. Quella frase viene poi ripetuta da Ferdinando Martini, dopo la sconfitta di Adua, nel 1896 (cfr. Soldani e Turi 17), con un diverso, nuovo significato. Martini, uomo della sinistra storica, ministro della Pubblica Istruzione nel 1892, è nel 1897 commissario civile in Eritrea per un decennio, e poi ministro delle Colonie con Antonio Salandra. Nel 1923 diventa senatore e poi ministro di Stato. Nel caso di Martini la frase non si riferisce solo al sentimento collettivo dell’unità nazionale, ma anche all’effetto virilizzante e ‘sbiancante’ del colonialismo su genti unite da poco e per di più dallo status razziale ambiguo. Quella frase va calata cioè nel contesto della retorica anti-meridionale e in generale anti-italiana, che faceva perno sullo stereoti-

7 Cfr. Negro e Mauceri per la letteratura dei ‘nuovi’ italiani, o italiani di seconda generazione; Fracassa, per la scarsa presenza di personaggi italiani di seconda generazione nella letteratura più recente; Lombardi-Diop, “L’Italia”, per la rimozione o lo spostamento dei neri nel passato coloniale.

po della debole, 'sfiaccata' razza italiana. Non solo la 'razza maledetta', su cui pesava l'ombra del sangue africano, ma la stirpe italiana tutta.

Dopo la conquista della Libia, Martini avrebbe ripreso la frase, rovesciandone il significato e sottolineando che gli italiani, vendicata Adua, potevano finalmente tornare a credere in sé stessi (Stefani 41). Il colonialismo e il razzismo italiani non sono insomma affatto elementi secondari della storia nazionale, ma eventi cruciali nella costruzione dell'identità nazionale italiana (cfr. Re L.) tutt'oggi sostanzialmente ignorati. La gran mole e qualità della conoscenza, storiografica e storico-culturale, sul colonialismo e sul razzismo italiani viene inoltre raramente considerata in continuità, o includendo il presente nell'analisi. Prevale la lettura frammentaria, per settori disciplinari e periodi storici, con il risultato di cancellare legami, passaggi e trasformazioni, e dunque le 'traduzioni' quotidiane dell'apparato ideologico e culturale che ha innervato e sostenuto il colonialismo, nonché 'tradotto' il razzismo fino all'oggi, come dimostrano i 'casi' Mendez e Balotelli, o i brutali, recenti assassinii razzisti a Firenze.

Il risultato, come sottolinea Scacchi, è un immenso patrimonio di ricerca a fruizione limitata, che, non riversato in "rituali pubblici di riconoscimento" (262), rimane a margine, e non incide sull'opinione e la memoria collettive (cfr. Del Boca, *Italiani*). Anche in questo caso, peraltro, ci troviamo di fronte a un nuovo, apparente paradosso del razzismo italiano. A fronte del silenzio delle autorità e istituzioni nel loro complesso sul razzismo e sul colonialismo italiani (per le rare eccezioni, cfr. Labanca 459-460), si registrano sporadiche ma devastanti pubbliche uscite di singole personalità politiche, in particolare durante l'ultimo governo presieduto dall'onorevole Silvio Berlusconi (ivi 461). Tutto ciò 'nonostante' nell'immaginario infantile (la ricerca è stata condotta tra i bambini delle elementari negli anni Novanta) siano sedimentati – *senza* memoria diretta, come sottolinea Labanca, ma per esposizione a un'"atmosfera" non de-colonizzata – stilemi e stereotipi tipici del colonialismo (ivi 467-468; per la ricerca, cfr. Tabet).

Il ritorno della razza

Nell'attuale contesto globalizzato, il *Leit Motiv* dominante, genericamente post-moderno, è quello di un mondo post: post-identitario, post-nazionalista e naturalmente post-razziale. Le modalità di appartenenza formatesi in età moderna all'ombra dello stato-nazione,

estinte perché non più funzionali nelle società contemporanee, o, come nel caso della categoria di razza, in seguito alla smentita inflitta dalla scienza, hanno ceduto il passo alla cecità al colore e all'orgoglio dell'ibridità delle società contemporanee più *avanzate*. In realtà, come molti osservatori e studiosi, sia italiani sia internazionali, hanno sottolineato, la situazione mondiale è ben più complessa. La crisi evidente del classico principio dello stato-nazione ha infatti contribuito a rafforzare ciò che René Gallisot ha definito "un ritorno di potenza dei nazionalismi" sotto forma di un nazionalismo di stato che reagisce alle trasformazioni in corso proponendo, o ri-proponendo, la chiusura delle frontiere, il principio territoriale, la patria, le radici ancestrali come fondamenti della sovranità statale e del "patto sociale nazionale" (*Razzismo* 175-176). In periodo di recessione, disoccupazione e deregolamentazione dei mercati finanziari e mondializzazione del capitale, e dunque di limiti alla sovranità economica dello Stato, come ha ancora sostenuto Gallisot, molti stati europei (e non solo) sono impegnati non ad affrontare il *fenomeno* dell'immigrazione, ma a definirlo, e trattarlo, come *problema*, contribuendo così attivamente al razzismo e spostando l'attenzione dal vero problema (il razzismo stesso), al falso problema, l'immigrazione ("Razzismo"). Il fenomeno migratorio diventa in altre parole *il* problema da controllare e risolvere, un 'problema' che di fatto rilancia la sovranità in declino attraverso il controllo delle frontiere e del territorio (Collina e Petricioli). E, naturalmente, anche attraverso il rilancio di quelle frontiere simboliche che rievocano l'esistenza di un 'noi' omogeneo e di una naturale e assoluta differenza tra 'noi' e 'loro', a livello nazionale e transnazionale, in cui la *razza* gioca un ruolo fondamentale.

Esemplificativa, al proposito, è la storia moderna dei rom d'Europa: la 'costruzione' degli "zingari", e la censura della storiografia contemporanea sul "più grande, sistematico, controllato sistema schiavistico" dell'Europa cristiana moderna (Piasere 18, 35). I rom sinti e caminanti sono stati schiavi, dal Trecento all'Ottocento, nei due principati cristiani, vassalli degli Ottomani, di Valacchia e Moldavia fino al 1855 e 1856, e poi in condizione di "servaggio" (Piasere 35-36, 43-44). Per contro, nell'Impero ottomano i rom erano collocati agli "ultimi gradini della stratificazione sociale" ed erano "spesso mal considerati e mal trattati", "ma entra[va]no a pieno titolo nel gioco delle multiformi identità del cosmopolitismo balcanico, con le sue accettazioni e i suoi odi, i suoi conflitti, i suoi stereotipi" (35). Nella vera e propria persecuzione contemporanea, in Italia e in tutta Europa,

dei rom sinti e caminanti, molto spesso ri-nomadizzati da pratiche scriteriate che mescolano nuovi e vecchi razzismi, nuove e vecchie politiche discriminanti, svolge un ruolo centrale non solo la condizione precedente di schiavitù e servaggio, ma anche la difficoltà nel definire e radicare un popolo senza nazione dove a costituire la regola è un eterogeneo continuum, non la costruzione di differenze (73). Parziale eccezione costituisce il cosiddetto “modello spagnolo”, da molti citato erroneamente come esempio di buona integrazione, perché la Spagna del diciassettesimo secolo impone, pena la morte, l’assimilazione culturale totale, “l’etnocidio” (ivi 54 e sgg.).

Per contro, la sostituzione del lessico politico tradizionale con categorie e terminologia prestate dall’antropologia quali “identità etnica” e “identità culturale” è assai ambigua perché “tardiva”, simultanea alla critica antropologica di quei termini e concetti e, più che “conservatrice” (Dei 27) reazionaria. L’identità etnica o culturale altro non sono che postmoderne versioni della razza a difesa di diritti concepiti come beni limitati (e si veda al proposito la razzializzazione del welfare di cui qui scrive Soggia), o risorse abusate di una politica sempre più de-politicizzata e svuotata dei programmi di (buon) governo, come qui dimostra Mariani a proposito della Lega Nord.

Non si tratta, naturalmente, di negare o delegittimare *tout court* (attraverso lo stigma dell’irrazionalità) i processi di differenziazione dell’identità, vere e proprie forme simboliche che fondano il senso della vita individuale e collettiva. Si tratta piuttosto di sottoporre a critica il ritorno, nel linguaggio e nella pratica politico-istituzionale, di nozioni reificate ed essenzialiste di differenza dove i termini di cultura, etnia, nazione o razza sono sostanzialmente equivalenti. La categoria di razza, o quella ugualmente discriminante, se essenzializzata, di cultura *costruiscono* le differenze, e le asimmetrie gerarchiche, come realtà date e finite, distinte le une dalle altre ma omogenee nel loro interno, di fatto congelando la relazionalità e l’interdipendenza nei processi di contatto interculturale, nonché la resistenza, o la possibilità di cambiamenti e trasformazioni nelle relazioni asimmetriche tra gruppi e individui, egemoni e subalterni.

Le categorie dell’appartenenza ‘culturale’ spesso ‘coprono’ dinamiche di potere, economiche, sociali, sessuali e politiche: sono cioè il prodotto di uno squilibrio nei rapporti di forza (Fabietti 19). Ma se la categoria di identità etnica non ha alcuno statuto di oggettività, per una critica efficace all’ambiguo ritorno di un rimosso che si pensava esorcizzato non giova leggere la creazione dell’identità, nazionale,

etnica, razziale o culturale, *via* Ernest Renan, come una “rappresentazione” contingente frutto di “oblio” ed “errore”, come sembra sostenere Ugo Fabietti (18-21), perché la *rappresentazione* non equivale alla falsificazione e alla mistificazione. La genetica ha scardinato i fondamenti del razzismo pseudoscientifico otto-novecentesco, rivelando l’artificiosità e l’inesistenza della razza da un punto di vista scientifico, con la diffusione della scoperta della sostanziale identità del patrimonio genetico delle ‘razze’ umane. Pur smentita nella sua base di realtà e verità, nel contesto globale, a livello colto e popolare, la razza continua a circolare e a riprodursi come categoria analitica, pesa come fattore ‘reale’ e decide della vita e della morte delle persone. Tornata alla ribalta nelle molte forme di neo-razzismo biologico (Bonilla-Silva), così come nei razzismi culturalisti, dove un concetto di cultura impermeabile e reificata prende il posto prima assegnato alla razza, la categoria sfuggente di razza ha il potere di incidere sulla vita e sui diritti delle persone razzializzate, nonché di garantire privilegi a coloro che sono percepiti ‘al di fuori della razza’, i ‘bianchi’, come dimostrato sia dai cosiddetti “razzismi senza razza” delle società post-razziali (Curcio e Mellino), sia dal campo emergente dei Whiteness Studies, o Studi sulla *costruzione* della ‘bianchezza’.

La costruzione della bianchezza

L’efficacia e la validità degli studi sulla ‘bianchezza’ sono legate all’adozione di un punto di vista comparato e relazionale, in assenza del quale si rischia di riconfermare la normalità, normatività e invisibilità dell’oggetto da decostruire (Kaplan A. 328). Come al proposito sostiene Scacchi sulla base della lezione di Du Bois, la costruzione relazionale della razza non annulla l’asimmetria tra ‘blackness’ e ‘bianchezza’. Se infatti la ‘blackness’ può essere “indossa[ta] come una performance identitaria temporanea”, come nella tradizione razzista del *minstrel show*, la ‘bianchezza’, naturalizzata “come un diritto inalienabile, invisibile e permanente”, non può essere vestita, né fatta propria, dai neri (cfr. qui Scacchi 271).

Lo ‘sbiancamento’ del cantante Michael Jackson ha suscitato polemiche, di diverso segno, sia negli Stati Uniti, sia in Italia. Mentre negli Stati Uniti la comunità afroamericana ha spesso considerato Jackson, prima e dopo le sue ‘trasformazioni’, un membro della *cultura* nera, in Italia, a giudicare dalle opinioni comuni e dalle discussioni in rete,

il cantante è stato visto come un traditore della propria razza. Che la depigmentazione di Jackson sia stata intenzionale o effetto di una malattia della pelle non è importante. In altro contesto, i commenti dei lettori a un recente articolo de *Il Giornale* su uno studio dell'Istituto Superiore di Sanità (l'uso di creme dannose per sbiancare la pelle fatto dal 60% degli stranieri a Roma) sono devastanti nel loro razzismo. L'articolo, in cui l'autore sottolinea peraltro il fatto che il rischioso sbiancamento sia indotto da "disagio", "difficoltà di integrazione", e dalla percezione degli immigrati che il colore della propria pelle sia un "possibile discriminante nella nuova società in cui vivono", definisce in apertura il fenomeno come "la sindrome di Michael Jackson" (Ferrara, corsivo mio).

Quel che più colpisce, nei commenti italiani al 'caso Jackson', è però l'accanimento contro il ricorso alla chirurgia plastica da parte di un uomo nato con la pelle scura, proprio come milioni di donne, e uomini, 'bianchi' fanno ogni giorno. Qual è allora la colpa di Jackson, che ha dimostrato vicinanza alla comunità, alla cultura e alla musica afroamericane, e che da queste è stato considerato, nonostante i cambiamenti esteriori, un afroamericano? Forse l'aver dimostrato, volontariamente o involontariamente, che essere neri non consiste nell'evidenza e nella visibilità somatica, come crede il razzismo pseudoscientifico? O forse l'aver stabilito una simmetria tra ciò che sono in grado di fare i bianchi, i quali possono diventare temporaneamente neri con l'abbronzatura o tingendosi la faccia di nero, come nella tradizione del *minstrel show*, e ciò che *possono* fare i neri? Non sarà che i 'bianchi' credono di poter fare ciò che vogliono, e pensano di potere e dovere stabilire ciò che un 'nero' può e non può fare con la *propria* pelle, o capelli, esercitando insomma una disciplina sul corpo nero di memoria coloniale, schiavista e poi segregazionista? La colpa di Jackson non consiste nell'abuso della chirurgia o in presunto odio verso la propria 'razza', ma in un 'furto' simbolico: il furto del bianco.

La razza, segno opaco: il 'caso Obama' e la linea del colore negli Stati Uniti

Nel 1903, sette anni dopo *Plessy vs Ferguson*, la sentenza della Corte suprema che sancisce il principio ipocrita del *separate but equal*, W.E.B. Du Bois, scrittore, giornalista, fondatore e direttore di riviste, nonché primo architetto del Movimento per i diritti civili degli afro-

mericani, definisce la linea del colore come costruzione relazionale e contingente che fonda e conferma un'asimmetria di potere. La linea del colore, che per Du Bois è *il* problema del Ventesimo secolo, è il rapporto tra persone dalla pelle più chiara (*lighter*) e persone dalla pelle più scura (*darker*), negli Stati Uniti e nel mondo (*Souls 7*). La linea del colore è cioè un indice, storicamente e geograficamente variabile, che riflette i rapporti di potere e le asimmetrie globali tra gli esseri umani. Non è un dato stabile e omogeneo, ma una frontiera mobile e fluida tra segni il cui significato è dato dalla relazione reciproca. Non bianco/nero, ma *più* chiaro e *più* scuro.

Il discorso sulla razza negli Stati Uniti (e altrove) ruota attorno al binomio dicotomico bianco-nero, ma altrettanto cruciali sono i discorsi che rappresentano le dinamiche razziali, dall'alto e dal basso, come triangolazioni o sfumature nella scala tra bianco e nero. Il 'giallo' degli asiatico americani, o il *brown* della *raza de bronce*, che, come nel volume dimostra Elisa Bordin, è una costruzione novecentesca del pensiero e del movimento *chicano*. Una costruzione polisemica, la quale da un lato conferma la validità della razza, e dall'altro rivendica il diritto alla rappresentazione all'interno di un discorso dominante, quello appunto della razza, della più grande minoranza del paese. Come sostiene ancora Bordin, la proliferazione delle 'razze' all'interno del binomio bianco/nero, e la stessa definizione di 'razze scure', formulata da Du Bois in modo da scardinare sia la pretesa di scientificità sia il valore normativo e naturale del 'bianco', decostruisce alla radice il concetto di razza come categoria biologica e come categoria descrittivo-interpretativa della realtà.

Il bianco non ha dunque alcun valore normativo 'naturale', ma funziona in base al principio relazionale con cui la razza come categoria, anche la razza 'bianca', viene costruita (e decostruita). Parafrasando quanto Mariani qui scrive sul "ruolo fondamentale" (127) che gli indiani del Nord America hanno avuto, e hanno, nella costruzione dell'identità dei coloni (ex) europei come *cives americani*, radicalmente diversi dai cittadini del Vecchio continente, si potrebbe dire che l'identità bianca gioca il ruolo dell'elemento evanescente, fantasmatico, debole, che per definirsi ha bisogno degli altri colori: il rosso, e naturalmente il nero. Un nero, come ha sostenuto Toni Morrison, netto e deciso, senza sfumature; una *presenza nera* il cui ruolo è quello di evocare, per contrasto, l'identità bianca nei processi di costruzione della 'bianchezza'. Ma che cosa succede quando il bianco e il nero si *mescolano*, come nel 'caso Obama'?

Nel suo saggio in questo volume, Venturini ricorda un intervento di Alessandro Portelli sulla questione della razza di Obama. Portelli parte da una domanda provocatoria: Obama, il cui colore della pelle non è peraltro così diverso da quello di molti italiani, figlio di una donna statunitense dalla pelle chiara e di un africano dalla pelle scura immigrato negli Stati Uniti, è nero o bianco? (“Nero” 7). Il ‘fattore’ razza sembra evocare un dato quantificabile dal valore stabilito e preciso. E invece quel ‘fattore’ è un elemento ambiguo, che ha giocato tanto a favore, quanto a sfavore, del senatore e poi del presidente. Obama è stato salutato come icona universale di una società post-razziale, diasporica e meticciasa i cui frutti, risultato dell’incontro tra ‘razze’ diverse, sono finalmente visibili, belli, vincenti; come icona nazionale (un afroamericano presidente degli Stati Uniti d’America); come icona internazionale nera, perché ‘primo’ leader nero occidentale. Allo stesso tempo, egli ha scatenato reazioni violente e razziste: e se in alcuni casi a suscitare l’interpretazione razzista è stata la ‘metà’ nera del senatore e poi del presidente, in altri casi è stata la ‘metà’ bianca a determinare, per esempio, la richiesta di ripristinare una linea netta e impermeabile tra bianchi e neri, attraverso una nuova segregazione sessuale e il divieto della *miscegenation*. Nell’album delle foto postate dai fan della pagina Facebook del Republican National Committee compare, nell’ottobre 2009, un’immagine dell’allora candidato democratico alla presidenza degli Stati Uniti. Obama è impegnato ad addentare una coscia di pollo fritto. La didascalia sotto l’immagine recita: “Miscegenation is a crime against American values, Repeal Loving v. Virginia”. La pagina ha scatenato una valanga di proteste e discussioni, è stata subito rimossa dai moderatori del sito, ma è ancora reperibile in rete, in diverse pagine.

Obama nasce nello stato delle Hawaii, dove i genitori si sono sposati, nel 1960. Sette anni dopo viene pronunciata dalla Corte Suprema degli Stati Uniti una delle sentenze più importanti per la desegregazione del paese, appunto *Loving vs Virginia*, dal cognome dei due coniugi, residenti in Virginia, lei nera e lui bianco, sposatisi nel distretto della Columbia, e dello stato in cui risiedevano che aveva annullato il loro matrimonio. È una sentenza storica, tanto importante quanto quella che inizia la desegregazione del sistema scolastico pubblico (*Brown et al. vs Board of Education of Topeka*, 1954). È una sentenza storica perché sottrae finalmente valore legale al concetto di linea del colore stabilito nel 1896 da *Plessy vs Ferguson*, la sentenza emanata dal potere federale proprio per la patente impossibilità di *vedere* la goccia

di sangue nero di Homer Plessy. Residente in Louisiana, nero per un ottavo e dunque nero secondo la *one drop rule* vigente in quello stato, nel 1892 Plessy prende posto nella carrozza destinata ai bianchi di un treno segregato come previsto dal Separate Car Act. Poi si autodenuncia come “Creole of color” al personale del treno, sottolineando così l’evanescenza della differenza tra bianchi e neri, e come il suo presunto *status* ‘razziale’ sia invisibile dietro una maschera fenotipica, pelle chiara e lineamenti caucasici, che non corrisponde alla sua ‘vera’ razza.⁸

Negli Stati Uniti la ‘razza’ è in altre parole un segno storicamente sfuggente e polisemico, dove, poiché il razzismo pseudoscientifico è un’ideologia incentrata sull’immagine (Mosse 134), il significante non coincide con il significato. Il razzismo pseudoscientifico considera l’aspetto fisico, il corpo, come prova visibile, certa e oggettiva della *differenza* tra le *razze*. Lo stupro rituale delle schiave afroamericane da parte dei padroni bianchi delle piantagioni per sancire la padronanza assoluta della virilità bianca sul corpo delle donne nere, destituire di ogni autorità residua gli uomini neri, e incrementare la ‘merce’, le braccia che fornivano manodopera gratuita, sfuma però la linea netta che in teoria separa i bianchi dai neri, e ne dimostra la rischiosa permeabilità.

Non esistono negri italiani

In occasione della partita di calcio Juventus-Inter giocata allo stadio Olimpico di Torino il 18 aprile 2009, una parte della tifoseria juventina ha rivolto all’indirizzo dell’allora giocatore dell’Inter Mario Balotelli lo slogan “Non esistono negri italiani”. Lo slogan, poi destinato a sparire nel calderone del problema squisitamente settoriale del “razzismo nel calcio”, o peggio, ad essere archiviato con la sostanziale motivazione che è Balotelli, con il suo comportamento ‘eterodosso’ in campo e fuori, a calamitare le reazioni dei tifosi, ha segnato uno scarto e un ritorno che pochi hanno colto. L’impatto di quello slogan risultava potenziato, per me come per altri colleghi americanisti, da

8 Nelle leggi emanate dai singoli stati tra gli anni Dieci e Venti del Novecento viene abbandonata la precedente classificazione razziale, altrettanto razzista, ma più sfumata, che tra bianchi e neri prevedeva il mulatto, il quarto di sangue negro, l’ottavo di sangue negro (Sommerville 1), scomponendo così l’unità della razza in quattro sotto-categorie che simultaneamente confermano e smentiscono sia l’oggettività biologica della razza sia il divieto della mescolanza razziale.

una doppia eco. Quelle parole da un lato ricordavano le parole di Du Bois sull'impossibilità, negli Stati Uniti moderni e democratici, di essere americani *e* neri. Dall'altro lato, quelle parole violente, che, parafrasando Faso, "escludono", riportavano nel presente la "difesa" dell'instabile "razza italiana", confermando l'intreccio tra la costruzione dell'identità nazionale e le dinamiche di razzializzazione, tra africanizzazione dell'altro e sbiancamento di sé.

Uno dei limiti più forti degli studi sul razzismo oggi consiste nella premessa generale che il razzismo sia un'eccezione, che si manifesti e sia visibile solo nella sua fenomenologia violenta, e infine che dipenda dall'ignoranza. Se l'ignoranza e la rimozione sono certo ingredienti decisivi del problema, non bisogna dimenticare le fiere e 'dotte' rivendicazioni – vedi le centinaia di pagine in rete, in italiano, dedicate a topic sulla purezza razziale, sull' 'obbrobrio' della mescolanza razziale, sui rischi di 'estinzione' della razza bianca, e sui mali del 'multiculturalismo', sul fenotipo e il genotipo, o anche le pubbliche celebrazioni, su testate non certo secondarie della stampa nazionale, della legittimità e correttezza del termine 'negro' (cfr. Scacchi nel saggio finale del volume). Nel caso dell'incontro del 2009, pochi hanno notato la serietà e la solidità dello slogan. Alcuni osservatori e tifosi nei blog in rete, e qualche giornalista, come Gianni Mura.

Mura ha scritto che le 'colpe' di Balotelli, dal punto di vista dei tifosi, sono *due*: "ha la pelle nera ed è italiano, gioca in nazionale Under 21 e presto, secondo molti osservatori, arriverà alla nazionale maggiore". Presto, cioè, Balotelli, nato a Palermo da genitori ghanesi, cittadino italiano solo al compimento dei diciotto anni e dopo richiesta formale di acquisizione della cittadinanza,⁹ sarebbe diventato un simbolo in carne e ossa, visibile quanto può esserlo in Italia un giocatore di calcio, di quello che si rivela un vero e proprio tabù costitutivo e fondante, ancora oggi, dell'identità nazionale italiana. Un tabù che funziona sulla mutua esclusività di 'negro' e italiano, sulla base dell'altro assunto implicito, tanto cruciale quanto evidentemente poco certo, che gli italiani *sono* bianchi.

Lo slogan segna uno scarto rispetto agli slogan razzisti rivolti a

9 La legge italiana sulla cittadinanza si basa primariamente sul principio dello *jus sanguinis*. È da notare che la richiesta formale di cittadinanza da parte di chi nasce in Italia da genitori non italiani va inoltrata entro *un anno* dal compimento dei diciotto anni, e che la richiesta non comporta automatica concessione. Balotelli, in affido non convertito in adozione, non ha 'beneficiato' dei diritti dei figli adottati, equiparati a quelli dei figli di 'sangue'. Cfr. la legge n. 91 del 5 febbraio 1992.

giocatori stranieri dalla pelle scura, o africani dalla pelle scura, proprio perché mette in relazione l'identità italiana con la negazione della 'blackness' e con una *indiretta* affermazione di 'bianchezza'. È uno slogan tutt'altro che 'idiota', confuso o generico, anzitutto perché quelle parole spostano l'attenzione dal livello fenomenologico a quello linguistico, rappresentativo e *identitario*. E poi perché segnano un ritorno, una 'traduzione', danno veste simbolica odierna alle dinamiche complesse, relazionali e razzializzanti che costruiscono, nel passato come nel presente, l'identità italiana. L'insulto a Balotelli non costituisce insomma un *unicum*, ma è una versione contemporanea di una narrazione più antica che non riconosciamo nella sua storicità grazie al mito dell'innocenza razziale degli italiani e per il vizio di relegare nel presente, nel nuovo, nella società globale e multiculturale, lo strano fenomeno dei neri italiani. Dimenticando le decine di neri italiani sconosciuti, o quelli più o meno famosi, come il pugile italo-africano Leone Jacovacci, il musicista James Senese, figlio di Anna Senese e John Smith, soldato afroamericano dell'oggi forse più nota 92° divisione dei Buffalo Soldiers (il soprannome delle unità nere segregate statunitensi), il partigiano italosomalo Giorgio Marincola, il terrorista di destra (fondatore dei Nuclei armati rivoluzionari) Giorgio Vale, italiano la cui origine eritrea preoccupa ancora oggi i forum italiani dell'estrema destra razzista. O infine, senza andare tanto a ritroso nella 'genealogia' di italiani neri, come Denny Mendez, prima e oggi unica Miss Italia nera eletta tra mille polemiche.

Conclusione. Storia, memorie, e il mito dell'innocenza razziale italiana

Lui era alto, bianco, bellissimo [il primo amore italiano dell'Italiana], prostituta africana che gestisce un ristorante in Kenya [...] Aveva gli occhi azzurri come quelli di un angelo [Andrea, protagonista italiano del romanzo]. Lei rimase a guardarlo [...] [f]orse avrebbe persino trovato il coraggio di sfiorare con le sue grosse dita nere quei capelli biondi [...] Andrea riaffondò la testa in quella che per lui era diventata una riva sicura. Aspirò un odore forte e sconosciuto, che parlava di salsedine, di bosco, di acidi scuri e profondi. Il grande seno abbandonato contro cui il suo corpo premeva era morbido e ospitale, caldo e confortante. Era un seno che accettava tutto, anche lui. (Carla Vangelista, *Un altro mondo*, 2009)

Come hanno dimostrato sia Labanca, sia, più recentemente, Stefani, nella mancata costruzione di una memoria nazionale dell'imperialismo coloniale, un ruolo decisivo è stato giocato da quella che Labanca definisce la "strana decolonizzazione" italiana (428). Le mancate epurazioni, l'assenza di processi per le violenze coloniali, la mancata decolonizzazione, i tentativi di "riavere qualche brandello di impero" fino alla decisione votata dall'Assemblea generale dell'Onu il 2 dicembre 1950, che destinava la Somalia all'Italia come amministrazione fiduciaria, la sopravvivenza del ministero per l'Africa Italiana fino al 1953, sono tutti elementi che hanno influito pesantemente sul "'processo' della 'fine' del colonialismo" (Labanca 431, 433, 436, 437). O meglio, su una sostanziale autoassoluzione, fondata sulla retorica della "brava gente". Non ci può essere memoria del colonialismo finché non venga compiuta quella "'decolonizzazione' della memoria" che invece è mancata (ivi 438).

Al contesto storico va aggiunta la tardiva decolonizzazione degli studi storici coloniali (sostanzialmente databile agli anni Novanta, con i primi lavori di Del Boca), e la forte divisione del contesto politico italiano, dove il "tema dei trascorsi coloniali" sottolinea le divisioni e rischia di "polarizzare" la memoria stessa (Labanca 457). Come ha sostenuto poi Stefani, subito ponendo l'accento sull'intreccio tra rimozione del colonialismo e ruolo della razza nella costruzione dell'identità italiana, all'indomani della "perdita" delle colonie l'argomento del colonialismo è scomparso quasi completamente dal discorso pubblico. Nonostante l'enorme bibliografia revisionista sul tema, il dibattito è ruotato più attorno alle *conseguenze* della mancata riflessione sul passato coloniale che sui meccanismi profondi che l'hanno impedita o deliberatamente provocata (Stefani 24). Il richiamo ai pericoli della rimozione del passato coloniale e agli effetti perniciosi della de-storicizzazione rischia tuttavia di trasformarsi in un "leitmotiv fine a se stesso" se non si comprende che il silenzio sul colonialismo è legato alle "specifiche modalità" con cui si è conclusa l'esperienza coloniale nazionale: "in seguito a una sconfitta militare, subita da 'bianchi' ad opera di altri 'bianchi', cioè tra il 1941 e il 1943, quando gli inglesi ebbero la meglio sugli italiani sul fronte africano e si impadronirono di tutte le colonie, Eritrea, Somalia, Etiopia, e infine Libia" (ivi 23, 25). L'esiguo numero, almeno fino agli anni Settanta, degli ex colonizzati in Italia, e quindi la scarsa visibilità e mancanza di un gruppo di pressione che contestasse o richiamasse in prima persona il passato coloniale, costituiscono ulteriori motivi specifici che spiegano l'amnesia italiana (ivi 26).

Come peraltro sostiene Lombardi-Diop in apertura del suo contributo, al fenomeno complesso della rimozione contribuisce soprattutto l'invisibilità della "sfera più ampia" (79) di azione della categoria di razza: il suo ruolo strutturale nella costruzione dell'appartenenza nazionale e della creazione di un 'altro' sia nella madrepatria sia nelle colonie, dal periodo post-unitario fino al Fascismo e al dopoguerra. La presunta innocenza storica dell'Italia rispetto alla razza, nonché la sua ancora oggi celebrata immunità dalle forme di razzismo istituzionale più virulento, l'impreparazione nell'affrontare le sfide della multiculturalità, o i 'grandi' numeri dell'immigrazione, sono tutte tessere di un vero e proprio mito, solo in parte legato all'altro mito, ben noto, del colonialismo italiano come fenomeno minore, di breve durata e tutto sommato meno 'cattivo' degli altri.

La rivoluzione storiografica che ha riletto sessant'anni di colonialismo italiano ha consentito di interrogarsi sui motivi della rimozione dalla storia e dalla memoria pubblica del periodo coloniale. Ma rimangono ancora parzialmente in ombra, né soprattutto vengono comunicati all'opinione pubblica, i fattori storici, culturali e ideologici che hanno cancellato l'intreccio tra identità nazionale e razza, nonché il ruolo attivo, di rilevanza internazionale dell'Italia nella costruzione della categoria di razza, a fronte del grande lavoro svolto storico e storico-culturale degli ultimi vent'anni (oltre a Labanca e Del Boca, cfr. Collotti; Burgio; Sarfatti; Sòrgoni; Cassata; De Napoli; Poidimani; Barrera; Bonavita; Fabre). Come già sostenuto da Enzo Collotti, il razzismo e l'antisemitismo hanno avuto un ruolo strutturale nella politica e nell'ideologia fascista: il 'fare gli italiani' di Mussolini e del Fascismo è stata un'operazione totalitaria fondata sulla razza come categoria 'scientifica' e giuridica. Tutti gli anni Trenta sono un periodo di "elaborazione dottrinale e di fervente dibattito" che torna sui problemi "più sentiti nella realtà coloniale, quello della razza e, più in generale, quello del rapporto tra coloni e nativi" (De Napoli 3). Sulla base del precedente diritto coloniale liberale (la normativa sulla cittadinanza del 1912), la legge organica del 1933 costituisce un *unicum* perché propone una soluzione al meticciato attraverso una presunzione di italianità sulla base dei caratteri somatici e del colore della pelle (la 'prova della razza', De Napoli 4-5). Segno dell'importanza della 'prova della razza' è il giudizio di De Bono, ministro delle Colonie, che la considerava esempio del piglio virile con cui il Fascismo affrontava la grave questione dei meticci (*ibidem*), o l'orgoglio di Ernesto Cucinotta, giudice in Somalia e poi membro del Consiglio Superio-

re Coloniale negli anni Trenta. Secondo Cucinotta la legge del 1933 costituiva infatti una 'felice' eccezione perché se il contesto internazionale era favorevole – la razza, dalle recenti disposizioni tedesche alle norme sui divieti matrimoniali in diversi stati USA, era categoria cruciale – solamente in Italia (e in Francia) la razza passava da categoria socio-antropologica a “concetto giuridico”, e proprio grazie alla norma del 1933 che, come sottolinea De Napoli, di fatto comportava una “razzializzazione [...] della cittadinanza” (8).

La tesi di Renzo De Felice, smentita negli ultimi vent'anni dalla storiografia, sulla sostanziale innocenza dell'Italia fascista rispetto al razzismo antisemita, la lettura delle Leggi razziali antisemite del 1938-1939 come obbligata concessione all'alleanza tra Adolf Hitler e Mussolini, la convinzione generale che il razzismo in Italia non abbia mai avuto vere e *autentiche* radici (cfr. invece soprattutto Fabre; Gibson 172), o infine che esso sia un fenomeno del tutto recente, indotto dalla paura e dai numeri 'esorbitanti' di un'orda' immigratoria, come l'ha definita Gian Antonio Stella con sarcasmo nel titolo di un suo libro su nuovi e vecchi razzismi, che minaccerebbe la nostra piccola penisola, sono tutti frammenti di retoriche in cui l'Italia, e gli italiani, al più *vittime* di razzismo, sono esenti dal problema. La retorica della paura e la lievitazione esponenziale delle cifre sono strategie classiche non nella spiegazione del razzismo, ma nella sua costruzione, che i sociologi ben conoscono.

Ciò che sembra delinarsi, in parallelo con il precedente e collaudato mito dell'innocenza coloniale italiana, è un vero e proprio mito eccezionalista dell'innocenza razziale italiana. Un mito invisibile anche perché fondato proprio sulla cancellazione dei legami storici tra costruzione dell'identità italiana e la categoria di razza. La rimozione del colonialismo è in altre parole solo una parte, un aspetto di una questione aperta ben più generale: ciò che è stato e viene tutt'ora continuamente rimosso nel dibattito pubblico è l'intreccio serrato tra costruzione dell'identità nazionale, dall'Unità a oggi, e costruzione della 'bianchezza' nazionale.

In età liberale, molti degli italiani impegnati in ruoli strategici, o come 'semplici' osservatori, percepiscono e rappresentano l'esperienza coloniale in Africa come un'occasione forse tardiva ma decisiva per dare alla neonata identità italiana quella forza e virilità, e insomma quei valori di 'bianchezza', che, secondo lo stereotipo dell'italiana come razza 'da sempre' negativa (cfr. Sanfilippo), erano mancanti. La cancellazione dell'intreccio tra costruzione dell'identità italiana e co-

struzione della 'bianchezza' sgombra il campo alla diffusione del mito della 'bianchezza' certa degli italiani. Tale mito rivela però tutte le sue contraddizioni e le sue dinamiche di costruzione e funzionamento quando sulla scena pubblica guadagnano visibilità esempi modello di italiani neri, attaccati più o meno duramente sulla base della premessa implicita della 'bianchezza' degli italiani, o accolti, viceversa, in virtù dell'instabilità razziale italiana. Denny Mendez, nata a Santo Domingo e naturalizzata italiana, eletta Miss Italia nel 1996 e contestata da una parte della giuria perché non "rappresentativa" della 'tipica' bellezza italiana, viene difesa dal patròn Enzo Mirigliani, e vince grazie al televoto del pubblico (cfr. Gennari). Mirigliani 'licenzia' Bob Krieger dalla giuria del concorso, ritenendo che il fotografo italoegiziano abbia formulato giudizi discriminatori, e ricorda pubblicamente la storia di esclusione dei meridionali in Italia ad opera dei settentrionali, citando episodi della propria vita familiare, collegando la storia di immigrazione interna e internazionale degli italiani alle nuove migrazioni, e presentando la partecipazione di Mendez al suo concorso come segno nazionale forte contro il generale sentimento di ostilità verso gli immigrati (Ruberto 24). Ancora oggi, le discussioni sui forum si dividono tra chi pensa che Mendez non rappresentasse "nulla" dell'Italia, cancellando così non solo la razzializzazione dei meridionali e la storia di immigrazione interna italiana ricordata da Mirigliani, ma anche la memoria del razzismo e del colonialismo, e chi invece si sentisse allora "più" rappresentata da una donna dalla pelle scura piuttosto che dalle molte bionde con pelle e occhi chiari elette negli ultimi decenni ("Quando denny mendez fu eletta").

Balotelli e altri calciatori italoafricani, come Stefano Chuka Okaka, vengono violentemente attaccati con slogan razzisti non solo perché neri, cosa che avviene per molti altri giocatori neri, in Italia e altrove, ma perché neri e italiani. Sebbene siano passati vent'anni, e nonostante le celebrazioni (soprattutto ad opera della pubblicità) di un presente globale e felicemente multiculturale, il giro di vite razzista della legislazione sull'immigrazione negli ultimi due decenni qui ricostruito da Soggia si riflette in modo paradigmatico nei due 'casi' citati. Se nel 1996 il razzismo implicito nel giudizio 'estetico' – la non rappresentatività di Mendez rispetto a un canone di bellezza 'razziale' italiana – era stato pubblicamente criticato, oggi Balotelli viene fatto oggetto di attacchi esplicitamente e fieramente razzisti. Attacchi che, come nell'episodio del 'lancio' di banane avvenuto il 7 giugno 2009, a Roma, a opera di alcuni tifosi romanisti ("Balotelli"), rispolverano la 'tipica' analogia

del razzismo pseudoscientifico, delle caricature e dei fumetti pubblicati durante il Fascismo, tra gli africani e le scimmie, coniugandola con la banana, simbolo principe del colonialismo nonché frutto di comune consumo e di buona fortuna nell'avanspettacolo.

Tornando indietro nel tempo, la situazione della linea del colore italiana si conferma nella sua duplicità e ambiguità: barriera impermeabile e frontiera fluida. Da un lato le leggi, come quella del 13 maggio 1940 n. 822, che “proibiva agli italiani di riconoscere i figli avuti da africani e provvedere al mantenimento” (Barrera 21), negava la qualifica di cittadino al “meticcio”, cui assegnava lo stato giuridico di suddito (Collotti 39), e le conseguenze delle leggi, ben oltre il secondo dopoguerra, come l'incredibile vicenda degli italoasomali nati durante il protettorato italiano, negli anni Cinquanta. ‘Meticci’, e perciò strappati alle madri per essere sottoposti a brutale e segreta assimilazione (cfr. Caferrì 36), gli italosomali, nonostante le richieste di risarcimento *simbolico*, sono tuttora invisibili e cancellati dalla memoria pubblica. Dall'altro canzoni popolarissime e controverse, come *Faccetta nera* e *Tammurriata nera*, o, negli anni Settanta, le sperimentazioni musicali di James Senese e Mario Musella, il “soul-med” degli Showmen e poi il jazz-rock-progressive dei Napoli Centrale (autori del 45 giri *Sangue misto*, 1976), o ancora il blues afronapoletano di Pino Daniele, che dedica l'album *Nero a metà* (1980) all'amico e collega Senese. O, poi, a partire dagli anni Novanta, il rap e l'hip hop in ‘traduzione’ delle posse (Onda Rossa, poi Assalti Frontali, Almamegretta, Sud Sound System, Sangue Misto), fino agli odierni rapper *fusion* come MarraCash, che nel nome fonde Italia e (Nord)Africa, e nella rappresentazione delle proprie origini unisce Sicilia e Marocco. Tutti linguaggi musicali, quelli citati, in stretto rapporto con la contro-cultura afroamericana, dove la resistenza al razzismo, e la rappresentazione, o meglio la *performance* della razza, giocano un ruolo fondamentale.

Faccetta nera, come ha scritto Poidimani, “veicola la retorica del colonialismo come liberazione dalla schiavitù” e simboleggia l'erotizzazione dello spazio ‘selvaggio’ da conquistare e penetrare: la sessualizzazione dell'Africa e della donna africana, oscillante, quest'ultima, tra i poli estremi e reificanti dell'ipersessualità e dell'invisibilità (“Faccetta nera” 33-34, *Difendere*). La canzone rappresenta però anche una “linea di confine” perché mette in discussione la lotta al meticcio (Poidimani, “Faccetta nera” 34) e la difesa della razza italiana. La prima versione di *Faccetta nera* (Giuseppe Micheli, Mario Ruccione, 1935) viene censurata nel 1935, dunque prima dell'emanazione del

Regio decreto del 1937 ma dopo la legge anti-meticciato del 1933, perché accusata di “incoraggiamento alla commistione delle razze”.

La nuova versione in italiano (l'originale era in romanesco) cancella il riferimento alla sconfitta di Adua e l'invito a ‘fraternizzare’ tra gli italiani e la “bella Abissina”, definita “romana” in omaggio all'ideale di “romanità” fascista (“Quando staremo *insieme* a te” diventa “vicino a te”), rimuovendo così l'infrazione del tabù della mescolanza razziale. La versione censurata non piace però ai radioascoltatori, che inviano diverse lettere di protesta all'EIAR, spingendo il regime a riammettere la prima versione con l'intimazione di diradarne la diffusione (Gabrielli). *Tammurriata nera* (1944)¹⁰ presenta invece una versione parzialmente critica e rovesciata della realtà amplificata dello stupro razziale come arma adottata da parte dei soldati neri o maghrebini (statunitensi o francesi) contro le donne italiane. La canzone ribalta quella realtà, propagandata dalla Repubblica di Salò (cfr. il manifesto citato da Scacchi), dove comunque la donna è vittima innocente, se ‘bianca’ (come in *La ciociara*, 1960, di Vittorio De Sica, dal romanzo omonimo di Alberto Moravia del 1957), o preda ipersessualizzata se ‘nera’. Ma colloca la nascita dell'afroitaliano *in* Italia. Il testo, sebbene la canzone sia poi stata adottata dalla Nuova Compagnia di Canto Popolare come pezzo di grande significato contro culturale, è di fatto piuttosto controverso.

Nicolardi, dirigente amministrativo dell'ospedale Loreto di Napoli, evoca la nascita ‘eccezionale’ di un bambino nero (“Giro”, cioè Ciro), facendone oggetto di discussione e di dibattito popolare. Il coro delle donne definisce niente affatto raro il ‘caso’ (“sti cose nun so’ rare se ne vedono a migliaie”), il contadino paragona l'ingravidamento della donna che ha ‘ceduto’ per fame, passione e desiderio, alla bellezza e naturalezza di un campo di grano maturo, e una terza voce, prima di passare alla sezione successiva, dove trionfano il multilinguismo e la polifonia della Napoli occupata, ribadisce la stranezza dell'episodio. Quel bambino nero, nato da afroamericani o marocchini, lo puoi pure chiamare Ciro, Peppe, Antonio, *però* è nero. La copertina originale del disco riprende graficamente il contrasto tra le donne chiarissime di pelle, capelli, e vestiti (presumibilmente infermiere), il pannicello su cui giace il bambino, e il neonato stesso,

10 Gli autori sono E. A. Mario, vero nome Giovanni Ermete Gaeta, compositore di classici come *La leggenda del Piave*, 1918, per la musica, ed Edoardo Nicolardi, cui si devono canzoni napoletane famosissime, come *Voc'e notte*, 1908), per le parole.

dalla pelle scurissima, accolto con gioia, quasi giubilo, dalle levatrici dell'ospedale, ma chiuso nei confini di una linea del colore netta e impermeabile.

Come ultimo paradosso, la risposta aperta alla violenza di una concezione razzializzata dell'identità viene dal passato italiano, dal teatro elisabettiano, e dall'opera più letteraria e autobiografica di Du Bois. Stewart inizia l'affascinante lettura della presenza africana celata nell'arte veneziana del Rinascimento con la richiesta fatta da Otello nella tragedia di William Shakespeare: "Speak of me as I am". Quell'invito, da parte del Moro, che *altri* parlino di lui, nero veneziano, dal suo punto di vista, richiama le parole che Fred Wilson fa pronunciare nella sua installazione a una presenza italiana meticcia e importante: il primo capo di stato nero, o parzialmente nero, occidentale. Le parole di Alessandro de' Medici, primo duca di Firenze e figlio del cardinale Giulio de' Medici e di Simonetta da Collevecchio, una domestica di origine africana, risuonano in Stewart delle parole di Du Bois sulla *double consciousness* afroamericana: "La mia forza non è nella mia armatura, è dentro di me. Io appartengo a due mondi. Io sono te e l'altro".

L'identità etno-razziale degli italoamericani
e il regime fascista
di Stefano Luconi

Introduzione

Nell'ambito degli studi su quella "invenzione della razza" che, secondo Anne McClintock rappresenterebbe uno degli "aspetti fondamentali della modernità nell'occidente industrializzato" (5), negli ultimi anni è maturato un articolato dibattito sulle dinamiche attraverso le quali gli immigrati italiani negli Stati Uniti e i loro discendenti hanno acquisito un'identità quali individui bianchi (Fasce; Vecoli, "Italian Americans and Race").¹ Questo saggio si propone di offrire un contributo a tale discussione attraverso una ricostruzione delle modalità di tale processo, con una specifica attenzione per gli anni Trenta del Novecento, quando l'identità etno-razziale degli italoamericani si dimostrò particolarmente fluida e la sua definizione risultò soggetta al duplice influsso delle suggestioni della società d'adozione e della propaganda fascista.

I prodromi della collocazione razziale degli italoamericani

Nel 1890, davanti a una commissione d'inchiesta del Congresso degli Stati Uniti sull'immigrazione, il responsabile di un'impresa di costruzioni ferroviarie dichiarò che gli immigrati italiani non erano individui di razza bianca ma *dago*, un termine dispregiativo con il quale venivano abitualmente designati nel tentativo di evidenziarne l'estraneità dalla società d'adozione, dove la componente di ceppo anglosassone era ancora prevalente (Manson 817).² L'affermazione rifletteva

1 Per una recente prospettiva di genere, cfr. Guglielmo J., spec. 79-109, 230-265. La traduzione delle citazioni dall'inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

2 Su *dago* e altri epiteti come *guinea* e *wop*, cfr. Tricarico.

un giudizio largamente condiviso negli Stati Uniti di fine Ottocento, secondo cui gli italiani avrebbero occupato una posizione “intermedia tra bianchi e neri” in una ipotetica scala gerarchica delle razze, come osservò alla vigilia della Prima guerra mondiale l'ambasciatore del Regno d'Italia Edmondo Mayor des Planches (144).

La concezione dell'indefinitezza dell'appartenenza razziale degli italoamericani trovò un parziale fondamento pseudoscientifico nelle teorie eugeniste diffuse negli Stati Uniti a cavallo del Novecento (Haller 40-57). Con riferimento soprattutto agli studi di un gruppo di antropologi positivisti italiani come Giuseppe Sergi, Alfredo Niceforo e Luigi Pigorini, che distinguevano i loro connazionali tra settentrionali di stirpe nordica e meridionali di ceppo mediterraneo, la vulgata statunitense considerò la popolazione del Sud d'Italia una “razza” distinta e inferiore rispetto a quella del Nord a causa della secolare contaminazione con arabi e africani (Deschamps, “Le racisme” 66-70; D'Agostino). Alle conclusioni di Niceforo e Sergi si richiamò esplicitamente la Commissione Dillingham del Congresso nel 1911 per sostenere che il proseguimento dell'immigrazione dall'Italia, così come da altre regioni dell'Europa mediterranea e orientale, non fosse consigliabile per gli Stati Uniti (US Senate 82). L'anno seguente alcuni membri del Comitato sull'Immigrazione della Camera dei Rappresentanti manifestarono dubbi sul fatto che gli italiani meridionali fossero realmente di “razza caucasica” (US House 77-78).

L'estensione di questa incertezza all'intera popolazione italiana attestò il progressivo venire meno dell'iniziale differenziazione tra settentrionali e meridionali. Poiché questi ultimi erano giunti a costituire circa i quattro quinti del totale degli immigrati italiani nel corso del primo decennio del Novecento (Audenino e Tirabassi 68), le loro presunte caratteristiche finirono per essere attribuite a tutti i loro connazionali a prescindere dalla regione d'origine. Alla vigilia della Prima guerra mondiale, per esempio, pur riconoscendo le differenze tra i due gruppi, il sociologo Edward Alsworth Ross finì spesso per parlare genericamente di italiani in riferimento a connotazioni negative – a suo giudizio riscontrabili nei meridionali – quali fronte bassa, volume ridotto del cranio, predisposizione alla violenza e incapacità di prendere decisioni razionali, oltre a sottolineare come i settentrionali fossero comunque meno evoluti di svizzeri e tedeschi del Sud nonostante alcune somiglianze (113). In tal modo, sebbene a partire dal 1899 il Bureau of Immigration avesse separato i settentrionali dai meridionali nelle statistiche sugli arrivi degli italiani, la legislazione restrizionista

sull'immigrazione degli anni Venti fece cadere ogni distinzione geografica all'interno della penisola nella ripartizione dei visti e assegnò ai cittadini italiani un'unica quota annuale che, nel discriminarli, teneva conto esclusivamente della nazionalità e non considerava la regione di provenienza (Martellone 63-65; US Bureau of the Census 92). Anche i test psicologici condotti dall'esercito statunitense sulle reclute della Prima guerra mondiale non si peritarono di separare i settentrionali dai meridionali e attribuirono a tutti gli immigrati italiani un quoziente intellettuale medio di gran lunga inferiore a quello degli individui con un'ascendenza nordeuropea (Sweeny). Ancora nel 1940, un abitante di ceppo anglosassone di New Haven, Connecticut, ammise apertamente che la sua disistima per gli immigrati italiani era il risultato del suo giudizio negativo sui siciliani (cit. in Stave, Sutherland e Salerno 211).

La trasformazione dell'identità degli immigrati

Omogeneità come gruppo nazionale e alterità rispetto alla razza bianca costituivano connotazioni attribuite dalla società statunitense agli immigrati dall'Italia, sebbene tali tratti facessero parte del senso dell'identità di pochissimi italoamericani. Questi ultimi, soprattutto alla fine dell'Ottocento, si mostrarono particolarmente tolleranti nei confronti degli afroamericani, a differenza di gran parte del resto della popolazione di ascendenza europea. Negli Stati del Sud, per esempio, gli immigrati italiani non si facevano problemi a lavorare fianco a fianco con gli afroamericani nelle piantagioni e qualcuno di loro decise, almeno là dove era legalmente possibile, di vivere *more uxorio* con donne nere o perfino di sposarle (Mayor des Planches 272, 287; Milani; Scala 19). Furono soprattutto i siciliani a dare vita a coppie miste nel Sud (Webb 58). Il caso di Jim Rollins – un afroamericano assolto nel 1922 dall'accusa di aver violato le norme dell'Alabama, che proibivano i rapporti sessuali interrazziali, perché non era possibile stabilire con certezza l'appartenenza della sua partner alla razza bianca in quanto si trattava di un'immigrata siciliana – costituisce una significativa esemplificazione della disponibilità degli italoamericani alle relazioni con i neri e dell'ambiguità della definizione della loro identità che ne derivava (Jacobson 4). Talvolta gli italoamericani si trovarono addirittura a fare causa comune con gli afroamericani, come avvenne in Louisiana nel 1898 quando cercarono vanamente di impedire l'approvazione di un emendamento costituzionale che avrebbe limitato

l'accesso di entrambe le minoranze all'elettorato attivo (Cunningham 34). Con il loro atteggiamento gli italoamericani contribuirono ad avvalorare l'indefinitezza della propria collocazione razziale. In una società nella quale era soprattutto l'ostilità verso gli afroamericani a determinare la posizione rispetto alla linea del colore, le aperture nei confronti dei neri – fino al punto da esternare giudizi positivi su di loro³ – concorrevano a rendere fluida la posizione degli italoamericani (Hale 199-239). Nonostante questo comportamento, però, gli immigrati italiani non intendevano lasciarsi confondere con gli afroamericani. Se un contadino siciliano trasferitosi proprio in Louisiana protestò perché “il capo ci chiamava sporchi negri e ci diceva che non eravamo bianchi” (cit. in Guglielmo T., “Nessuna barriera” 53), una sua connazionale che viveva al Nord deplorò in modo analogo il fatto che “gli irlandesi ci consideravano quasi neri e ci chiamavano negri” (cit. in Mangione e Morreale 224).

In *White on Arrival*, sulla base a una sofisticata ma artificiosa distinzione tra “colore” e “razza”, lo storico Thomas Guglielmo ha sostenuto che gli immigrati italiani che giunsero a Chicago alla fine dell'Ottocento, sebbene fossero considerati appartenenti a una razza “inferiore”, non videro mai messo in discussione il proprio colore “bianco” e, pertanto, a differenza di africani e asiatici, non subirono restrizioni dei loro diritti civili nella sfera dell'acquisizione della cittadinanza statunitense, dell'accesso alla proprietà, dell'esogamia, dell'inclusione nei programmi assistenziali e della scelta del luogo di residenza. Nondimeno la situazione di questa metropoli specifica non era necessariamente analoga alle condizioni riscontrabili altrove. Nel caso di un'altra grande città del Nord, per i sindacalisti irlandesi escludere gli scaricatori “di colore” dal fronte del porto di Boston significava bandire non soltanto gli afroamericani ma anche gli immigrati italiani (Kimeldorf 25-26). Inoltre, un newyorkese salutò le norme restrittive sull'immigrazione degli anni Venti come un efficace strumento per fare degli Stati Uniti la “nazione dell'uomo bianco”, in quanto avrebbero impedito l'accesso a *dago* ed ebrei (Gregory). Soprattutto negli ex Stati schiavisti, tra la fine dell'Ottocento e lo scoppio della Prima guerra mondiale, la tendenza dell'opinione pubblica ad accomunare afroamericani e italoamericani provocò il linciaggio di almeno una trentina di immigrati italiani, cioè l'applicazione nei loro

3 Come riferì, per esempio, la vedova di un minatore piemontese immigrato nello Stato di New York, “il mio uomo [...] mi diceva sempre che i neri erano bravi” (cit. in Revelli 122).

confronti di una forma di giustizia sommaria che era generalmente riservata ai neri (Salveti).⁴ Per questa ragione, nel Sud gli italoamericani furono indotti a prendere le distanze dalla popolazione afroamericana e, per esempio, lavorarono sempre meno come braccianti nelle piantagioni (Scarpaci, "Italians" 209-212, 216).

Tuttavia, nei decenni dell'immigrazione di massa negli Stati Uniti tra l'ultimo ventennio dell'Ottocento e il primo dopoguerra, gli italiani non rivendicarono certo una propria identità come individui di razza bianca. Risulta, infatti, estremamente difficile attribuire a costoro una coscienza razziale in un periodo in cui molti di loro non avevano ancora sviluppato un'identità nazionale. In effetti, a causa del ritardato avvio del processo di unificazione politica della penisola, gli immigrati italiani sbarcarono negli Stati Uniti portando con sé quel profondo senso campanilistico dell'appartenenza che era radicato da secoli nella loro terra natale. Ne dette una dimostrazione tangibile la frammentarietà della loro vita sociale, che rispecchiò a lungo le divisioni e le contrapposizioni localistiche già sperimentate prima dell'espatrio. Anziché costituire organizzazioni che li raggruppassero in base alla provenienza nazionale, gli italoamericani dettero vita a una miriade di associazioni fraternalistiche e mutualistiche che, salvo sporadiche eccezioni, accettavano come membri soltanto coloro che erano originari di una specifica regione, di una singola provincia o addirittura di un particolare paese, escludendo chiunque fosse nato altrove (Bugiardini 386-397).

Un contributo significativo al superamento dell'identità campanilistica degli italoamericani venne dal Fascismo. Dopo anni di sostanziale disinteresse dei governi liberali per la sorte degli emigrati, nel contesto di un programma di indottrinamento ideologico, il regime di Benito Mussolini si rivolse direttamente ai membri delle comunità all'estero per alimentare il loro senso di appartenenza alla nazione d'origine attraverso iniziative che andavano dall'insegnamento della madrelingua alle campagne contro gli stereotipi che affliggevano gli italiani all'estero, all'incoraggiamento a visitare l'Italia per vedere di persona le presunte realizzazioni del Duce (Cavarocchi; Pretelli; Noyes).⁵ L'apporto di tali viaggi all'identità etnica degli italoamericani emerge dalle parole di uno dei partecipanti al ritorno a New York

4 Sugli afroamericani quali bersaglio privilegiato dei linciaggi, cfr. Brundage 259.

5 Giovanni M. Di Silvestro Papers, b. 4, ff. 1-8, Immigration History Research Center, University of Minnesota, Minneapolis.

nel 1934. Impressionato “dal cambiamento d'Italia sotto il Regime Fascista”, questo visitatore esortò gli altri emigranti ad andare “fieri di appartenere ad una stirpe che seppe con volontà [...] innalzarsi ad occupare nel Mondo il posto dovutole” (Smeriglio).

In particolare, a imitazione dei progetti centralistici attuati in Italia (Pezzino 383-384), la propaganda fascista prese di mira il regionalismo associativo che impediva la coesione delle *Little Italies* e rivolse un invito esplicito – di cui si fecero portavoce i principali giornali italoamericani che fiancheggiavano il regime – a far confluire le diverse società in organizzazioni che accogliessero chiunque fosse di ascendenza italiana a prescindere dalla specifica località di provenienza. Come scrisse *Il Progresso Italo-Americano* di New York, il più influente quotidiano in lingua italiana degli Stati Uniti, era necessario che gli immigrati italiani prendessero esempio da Mussolini, che aveva “obbligato tutte le associazioni regionalistiche pullulate in Roma a sciogliersi o a mutar nomi e programmi”, in modo da manifestare il proprio “spirito di solidarietà nazionale” attraverso un'unica organizzazione che esprimesse “un blocco formidabile e compatto” (Pope, “Divisioni sorpassate”).⁶

La fusione di società etniche preesistenti in risposta a questo genere di appelli fu un fenomeno di cui il personale consolare prese scrupolosamente nota per riferirne ai propri superiori (Castruccio). Non si trattò di esagerazioni di funzionari zelanti desiderosi di mettersi in luce con il Ministero degli Esteri. Una conferma indiretta dei loro rapporti affiora dai reportage dei giornali statunitensi sugli insediamenti italoamericani. Per esempio, a proposito della comunità di Providence, Rhode Island, un quotidiano locale riferì che “un gran numero di associazioni provinciali [...] ha intrapreso una transizione dal provincialismo al nazionalismo. Nella maggior parte dei casi, le società hanno lasciato cadere i requisiti di appartenenza regionale. [...] Chiedete a un membro qualsiasi da dove venga e vi risponderà ‘Italia!’ forse con un maggior grado di orgoglio di quanto vi avrebbe risposto prima ‘Sicilia!’, ‘Toscana!’, o ‘Napoli!’ [...] È il risultato del successo degli sforzi del fascismo di nazionalizzare gli italiani” (Ruggieri). Molte società confluirono nell'Order Sons of Italy in America (OSIA), una delle poche organizzazioni etniche che fino dalla sua nascita nel

6 L'editoriale fu ripubblicato da altre testate filofasciste. Cfr., per esempio, Pope, “La piaga del regionalismo”. Sullo scioglimento delle associazioni regionali a Roma, cfr. Salvatorelli e Mira 530.

1905 non aveva posto vincoli di provenienza locale per l'adesione ed era divenuta uno dei principali canali di diffusione della propaganda fascista nelle comunità italoamericane (Noyes 150; Saudino).

Tuttavia, più che gli stimoli e le suggestioni del regime di Mussolini, fu la considerazione di cui l'Italia fascista venne a godere negli Stati Uniti a provocare tra gli immigrati il sorgere e il consolidamento di un'identità etnica legata alla loro italianità. Dopo essere stati considerati per decenni individui che non erano all'altezza degli anglosassoni a causa della loro origine nazionale, una volta che il Duce sembrò aver trasformato l'Italia in uno Stato moderno e in una potenza capace di determinare le sorti della politica internazionale, gli italoamericani si sentirono finalmente fieri della loro madrepatria e liberi di identificarsi con essa, senza più nutrire complessi di inferiorità. Come ammise perfino un antifascista quale Gaetano Salvemini nelle sue *Memorie di un fuoruscito*, "arrivati in America analfabeti, scalzi e con la bisaccia sulle spalle, avevano attraversato difficoltà e patimenti inauditi, disprezzati da tutti perché italiani. Ed ora si sentivan ripetere, anche da americani, che Mussolini aveva fatto dell'Italia un gran paese, e non c'erano disoccupati, e tutti avevano il bagno in casa, e i treni arrivavano in orario, e l'Italia era rispettata e temuta nel mondo" (110).

La Guerra d'Etiopia

In una composizione scolastica, un italoamericano scrisse nel 1934 che il Fascismo aveva infuso "nei cuori e negli spiriti dei suoi figli il rinnovellato orgoglio della razza invitta" (Taccini). Tuttavia la fiera rivendicazione dell'identità nazionale da parte degli italoamericani culminò due anni più tardi, nel momento in cui la potenza dell'Italia parve raggiungere il proprio apice. L'occasione fu ciò che la retorica mussoliniana definì la "riapparizione dell'Impero sui colli fatali di Roma", in seguito alla conquista dell'Etiopia in un conflitto coloniale presentato come una guerra *contra mundum* per l'impegno di cinquantadue Stati ad applicare le sanzioni che la Società delle Nazioni aveva comminato al governo italiano (Mussolini 268-269). L'illusorio trionfo del Fascismo fu vissuto da molti italoamericani come una vittoria in parte propria. Come scrisse il periodico *La Settimana*, a uscire sconfitto non era stato soltanto il Negus, ma anche tutti coloro che, soprattutto in Europa e negli Stati Uniti, prospettavano una replica della *débâcle* patita dall'Italia ad Adua nel 1896 "per infierire ancora

contro un popolo che teorie scientifiche false ed inconsistenti si compiacevano di bollare come inferiore”. Il rovesciamento di tali previsioni fece quindi maturare, negli italoamericani, “un nuovo e più potente sentimento di rispetto e di venerazione per la terra donde tanti anni addietro vennero i loro genitori”.⁷ Secondo un lettore del settimanale newyorkese *Il Grido della Stirpe*, conquistando l’Etiopia l’Italia aveva dimostrato di essere “una nazione la cui razza indomabile sa tener fronte a tutto il mondo” (Dussich).

Malgrado la tenace opposizione di un’agguerrita minoranza di antifascisti, molti membri delle *Little Italies* statunitensi contribuirono in maniera diretta allo sforzo bellico del regime, mobilitandosi per impedire al Congresso di varare sanzioni economiche contro l’Italia e inviando consistenti contributi finanziari a beneficio dell’apparato militare fascista, che furono occultati sotto la veste di donazioni umanitarie per la Croce Rossa Italiana (Ventresco; Migone 343-357; Kanawada 75-89). Nella sola città di New York vennero raccolti oltre 700.000 dollari attraverso *Il Progresso Italo-Americano*, senza contare le somme che raggiunsero l’Italia per mezzo di altri canali (Salvemini, *Italian Fascist Activities* 208). Allo stesso modo, il direttore dell’Office of Arms and Munitions Control, l’agenzia federale che sovrintendeva al commercio degli armamenti, riferì che soltanto nel mese di gennaio del 1936 gli erano passate per le mani oltre diecimila lettere di elettori italoamericani che protestavano contro eventuali sanzioni statunitensi a carico della loro terra d’origine (Green).

Il sostegno degli italoamericani all’invasione dell’Etiopia li portò in urto con gli afroamericani che, a loro volta, si erano attivati in difesa dell’indipendenza di una delle due nazioni africane che non erano ancora divenute colonie europee. Prima ancora che scoppiassero le ostilità, fin dal primo profilarsi della crisi tra l’Italia e l’Etiopia dopo gli incidenti di Ual Ual all’inizio del dicembre 1934, non mancarono episodi di aggressioni reciproche tra i membri di queste due minoranze e, all’inizio della campagna militare, molti afroamericani cercarono di colpire economicamente gli italoamericani attraverso il boicottaggio degli empori commerciali che gli immigrati gestivano nei ghetti neri a New York e in altre metropoli della costa orientale (Venturini; Shankman 41-45; Harris J. 34-84, 93-103). Ad acuire la tensione contribuì il fatto che, riprendendo alcuni temi della propaganda fascista, la stampa italoamericana sottolineò la presunta missione civilizzatrice del regi-

7 “Il trionfo dell’emigrato”. *La Settimana* 15 maggio 1935: 5.

me in Africa orientale, enfatizzando di conseguenza l'arretratezza e la barbarie di una nazione dove la schiavitù era ancora legale e la lebbra dilagava.⁸ In questi articoli, l'Italia si proponeva l'obiettivo di condurre verso la modernità una regione abitata da "negri" sottosviluppati che praticavano ancora la legge del taglione, erano preda della superstizione e si dimostravano incapaci di apprezzare il progresso tecnologico a tal punto da essere soliti divellere le rotaie delle ferrovie per ricavarne lance (Halliburton). Episodi come il "martirio" di Reginaldo Giuliani – il cappellano militare decapitato dalle truppe del Negus mentre impartiva l'estrema unzione a un soldato italiano – furono sfruttati per dimostrare l'ipotetica "bestialità" degli abissini (Cocco).

La denigrazione quasi sistematica degli etiopi, per mascherare l'invasione del loro paese sotto il pretesto dell'intervento umanitario del Fascismo, alimentò pregiudizi pure nei confronti degli afroamericani e contribuì ad accentuare la presa di distanza degli italoamericani da costoro. Risultano esemplificative in proposito le parole di un immigrato a Bridgeport, Connecticut, nel 1939: "quel che Mussolini ha fatto in Etiopia penso che sia una buona cosa [...] voleva civilizzare quel popolo [...]. Dico ai miei figli di stare alla larga dai neri perché [...] la maggior parte dei neri non sono gente civile [...]. Qualche volta passo dalle case dei neri e li sento ridere e schiamazzare come se fossero in Africa. Beh, un giorno Mussolini li metterà a posto e forse diventeranno persone e non animali" (cit. in Stave, Sutherland e Salerno 221).

Tanto le dinamiche del conflitto tra uno Stato europeo e un paese africano, quanto le loro ripercussioni all'interno degli Stati Uniti per le tensioni e gli scontri tra italoamericani e afroamericani, si prestavano a una facile lettura in termini di contrapposizione tra bianchi e neri. Perfino l'incontro di boxe tra il pugile afroamericano Joe Louis e il peso massimo italiano Primo Carnera, svoltosi a New York il 25 giugno 1935, poche settimane prima dell'aggressione fascista all'Etiopia, agli occhi dell'opinione pubblica italoamericana assunse i connotati di un combattimento tra i campioni di due razze diverse che anticipava l'imminente guerra coloniale fascista (Marchesini 144-145). In effetti, da parte di alcuni periodici delle *Little Italies* non mancarono i tentativi di presentare agli italoamericani la campagna d'Etiopia sotto questa luce. Per esempio, *Il Progresso Italo-Americano* sostenne che lo scopo

8 "Il magistrale discorso dell'On. Alessandroni". *La Libera Parola* 1 febbraio 1935: 3; "Che ne sanno i negri?". *L'Opinione* 28 febbraio 1935: 4; "Alla vigilia dell'atteso scoppio delle ostilità". *Gazzetta del Massachusetts* 21 settembre 1935: 1; Tricarica.

del Negus fosse quello di spazzare via i bianchi dall'Africa orientale a prescindere da quale fosse la loro nazionalità.⁹ Allo stesso modo, *La Libera Parola* – organo dell'OSIA per la Pennsylvania – affermò che l'opposizione britannica alle rivendicazioni espansionistiche italiane in Etiopia avrebbe segnato “la sentenza di morte per tutta la razza bianca” (Luongo). Perfino il governatore del Massachusetts, James M. Curley, che si atteggiava a filofascista per conquistare il voto dell'elettorato di ascendenza italiana, si avventurò a dichiarare che “Mussolini rappresenta la salvaguardia della superiorità della razza bianca”.¹⁰

Alcune di queste affermazioni fecero breccia in parte del pubblico a cui tali periodici si rivolgevano. Ad esempio, in una lettera a *Il Progresso Italo-Americano*, un lettore auspicò la solidarietà dei “bianchi” di altre nazioni con il colonialismo fascista, mentre un altro si chiese se il contrasto sull'Etiopia tra il Regno Unito e l'Italia avrebbe condotto alla distruzione della “razza bianca” a beneficio di “gialli” e “negri”, e un terzo definì l'aggressione al paese africano “la guerra coloniale più bella da che i bianchi hanno invaso i domini dei neri” (Puccio; Pucelli).¹¹ Per *Il Grido della Stirpe* la campagna d'Etiopia era la conseguenza naturale e ultima nel tempo “della espansione dei popoli più evoluti fra tribù barbare” nella convinzione che, se l'Italia non si fosse posta all'avanguardia di questo processo per conto della “vecchia Europa”, “altre razze si imporranno e conquisteranno il posto d'onore dell'avanzata: le razze gialle attendono con ansia il cambio della guardia” (Teresi; Bindi).

A tutela del mantenimento della purezza della razza bianca “superiore” negli Stati Uniti, questo stesso settimanale cercò di scoraggiare i rapporti sessuali tra italoamericani e afroamericane, ricorrendo anche a strumenti quanto mai ingenui, come la pubblicazione delle parole della canzonetta *Faccetta bianca*, per ammonire i lettori che “La donna bianca è l'ideale / Sposar la nera per un bianco / È madornale / Faccetta nera non fai per me / Io che son bianco / Voglio tutto come me” (Varnei). Sull'onda di un'analoga apprensione maturata dal regime fascista per quanto stava avvenendo nelle colonie africane (Del Boca, *Conquista* 686), la popolarità nelle *Little Italies* della ben più nota *Faccetta nera* aveva fatto emergere la preoccupazione che la ses-

9 “Il Negus organizza il massacro dei bianchi”. *Il Progresso Italo-Americano* 19 giugno 1935: 1.

10 “Clamoroso successo del comizio pro neutralità”. *Gazzetta del Massachusetts* 1 febbraio 1936: 3.

11 “Lettere dall'Africa”. *Il Progresso Italo-Americano* 4 maggio 1936: 6.

sualità predatoria connessa alla guerra d’Etiopia – di cui la canzonetta costituiva una espressione edulcorata – potesse avere riflessi anche negli Stati Uniti e stimolare la promiscuità degli italoamericani con donne afroamericane.¹²

Coloro che ritenevano che le sorti dei popoli bianchi fossero in gioco nel conflitto con l’Etiopia erano pure soliti riferirsi agli italiani come a “connazionali”.¹³ Però, per numerosi altri italoamericani, anziché costituire l’incentivo a costruire una consapevolezza razziale quali individui di razza bianca, le operazioni belliche contro il Negus rappresentarono l’occasione per rafforzare la specificità dell’identità italiana. Infatti, la connotazione marcatamente nazionalistica dell’apoggio conferito alla campagna d’Etiopia nelle *Little Italies* e il ruolo di antagonista del regime di Mussolini svolto in tale occasione da una potenza europea quale il Regno Unito, nonché gli ostacoli interposti al colonialismo fascista da parte della Francia e di una non meglio definita “canaglia ebraico-massonica internazionale”, interferirono con la collocazione della guerra in una prospettiva di lotta tra razza bianca e razza nera perché gli appartenenti alla prima si trovavano su entrambi i fronti.¹⁴

Ciò non significa che gli italoamericani negassero che fosse in atto uno scontro razziale. Questa natura del conflitto, in tutte le sue dimensioni, era anzi apertamente riconosciuta. Nondimeno gli italiani venivano considerati non quali una delle componenti della razza bianca bensì come una razza a sé stante. Così la vittoria fascista sugli etiopi divenne la sconfitta di un esercito “di colore” non da parte dei bianchi, ma ad opera degli italiani che poterono pertanto riscattare l’onta della disfatta subita ad Adua nel 1896 e dimostrare di non essere inferiori ai “negri”.¹⁵ Inoltre, paradossalmente, i veri nemici della “razza” italiana furono talvolta additati nei bianchissimi governanti britannici che avevano indotto la Società delle Nazioni a intralciare la politica coloniale fascista con le sanzioni.¹⁶ All’inciviltà degli etiopi vennero sovrapposte non infrequentemente “le barbare nordiche tenebre” della “perfida Albione” (Gigliante; Nuccio).

12 Sulla diffusione di *Faccetta nera* tra gli italoamericani, cfr. Ferrari U.; Montana 118.

13 “L’amore degli italiani all’estero per la Patria”. *Il Progresso Italo-Americano* 19 maggio 1936: 6.

14 “La Perfida Albione e la Sorella Latina”. *Il Grido della Stirpe* 21 settembre 1935: 1; “Punti e spunti”. *Il Lazio* 7.6 (1936): 3.

15 “Il crollo dell’Impero Abissino”. *La Settimana* 8 maggio 1936: 5.

16 “Italo-Americans, This Is for You”. *Gazzetta del Massachusetts* 20 dicembre 1935: 1.

Per tutta la durata della crisi e della guerra italo-etioptica, la stampa etnica fece riferimento agli italoamericani come a una razza alla quale se ne contrapponevano altre quali la “razza inglese”, la “razza irlandese” e la “razza ebrea”.¹⁷ La vecchia distinzione tra genti mediterranee e nordiche, che in passato aveva fatto il gioco dei restrizionisti che intendevano discriminare l’immigrazione degli italiani, venne prontamente ripristinata, ma fu capovolta la scala dei valori per rivendicare il maggior grado di civiltà della “razza italiana” in ragione della sua discendenza dalla Roma classica e dal Rinascimento. Come asserì *La Libera Parola*, “non siamo noi a linciare i neri di America: sono invece i figli di quella superiore razza nordica, la quale si è levata a paladina dei diritti altrui che essa sta violando ormai da un secolo. [...] fu un italiano ad aprire le porte del Nuovo Mondo alla civiltà, ma nessuno di sangue nostro prese parte al massacro degli indiani, dopo essere stati questi civilizzati dagli anglosassoni col whisky [*sic*], col fucile e con la sifilide”.¹⁸ I lettori condivisero generalmente questa interpretazione senza sollevare obiezioni. Uno di loro, per esempio, nel difendere il proprio sostegno al colonialismo fascista, coniugando nazionalismo e senso di rivalsa etnica, non esitò a scrivere che “io, cittadino americano di razza italiana sono superiore ai cittadini americani di razza inglese, francese, germanese, portoghese ed altre [...]. Sono di razza italiana e me ne vanto. Seguo Mussolini perché egli fa rispettare l’Italia” (Ciampi).

Nei commenti dei giornali italoamericani schierati col regime, il primato della “razza italiana” sulle altre stirpi europee non fu confinato all’ambito morale e culturale, ma fu esteso anche alla sfera più specificamente biologica e antropologica. Per *Il Progresso Italo-Americano*, il principale fattore che aveva reso possibile all’esercito fascista di sconfiggere gli etiopi sarebbe consistito nella “salute fisica della razza”, una constatazione che avrebbe smentito in modo definitivo la supposta decadenza dei “popoli latini” nonché la presunta superiorità dei “popoli germanici”. Ancora una volta, dunque, per esaltare il trionfo militare degli italiani, il confronto suggerito dalla guerra non fu operato tanto tra neri e bianchi nel contesto di una lettura del conflitto che contrapponeva africani ed europei, quanto all’interno dei gruppi che componevano questi ultimi.¹⁹

17 “Una questione di razza suscitata a E. Boston”. *Gazzetta del Massachusetts* 5 ottobre 1935: 3; “Il buon diritto d’Italia”. *La Libera Parola* 19 ottobre 1935: 1; “Note e commenti”. *Il Popolo Italiano* 28 gennaio 1936: 6.

18 “Come i Romani”. *La Libera Parola* 23 novembre 1935: 1.

19 “Le ragioni del successo italiano”. *Il Progresso Italo-Americano* 2 maggio 1936: 4.

Perfino la metafora pugilistica dello scontro razziale fu ridefinita attraverso la concezione della razza italiana. Secondo *Il Progresso Italo-Americano*, il tifo per Carnera doveva derivare esclusivamente dal fatto che il peso massimo era italiano, senza alcun riferimento al fatto che si trattasse anche di un bianco che combatteva contro un afroamericano (Billi G., “L’evento di stasera”). Dopo la sconfitta di Carnera, se da Milano la *Gazzetta dello Sport* descrisse il successivo sfidante di Louis, l’ebreo statunitense Max Baer, come l’“ultimo alfiere della razza bianca contro la minacciosa avanzata del negro Louis” (cit. in Marchesini 143), a Boston la *Gazzetta del Massachusetts* si limitò a dileggiare il pugile afroamericano, ribattezzandolo “l’etiopio del ring”, ma tralasciò qualsiasi richiamo al fatto che il suo avversario fosse bianco (Lucarotti). L’eventualità che gli sportivi italoamericani potessero in qualche modo identificarsi con Baer per la comune appartenenza alla razza bianca sembrò del tutto esclusa dalla constatazione che, poco tempo prima, *Il Progresso Italo-Americano* lo aveva definito l’alfiere del “giudaismo americano” e un prodotto del “mercantilismo ebraico”, in contrapposizione all’italiano Carnera “laborioso e onesto” (Billi J.B.). Quest’ultimo quotidiano si limitò a chiamare Baer “californiano” in coincidenza dell’incontro con Louis (Billi G., “Il match”).

Gli stessi diplomatici fascisti incoraggiarono il ricorso all’accezione razziale dell’italianità. Per il console generale di New York, Gaetano Vecchiotti, il raduno indetto in città per protestare contro la politica sanzionista fu “una meravigliosa riunione di nostra razza”, mentre gli ambasciatori Gaetano De Martino e Augusto Rosso erano soliti riferirsi ai loro connazionali come “razza italiana”.²⁰ Tuttavia la definizione degli italiani in termini razziali da parte di esponenti fascisti negli Stati Uniti ebbe radici più lontane della guerra contro l’Etiopia. Già nel 1925 il programma della Lega Fascista del Nord America aveva indicato negli italoamericani una delle numerose “Razze” presenti negli Stati Uniti (Previtali). Allo stesso modo, nel fare riferimento ai decreti del 1937 che stabilirono la separazione tra gli italiani e la popolazione autoctona nell’Africa Orientale Italiana, introducendo forme di vera e propria segregazione razziale nell’Impero (Goglia 38-39), alcune testate italoamericane filofasciste, come *Il Grido della Stirpe*, difesero la necessità di “prevenire ogni ibridismo e contaminazione”

20 “Il discorso del Regio Console”. *Il Progresso Italo-Americano* 15 dicembre 1935: 5; “Un discorso dell’ambasciatore”. Ivi 26 gennaio 1928: 1; “Imponente manifestazione di italianità alla Carnegie Hall”. Ivi 5 novembre 1935: 2; Corsi.

tra gli africani e quella che ancora una volta venne indicata come la “razza italiana” (Trombetta, “Il problema della razza in Italia” 4).

La legislazione antisemita del 1938

Con le sue asserzioni pseudoscientifiche a sostegno dell'esistenza di “una pura ‘razza italiana’” di cui gli ebrei non avrebbero fatto parte, il cosiddetto Manifesto sulla Razza – diffuso dal regime fascista nel luglio del 1938 – contribuì ad alimentare quella nozione dell'identità fondata sull'ascendenza nazionale, anziché sul colore della pelle, che numerosi italoamericani avevano consolidato in coincidenza con la Guerra d'Etiopia (cit. in Sarfatti, *Mussolini* 19).²¹ Come enunciò *Il Grido della Stirpe*, in riferimento tanto agli italiani rimasti in patria quanto a coloro che erano immigrati negli Stati Uniti e ai loro discendenti, “siamo una razza ben definita [...]. Qual'è [*sic*] questa razza? La razza latina” (Porfiri). Questo settimanale rappresentò il giornale italoamericano più antisemita e allineato sulle posizioni del Fascismo, a tal punto che il suo direttore e proprietario, Domenico Trombetta, sarebbe stato arrestato e privato della cittadinanza statunitense durante la Seconda guerra mondiale.²² Tuttavia la posizione del *Grido della Stirpe* non costituì un'anomalia nel panorama della stampa etnica italoamericana. Con poche eccezioni costituite in particolare dalle testate antifasciste (Deschamps, “Opposing” 117), gran parte dei periodici in lingua italiana cercarono di giustificare le misure antisemite del regime fascista, spesso ridimensionandone la portata e le conseguenze. In particolare, riecheggiarono con differente enfasi l'argomentazione propagandistica della loro necessità per proteggere gli italiani da un presunto strapotere degli ebrei soprattutto in campo economico e finanziario (Spartaco, “L'Italia in difesa”).²³ A prescindere dai loro propositi pretestuosi, tali ragionamenti sottolinearono l'estraneità degli ebrei al popolo italiano e finirono, quindi, per ribadire la concezione che quest'ultimo fosse a una razza a sé. Con un richiamo alle disposizioni contro la sessualità interrazziale nell'Impero a partire dal

21 Per l'eco del Manifesto sulla razza nelle comunità italoamericane, cfr. “La questione etnica di Roma non è antisemita”. *Il Popolo Italiano* 17 luglio 1938: 1, 6; Spartaco, “L'Italia e i suoi ebrei”; “Il programma della razza”. *La Libera Parola* 13 agosto 1938: 1, 3.

22 “Citizenship Lost by Fascist Editor”. *New York Times* 29 settembre 1942: 25.

23 “Esenità [*sic*] degli Ebrei in Italia”. *La Gazzetta di Syracuse* 9 settembre 1938: 9; “La difesa della razza nei provvedimenti governativi”. *Italian Echo* 9 dicembre 1938: 1, 8.

decreto Lessona del giugno del 1937, la prima presa di distanza era, ovviamente, dalle “razze africane o semitiche” per ribadire, quasi con le stesse parole del Manifesto sulla Razza, che gli italiani presentavano “caratteri fisici e biologici puramente europei”.²⁴ Tuttavia, come sostenne *Il Progresso Italo-Americano* riprendendo ancora una volta le distinzioni tra i popoli europei, sebbene fossero ariani, gli italiani erano in ogni caso diversi dagli europei settentrionali perché la loro “razza” era “ariana meridionale o indo-europea, differente dalla ariana scandinavo-teutonica”.²⁵ Nelle motivazioni più estremistiche per legittimare l’antisemitismo, i provvedimenti del 1938 vennero addirittura presentati come una “igienica purga” volta a incoraggiare la “solidarietà di razza” del popolo italiano (Trombetta, “La continuità”).

La precisazione dei connotati dell’identità italoamericana in relazione alla politica antisemita del Fascismo fu tale che, l’anno successivo all’entrata in vigore delle leggi razziali, il principale esponente nel Rhode Island dell’OSIA, Luigi Scala, arrivò a sostenere che i membri delle *Little Italies* sposati con ebrei non potevano essere considerati a buon diritto parte effettiva della comunità italiana (Serenò). Le sue parole sembravano ispirate agli intenti di chi, anche negli Stati Uniti, avrebbe voluto perseguire “la valorizzazione della razza italiana”, sincerandosi che “nessun inquinamento venga a turbare la purezza della sua costituzione biologica” (Trombetta, “L’utopia” 1). Riportate dalla rivista più antisemita del regime fascista, *La Difesa della razza*, tali affermazioni suscitarono un vespaio di polemiche tra gli oppositori italoamericani di Mussolini, che chiesero a gran voce le dimissioni di Scala.²⁶ Tuttavia non soltanto Scala rimase in carica per il resto del mandato di supremo venerabile della Gran Loggia del Rhode Island dell’OSIA, ma ottenne con facilità la rielezione alla guida dell’organizzazione in questo Stato nel 1940.²⁷

Del resto, le comunità italoamericane presentavano un tasso di esogamia particolarmente contenuto negli anni Trenta. Perfino in una metropoli multietnica e multirazziale quale era New York, circa l’86% dei coniugi di italoamericani risultava, a sua volta, di ascendenza ita-

24 “In tema di razzismo”. *Il Lazio* 9.8 (1938): 1. Il Manifesto parlava, invece, di “caratteri fisici e psicologici puramente europei” (cit. in Sarfatti, *Mussolini* 20).

25 “L’Italia non altera la sua politica verso gli Ebrei”. *Il Progresso Italo-Americano* 16 luglio 1938: 10.

26 “Italiani ed ebrei in America”. *La Difesa della razza* 30 giugno 1939: 46; “The Italians of Providence Must Act against Scala”. *Il Mondo* 2.12 (1939): 4-5; “We Want to Hear from the Sons of Italy”. *Ivi* 3.1 (1940): 4-5.

27 “La convenzione dei Figli d’Italia a Paw’t”. *Rhode Island Echo* 20 settembre 1940: 2.

liana (Michaud 246-247). Come osservò uno di loro, “gli italiani devono sposare gli italiani. Possono essere siciliani, calabresi, napoletani – ma hanno lo stesso sangue. Appartengono alla stessa nazione. Gli ungheresi dovrebbero sposare gli ungheresi. Gli ebrei gli ebrei. [...] Ognuno dovrebbe sposarsi all’interno della propria razza – soprattutto i negri e gli ebrei” (C. G.).

Il caso di Scala non rappresentò un episodio isolato. Nel 1941, *Il Grido della Stirpe* lanciò una virulenta campagna contro il sindaco di New York, Fiorello H. La Guardia, invitando gli elettori italoamericani a non votarlo nelle imminenti elezioni municipali a causa del fatto che non poteva essere considerato un vero italiano perché sua madre era una triestina ebrea.²⁸ La polemica contro La Guardia, che dopo una lunga titubanza aveva manifestato apertamente il proprio antifascismo all’ingresso dell’Italia nella Seconda guerra mondiale (Kessner 136, 404, 518-519), costituì chiaramente una forzatura dettata da motivazioni ideologiche e politiche. Tuttavia il fatto che il settimanale di Trombetta avesse scelto di puntare proprio sull’ascendenza ebraica del sindaco nel tentativo di farlo rinnegare dalla propria comunità etnica suggerisce che questo tipo di argomentazioni potesse essere recepito dagli italoamericani in ragione del loro particolare senso dell’identità. A parziale conferma di come la strategia di *Il Grido della Stirpe* si fosse dimostrata efficace, nonché a ulteriore riprova di quanto l’identità italoamericana avesse assunto una connotazione fortemente incentrata sulla nazione di provenienza, pur non influenzando la riconferma del sindaco il voto dell’elettorato di origine italiana per La Guardia crollò dal 62,6% del 1937 al 46,1% del 1941 (Bayor, *La Guardia* 143, 159).

Conclusioni

Secondo *Il Grido della Stirpe*, se Mussolini non avesse galvanizzato “l’orgoglio della razza” nel popolo italiano nei mesi della campagna d’Etiopia, gli italoamericani sarebbero rimasti “i medesimi *guinea e dago* dell’epoca prefascista”, quando a discriminarli non erano solo gli anglosassoni ma anche i membri di altre minoranze (Trombetta, “L’utopia” 4). Al di là del palese proposito adulatorio, questo giudizio è indicativo delle ragioni endogene che contribuirono a frenare la ma-

28 “In tema di elezioni”. *Il Grido della Stirpe* 1 novembre 1941: 4.

turazione di un'identità razziale tra gli italoamericani e a consolidare il senso etnico dell'appartenenza negli anni che precedettero la Seconda guerra mondiale.

Dal momento del loro arrivo negli Stati Uniti in flussi massicci nell'ultimo ventennio dell'Ottocento, gli immigrati italiani e i loro figli si erano trovati a competere con altri gruppi di ascendenza europea sul mercato del lavoro, nell'accesso ad abitazioni a basso costo, per il controllo dei sindacati e per l'inserimento nella vita politica del paese d'adozione. In particolare, gli italoamericani si sentirono frenati nel loro tentativo di ascesa sociale soprattutto dagli irlandesi e dagli ebrei (Femminella; Glanz; Scarpaci, *The Interaction*). Non a caso, i pregiudizi antisemiti avevano iniziato a diffondersi tra gli italoamericani ben prima dei provvedimenti razziali del regime fascista. Già nel 1920, *Il Progresso Italo-Americano* aveva paventato la trasformazione di New York in una "New Gerusalemme" a causa di una "invasione" semita che aveva reso gli ebrei "i padroni di New York" e posto le premesse affinché "tra 10 anni i figli di Mosè potranno avere un sindaco della loro religione e magari tutto il Consiglio Municipale".²⁹ Cinque anni dopo, Salvatore Miceli, il segretario della sezione italiana della Joint Board Cloak, Shirt & Dressmakers Union di Boston, definì le presunte prevaricazioni dei "nostri traditori fratelli ebrei" verso gli italoamericani all'interno del sindacato una manifestazione dell'"odio di razze". Inoltre, nel 1936, *Il Grido della Stirpe* non aveva esitato a definire gli ebrei "vampiri dell'umanità" per la loro presunta brama di accaparrare ricchezze (Milano). Con gli irlandesi, i contrasti coinvolsero anche la dimensione religiosa perché questi ultimi – che si erano radicati negli Stati Uniti già alla metà dell'Ottocento – esercitavano una vera e propria egemonia sulla gerarchia della Chiesa cattolica e, per conservarla il più a lungo possibile, non esitarono a discriminare e marginalizzare gli immigrati italiani perfino nell'ambito della loro stessa confessione (Vecoli, "Prelates").

Le ristrettezze economiche e le difficoltà provocate dalla depressione degli anni Trenta accentuarono le rivalità e i conflitti interetnici (Bayor, *Neighbors*; Stack). Il sentirsi sotto assedio da parte di altri gruppi di origine europea ostacolò per gli italoamericani la costruzione di un'identità comune ai loro antagonisti sulla base della mutua appartenenza alla razza bianca. Per il leader nazionale dell'OSIA orgoglio razziale e coscienza nazionale erano sinonimi (Miele). Ancora nell'ot-

29 "I padroni di New York". *Il Progresso Italo-Americano* 24 settembre 1920: 3.

tobre del 1940, un lettore di *Il Progresso Italo-Americano* accolse con favore il rifiuto dell'OSIA di cancellare il riferimento all'Italia nella propria denominazione perché “il sottoscritto, che è nato in America e da 15 anni risiede a New York, non sente la minima vergogna o imbarazzo di essere di razza italiana, anzi ne è molto fiero” (Zavardi).

Il processo di acquisizione di un'identità come bianchi poté giungere a compimento per gli italoamericani soltanto dopo l'ingresso dell'Italia in guerra contro gli Stati Uniti. Costretti dalle esigenze belliche a disconoscere di fare parte di una “razza” a sé che, oltre a essere esaltata dal regime che stava combattendo contro gli Stati Uniti, li avrebbe resi un elemento estraneo e, quindi, sospetto nel paese d'adozione, gli italoamericani cercarono di potenziare quegli elementi dell'identità che li avrebbero fatti risultare membri legittimi della società dove vivevano. Ha scritto un acuto osservatore coevo della comunità italoamericana quale Leonard Covello che “l'acquisizione di un atteggiamento ‘da uomo bianco’ verso i negri era motivato dal desiderio di identificarsi con gli americani”.³⁰ In effetti, lo sviluppo di pregiudizi razzisti e, di conseguenza, l'assunzione di un'identità ‘bianca’ è stato ritenuto un rito di passaggio ineludibile affinché le minoranze europee di ceppo diverso da quello anglosassone potessero assimilarsi nella società statunitense (Lipsitz). Nell'anelito ad attestare il loro pieno inserimento nella terra d'adozione neppure gli italoamericani poterono sottrarsi a questo percorso (Richards spec. 189-190, 193-194, 198, 235). La collocazione razziale incerta che li aveva accompagnati fino a quel momento fu ridimensionata fino a scomparire e la fluidità della categoria identitaria venne sfruttata per ricollocarsi sul versante ‘bianco’ della linea del colore attraverso manifestazioni di ostilità nei confronti dei neri. Un'occasione per compiere tale scelta di campo fu fornita dai conflitti razziali che esplosero nelle città del Nord durante la Seconda guerra mondiale. Come ha ricordato un newyorkese di origine siciliana a proposito della partecipazione degli italoamericani ai tumulti che scoppiarono a Harlem nell'estate del 1943: “stavo in un angolo quando un tizio spalancò la porta e disse: ‘Scendete’. Si stavano dirigendo a Harlem per gettarsi nello scontro. Dicevano: ‘Andiamo a pestare qualche negro’. Fu una cosa meravigliosa. Fu una cosa nuova. Gli italoamericani smisero di essere italo e cominciarono a diventare americani. Ci unimmo al gruppo. Adesso siamo come voi, ragazzi, non è vero?” (cit. in Terkel 141-142).

30 Su Covello, cfr. Johanek e Puckett.

Black and White Strips

La razza nei fumetti americani tradotti durante il Fascismo
di Caterina Sinibaldi

I fumetti in Italia e negli Stati Uniti

Quando fecero la loro comparsa sulla stampa americana, verso la fine del 1880, i fumetti, o *comics*, erano soprattutto mirati a divertire il lettore e a strappargli un sorriso tra una notizia sportiva e una di cronaca. La forte componente di satira sociale che caratterizzava le prime vignette, unita al fatto che le stesse fossero pubblicate su quotidiani di ampia tiratura, fece sì che i fumetti fossero apprezzati soprattutto da un pubblico adulto. Solo successivamente i disegnatori iniziarono a cimentarsi in storie più elaborate, dall'andamento periodico, che riflettevano una varietà di generi letterari. Il successo fu immediato, come rivela un'indagine del 1924, secondo la quale ben l'ottantaquattro per cento dei giovani residenti nelle città americane leggevano regolarmente i fumetti sul giornale della domenica, noti come *Sunday strips* (Batchelor 275). Nel 1934 apparve il primo *comic book*, un giornale illustrato interamente dedicato ai fumetti, i quali si configurarono come medium autonomo e ben presto si videro popolati dai celebri supereroi, a cominciare da Superman, nel 1938. Tuttavia, sarebbe erroneo considerare i *comics* solo come un'intelligente trovata commerciale, destinata a stravolgere il mercato editoriale americano. Le storie a fumetti ebbero un impatto sulla cultura popolare degli Stati Uniti che andò ben oltre i successi nelle vendite, e che si traduce in una valenza simbolica e identitaria. Come recita un celebre aforisma di Heinz Politzer, "l'America senza fumetti non sarebbe l'America"¹ (cit. in White e Abel 54).

In Italia la situazione era molto diversa, dal momento che i fumetti si configurarono fin dall'inizio come un prodotto 'straniero', introdott-

1 La traduzione delle citazioni dall'inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

to tramite la traduzione nel panorama letterario e culturale del paese. Il linguaggio dei fumetti, oltre ad essere estraneo alla cultura italiana, si poneva in contrasto con i valori umanistici della tradizione, mettendo in discussione il rapporto gerarchico tra testo e immagine. Come sostiene Leonardo Becciu, “l’Europa ‘umanista’ non voleva e non poteva neppure accettare l’idea che la ‘sacra’ parola si riducesse al rango di ancella del disegno” (30).

Il primo fumetto ad essere tradotto fu una vignetta di “The Yellow Kid” comparsa su *Il Novellino*, nel 1904. Dal 1908, tavole illustrate iniziarono a comparire sul *Corriere dei Piccoli*, inserto del *Corriere della Sera* che rappresenta una pietra miliare della stampa per ragazzi del Ventesimo secolo. Fin dall’inizio quindi, i fumetti in Italia furono considerati letture adatte ai più piccoli, sebbene alle origini si rivolgesse al pubblico misto dei lettori di quotidiani. Secondo Ernesto Laura, “in ciò si era figli di una cultura che assegnava le ‘figure’ agli illetterati e ai bambini, la lettura (dei libri) agli altri” (5).

In conseguenza di tale infantilizzazione, i fumetti stranieri in traduzione venivano adattati alle convenzioni della letteratura per l’infanzia dell’epoca. Il cambiamento più evidente, se si confronta una striscia originale con una tradotta, riguarda l’organizzazione visiva del fumetto italiano, che, rifiutando i *balloons*, le nuvolette, a favore di didascalie, ricrea la gerarchia tradizionale tra testo e immagine, nella quale l’immagine è mera illustrazione del testo scritto.

Entrate quasi in sordina nella letteratura per l’infanzia italiana, le “fiabe a quadretti”, come le definisce Claudio Bertieri, ebbero però un inaspettato successo. Grazie anche alla lungimiranza di alcuni editori, che compresero il potenziale di quei materiali d’oltremare, i fumetti americani acquisirono una popolarità crescente nel corso degli anni Trenta. Come nota Claudio Carabba in *Corrierino, Corrierona*, “semmai le licenze straordinarie erano concesse agli eroi stranieri... non ai bimbi d’Italia, che se non erano bravi e obbedienti, venivano regolarmente puniti” (43) e ciò si traduceva nell’enorme successo delle storie straniere pubblicate nei cosiddetti ‘giornaletti’, che inondarono letteralmente la stampa per ragazzi.

Gli interventi del regime

L’ampia presenza di fumetti d’importazione cominciò ad attirare le attenzioni del regime solo dalla seconda metà degli anni Trenta,

ovvero quando il Fascismo accentua i suoi tratti totalitari e rinforza i meccanismi di controllo sociale. Da un punto di vista politico, l'Italia stava perseguendo l'indipendenza dai prodotti stranieri, dopo che Benito Mussolini aveva proclamato la politica economica dell'autarchia nel 1936. A ciò si aggiungevano ragioni ideologiche, espresse nel crescente sentimento antiamericano, che vedeva nella società democratica e consumistica degli Stati Uniti una degenerazione dei costumi, da contrastare attraverso i valori 'sani' del fascismo. L'ostilità degli organi di potere dello Stato fascista si traduce in misure censorie di varia natura. Se quello del 1936 è solo un invito agli editori della stampa per ragazzi a ridurre i materiali stranieri a favore di quelli italiani, nel 1938 il Ministero della Cultura Popolare (MinCulPop) impone, con una circolare, "l'abolizione completa di tutto il materiale di importazione straniera" e "la soppressione di quelle storie e illustrazioni che si ispirano alla produzione straniera" (cit. in Carabba, *Fascismo* 38).

Ciò avviene all'alba del *Convegno nazionale per la letteratura infantile e giovanile*, tenutosi a Bologna nel novembre 1938 e presieduto da Filippo Tommaso Marinetti, il quale illustra nei quindici punti del "Manifesto della letteratura giovanile" i doveri e le necessità di una letteratura fascista per l'infanzia. Tra di essi spiccano il punto quattro, riguardo alla verità storica che va "rispettata ma sottomessa all'orgoglio italiano per modo che in tutte le narrazioni i nostri infortuni siano trattati con laconismo e le nostre numerose vittorie con lirismo", e l'undici, che sottolinea la "contentezza di vivere oggi da italiani fascisti imperiali preferendo nello studio della storia il recente glorioso passato degli ultimi cinquanta anni ai secoli superati dalla nostra attuale grandezza" (Marinetti 8). La letteratura per l'infanzia auspicata da Marinetti doveva essere animata da spirito patriottico e guerrafondaio, nonché sostenere la mitologia che vedeva nel fascismo la salvezza della nazione italiana. Tali temi sono ripresi e sviluppati negli interventi degli intellettuali che partecipano al convegno, all'interno del quale ampio spazio è dedicato ai problemi dell'influenza straniera sulla letteratura per l'infanzia. Ad essere criticata è soprattutto la stampa periodica per ragazzi, e in particolare i fumetti, che sono accusati di aver trasformato i lettori italiani in "divoratori di figurine" (Fanciulli 163). Mario Mazza, uno dei fondatori del movimento scoutistico cattolico italiano, afferma che, mentre la scuola fascista stimola la fantasia a lavorare sui materiali concreti della vita, "quella del ragazzo in balia degli stupefacenti mentali è spinta a lavorare sopra a materiali da manicomio, da incubo e da galera" (175).

Nonostante ciò, almeno fino alla censura definitiva che avviene nel 1941, sorprende constatare quanto le storie americane continuarono a circolare, più o meno camuffate, sui 'giornaletti' nostrani, rivelando nella pratica un livello di libertà molto maggiore di quello che veniva professato dal regime. Se davvero l'obiettivo degli organi censori era la completa eliminazione di ogni materiale straniero dai journaletti italiani, il processo fu estremamente lento e difficoltoso, e i risultati ottenuti saranno presto spazzati via dall'ingresso dell'Italia nella Seconda guerra mondiale. D'altro canto non bisogna dimenticare che i fumetti erano molto remunerativi e che la negoziazione tra editori e regime faceva da sfondo alla produzione culturale dell'epoca. In questo panorama, il fumetto rappresentava uno spazio di nicchia che, più di altri, si prestava a dare voce ad idee alternative a quelle espresse nella cultura ufficiale.

Un chiaro esempio nella produzione italiana del periodo è costituito dal soldato Marmittone, creazione di Bruno Angoletta, che alla fine di ogni episodio viene spedito in prigione per la sua totale mancanza di disciplina e di spirito bellico. Benché Angoletta non fosse apertamente antifascista, il personaggio nato dalla sua penna era la personificazione di stereotipi convenzionalmente attribuiti alla popolazione italiana, quali la non-violenza e l'aspirazione a una vita tranquilla. L'umorismo si configura quindi come una forma di resistenza all'ideologia dominante, espressa nella retorica fascista della virilità e del bellicismo, e il fumetto, vista la bassa considerazione di cui godeva in relazione alla cultura ufficiale, diviene il luogo in cui possono essere espressi contenuti non allineati.

Progressivamente, nel corso degli anni Trenta le direttive del regime portarono alla limitazione del materiale straniero, e all'aumento di storie italiane più direttamente ispirate ai valori dell'Italia fascista. Tali disposizioni si iscrivevano all'interno di una politica protezionista, caratterizzata da un generale rifiuto verso i materiali di importazione, di cui i fumetti americani erano un esempio fin troppo appariscente. Inoltre, il rifiuto verso i materiali stranieri riflette il crescente razzismo professato dal regime che nel 1938 ha istituito le leggi razziali in Italia. Francesco Saporì, noto intellettuale di regime, la cui principale attività fu quella di critico d'arte, ma che ricoprì diversi incarichi culturali di rilievo durante il Fascismo, afferma che "[l]a tutela della razza sta nelle genuine espressioni artistiche e letterarie" (Saporì 31). Nel 1941, a seguito del tracollo delle relazioni politiche con gli Stati Uniti, il MinCul-Pop sancisce l'eliminazione definitiva di qualsiasi materiale d'importa-

zione nei fumetti italiani. Esempari di tale atteggiamento, che vedeva nei fumetti americani il prodotto malato di una ideologia ‘nemica’, sono le parole di Cipriano Efisio Oppo, artista e intellettuale nonché sostenitore del regime, comparse su *L’ora* del 3 settembre 1944:

Non pensavano gli europei presi dal fascino di Topolino, che sarebbe venuta la guerra. Non pensavano che l’America non avrebbe perduta l’occasione per cercare di penetrare in Europa con mezzi più micidiali della musica negra, del cinema e della letteratura schifosamente veristica, con i quali aveva avvelenato, lentamente ma costantemente, le nuove generazioni. Arte, questa parola che nei nostri paesi non si può pronunciare senza pensare a qualcosa di alto, di severo, di inarrivabile e che si apparenta sempre all’idea dell’eterno e del divino; arte, fu chiamata la paccottiglia di veleni rari che venivano dall’America come una volta le spezie provenivano dall’Oriente. (cit. in Becciu 123)

Il tema della razza

L’interazione tra fumetti americani e materiale italiano rivela una dinamica complessa, che presenta elementi di fascinazione e di rifiuto da parte dell’Italia fascista per la forma e i contenuti delle storie d’oltremare. Alcuni elementi della retorica fascista sembrano contribuire al successo dei fumetti americani, alimentando la seduzione che questi esercitavano sugli adolescenti italiani. In un articolo dal titolo “Tavole a quadretti”, apparso all’interno della rubrica “Parliamo un poco di noi” su *Paperino* del 18 agosto 1938, Antonio Rubino afferma: “Veramente caratteristica dell’epoca moderna è questa forma di presentare le storie, le avventure, i romanzi, forma più che mai intonata al concetto di immediatezza, di velocità, di sintesi che impronta oggi il mondo in cui viviamo” (24). Al tempo stesso, i fumetti stranieri e soprattutto americani fanno presa sui lettori italiani in quanto consentono di evadere seppure parzialmente dalla propaganda di regime, aprendo uno spiraglio su una realtà e un sistema di valori molto diversi da quello fascista. Scrive Umberto Eco in *La misteriosa fiamma della regina Loana*: “[a]lcuni misteri della mia schizofrenia infantile iniziavano a chiarirsi. Leggevo i libri scolastici e i fumetti, ed era sui fumetti che probabilmente mi costruivo faticosamente una coscienza civile” (240), e poi ancora: “[è] chiaro che su questi albi sgrammaticati incontravo eroi diversi da quelli che mi erano stati proposti dalla cultura ufficiale, e forse su quelle vignette dai colori volgari (ma così ipnotici) ero stato iniziato a una diversa visione del Bene e del Male”

(ivi 238). Per comprendere quanto fosse vario il materiale al quale venivano esposti i giovani lettori italiani attraverso i fumetti, basti pensare che molti degli eroi comparsi sulle strisce 'autarchiche', nati in risposta, prima ancora che alla censura del regime, all'insufficienza del materiale d'importazione per far fronte alle richieste del mercato italiano, ricordavano nei lineamenti i personaggi americani² (fig. 1).



Fig.1. Dick Fulmine.

I criteri di selezione dei fumetti da tradurre erano a loro volta influenzati dalla retorica fascista e dai miti che essa elaborava a sostegno delle diverse esigenze politiche del regime. Ad esempio, mentre i fumetti americani erano spesso popolati da eroi adulti, le storie importate in Italia erano quelle che vedevano come protagonisti giovani o adolescenti. Un caso significativo è rappresentato da *Cino e Franco*. Traduzione italiana di *Tim Tyler's Luck*, e prima storia a fumetti a essere pubblicata su *To-*

polino nel 1933, esce poi dal 1935 come albo indipendente. Le avventure africane compiute dalla coppia di giovani esploratori ebbero, nell'Italia di quegli anni, un enorme successo e ispirarono diverse imitazioni.³ Oltre a prestarsi a interpretazioni di tipo coloniale, in linea con l'immenso sforzo propagandistico a favore della guerra d'Etiopia messo in atto dal regime, *Cino e Franco* poteva essere iscritto all'interno del mito fascista della 'giovinanza'. L'ideologia del regime, diffusa dai mezzi di propaganda, esaltava in particolare l'eroismo infantile e utilizzava spesso i temi e i canali comunicativi dell'infanzia per fare leva sulla sensibilità popolare. Nel periodo dell' 'impresa' coloniale in

2 Becciu descrive Dick Fulmine, il poliziotto italoamericano ideato da Vincenzo Baggioli nel 1938 e disegnato da Carlo Cossio, come "la versione casalinga di Gordon e dell'Uomo Mascherato" (111).

3 Si vedano: "Gino e Gianni" di Rino Albertelli, storia a fumetti pubblicata su *Topolino* nel 1937, e "Gino e Piero" di Franco Caprioli, comparsa lo stesso anno su *L'Avventuroso*.

Africa, il tema dell'infanzia e quello della razza si intrecciano nella propaganda fascista, creando una fitta rete di simbologie e risonanze emotive. Esempari a questo proposito le cartoline di Enrico De Seta e Aurelio Bertiglia, dal contenuto apertamente razzista e imperialista (figg. 2 e 3).

Nella prima cartolina, si può notare come il tratto del disegno sia sommario, e ricordi quello di una vignetta umoristica. Nella seconda, un bambino italiano, vestito da bersagliere, biondo e con gli occhi chiari, è mostrato nell'atto di sottomettere alcuni coetanei dalla pelle scura. L'immagine stabilisce quindi una corrispondenza tra soldati e



Fig. 2. Enrico De Seta, cartolina a colori. "Fotografia ricordo dell'Africa Orientale", 1935-1936.



Fig. 3. Aurelio Bertiglia, cartolina a colori. Serie "La conquista dell'Etiopia", 1935.

bambini che non era estranea alla propaganda del regime; al tempo stesso, gli africani sono rappresentati come 'sottosviluppati' e in cerca di una figura di riferimento. Infine, la guerra d'Africa è rappresentata come 'un gioco da ragazzi', e l'avventura coloniale come una possibilità alla portata di tutti gli italiani, anche i meno forti o valorosi, vista l'assoluta inferiorità del 'nemico'.

Nello stesso contesto americano, l'ambientazione esotica era un tratto piuttosto comune dei fumetti degli anni Trenta. Benché non fossero il frutto di una precisa campagna propa-

gandistica, come nel caso dell'Italia fascista, le storie del periodo rispecchiavano ideologie imperialiste basate su principi razzisti. Come sostiene Bradford Wright, il filone iniziato da *Tarzan*, in cui i protagonisti, sempre e rigorosamente bianchi, si trovano a combattere per la sopravvivenza in luoghi selvaggi, rifletteva già ideologie imperialiste, seppur mascherate dietro il genere avventuroso. Il razzismo di quei fumetti si esprimeva soprattutto nel contrasto tra il protagonista e le popolazioni autoctone, dove queste ultime erano spesso infantilizzate e descritte da uno sguardo paternalista (Wright 36).

Trasposto nel contesto fascista, il tema della razza interagisce in vario modo con l'ideologia del regime. La razza, nei fumetti, così come nella propaganda dell'epoca, si rivela un tema flessibile, capace di adattarsi alle diverse esigenze del regime secondo le priorità propagandistiche del momento. Inoltre, è un tema che può essere facilmente interpretato in chiave esotica e avventurosa, rispondendo ai gusti dei lettori, ma anche adeguandosi a una tendenza generale della letteratura del periodo. Negli anni Trenta era infatti piuttosto frequente che gli scrittori di romanzi popolari, così come i disegnatori di fumetti, ambientassero le loro storie in terre lontane. Ciò consentiva loro maggiore libertà artistica ed espressiva, in quanto potevano fare leva sulla sensazionalità del racconto, senza curarsi della componente realistica e senza rischiare di suscitare la censura del regime.⁴

Soprattutto negli anni della Guerra d'Etiopia, il mercato dei fumetti fu invaso da storie ambientate in Africa, di provenienza sia italiana sia straniera. Per quanto riguarda la seconda categoria, si può ipotizzare che, in un periodo nel quale l'avversione del regime per prodotti culturali importati dagli Stati Uniti si fa più forte, i fumetti razzisti fossero più accettabili. Un esempio significativo è costituito da un episodio dell'Uomo Mascherato apparso sul numero dell'*Avventuroso* del 13 marzo 1938. Se confrontato con i numeri degli anni precedenti, il giornalino mostra chiaramente come le disposizioni del regime avessero portato all'eliminazione degli eroi americani, a favore di storie italiane e fasciste. Tuttavia, un'eccezione è costituita dal quinto episodio della storia intitolata "Il Piccolo Toma", in cui l'Uomo Mascherato si reca in un villaggio africano che apprendiamo egli è solito visitare ogni anno. Due africani, mostrati in una delle prime

4 Mussolini aveva esplicitamente impartito l'ordine di non pubblicare cronaca nera, definita, nelle parole pronunciate dal capo Ufficio Stampa Aldo Capasso Torre il primo marzo 1927, "materiale quotidianamente sfruttabile dalla stampa internazionale ostile al Regime". Cit. in Cesari 26.

vignette, commentano tra loro: “L’Uomo Mascherato deciderà e risolverà le dispute e i litigi sorti fra noi durante l’anno”, e poi: “Egli è saggio e giusto”. Tale scambio di battute riecheggia uno dei temi dominanti nella propaganda fascista a sostegno della guerra coloniale, giustificata come missione civilizzatrice, quasi un dovere morale nei confronti di popolazioni inferiori.

La figura del supereroe ha anche implicazioni per la costruzione di genere insita nella retorica imperialista del regime. Come nota Giulietta Stefani, “[l]a figura di Tarzan è emblematica della possibilità per l’uomo bianco di recuperare e rinvigorire la propria virilità attraverso il contatto con la natura primitiva” (97). La realizzazione della mascolinità, già presente nel fumetto americano esotico e avventuroso, si unisce quindi al primitivismo, un aspetto presente fin dalle origini nell’ideologia fascista. Proprio su queste basi, l’eroismo dell’Uomo Mascherato viene fatto proprio dal regime e iscritto nella retorica fascista. Considerati gli sforzi notevoli che la casa editrice Nerbini stava affrontando in quegli anni per conformare *L’Avventuroso* alle direttive del regime, pur mantenendone alcuni tratti caratteristici, possiamo considerare l’episodio sopra menzionato come il risultato di un intenso lavoro di compromesso. L’evidente ‘americanità’ del fumetto, che di certo non sfuggiva all’ampio numero di appassionati della versione italiana di *The Phantom*, viene in qualche modo resa accettabile dagli elementi razzisti e imperialisti della trama. Possiamo arrivare ad ipotizzare che l’incolmabile diversità tra italiani e americani, su cui la retorica di regime costruisce auto-celebrazioni in chiave razzista, si annulli o quantomeno si attenui, quando l’‘uomo bianco’ di qualsiasi nazionalità si trova a confronto con un nativo africano.

È interessante a questo proposito notare come, nella retorica fascista, Africa e Stati Uniti costituissero due costruzioni ideologiche posizionate ai poli opposti in relazione alla civiltà italiana. Se infatti l’Africa era comunemente raffigurata come barbara e primitiva, il modello americano rappresentava la degenerazione della modernità e dello sviluppo occidentale. Leggiamo negli *Annali dell’Africa Italiana* del 1939: “È utopistico pensare che gli africani possano essere rapidamente elevati al livello occidentale e affrancati un giorno dalla tutela europea: si tratta di pupilli che non raggiungeranno mai la maggiore età” (cit. in Del Boca, *Conquista* 239). Gli africani, che nelle teorie evoluzionistiche del periodo venivano definiti come bambini mai cresciuti, trovano un contraltare nella degenerazione della modernità, incarnata dalla società americana, descritta da Emilio Cecchi come “una

civiltà che, non da ieri, ha come postulato supremo il benessere e la felicità materiale” e che per questo “brancola cercando la propria unità etnica ed etica” (cit. in Vittorini 1047, 1051). La dottrina politica di Mussolini garantiva ai suoi adepti “la conquista di uno statuto pieno dell’esistenza che solo il fascismo permette di realizzare” (Scotto di Luzio 193). Il fascismo veniva quindi a costituire, nella retorica del regime, un baricentro che si definiva in relazione a due estremi: da un lato la degenerazione dell’infanzia, dall’altro quella dello sviluppo capitalistico.

La tensione insita nell’ideologia fascista tra modernità e tradizione si riflette nel fascino ambiguo che sia l’Africa sia gli Stati Uniti esercitano sull’Italia del Ventennio. Persino il Duce è vittima della fascinazione della cultura americana, e in particolare dei personaggi creati da Walt Disney. Celebre il suo intervento a favore di Topolino, che fu salvato dalla prima epurazione dei fumetti del 1938 e sopravvisse alla campagna contro i fumetti americani fino al 1941, quando venne sostituito da Tuffolino, versione umanizzata e tutta italiana. Il regime tenta anche di piegare all’ideologia imperialista il fascino esercitato dal continente africano, un ‘altrove’ fantastico e lussureggiante che aveva radici antiche nell’immaginario italiano. Leggiamo in una velina del MinCulPop datata 27 maggio 1936 e indirizzata ai mezzi di stampa: “Pena provvedimenti di fortissimo rigore, astenersi dalle sdolcinature e tenerezze riguardo agli abissini. Nessun episodio sentimentale, nessuna fraternizzazione. Assoluta e netta divisione tra la razza che domina e quella che è dominata” (cit. in Cassero 185). Un’altra comunicazione, datata 4 gennaio 1936, e particolarmente rilevante per il tema della rappresentazione dei rapporti tra italiani e africani, impone ai giornali di

non pubblicare fotografie sul genere di quella pubblicata questa mattina dal *Messaggero*, che dimostrino intimità dei nostri soldati con abissini. Lo stesso dicasi delle corrispondenze. Si dia l’impressione di benevolenza dei nostri soldati verso gli indigeni, ma non di cordialità, di protezione ma non di affetto. (cit. in Mignemi, *Propaganda* 63)

Inoltre, dalla metà degli anni Trenta, si sviluppa in Italia l’“antropologia della razza”, a sostegno dell’impresa coloniale fascista.⁵ Il cambiamento nella rappresentazione dell’Africa è ben visibile nella

5 Antropologi di regime quali Guido Landra, che teorizza l’esistenza di una “pura razza italiana” (7, 8) o Lidio Cipriani, che scrive dell’“inferiorità mentale irriducibile nei sudditi di colore” (35) sviluppano teorie razziste che formano le basi del cosiddetto Manifesto della Razza, pubblicato nel 1938. Cfr. Sòrgoni 79-100.

propaganda di regime, dove al paternalismo si sostituisce un razzismo più marcato. La trasformazione è evidente anche nei fumetti di produzione italiana, che propongono raffigurazioni sempre più negative dell'Africa e dei suoi abitanti.

Tuttavia, la rappresentazione della razza nei fumetti italiani di quegli anni non costituiva un paesaggio uniforme. Guardando alla produzione del periodo, possiamo notare come il fumetto non fu mai completamente 'allineato'. Persino nelle fasi più concitate del colonialismo africano, quando la propaganda del regime invadeva ogni mezzo di comunicazione, comparivano sui giornali per ragazzi storie a fumetti che di razzista avevano ben poco. Un esempio per tutti è "Il Negriero", fumetto di Guido Moroni Celsi pubblicato sulle pagine dell'*Avventuroso* dalla metà del 1935 e che Laura definisce animato da uno "spirito controcorrente, antirazziale e filo-nero" (9). Moroni Celsi era anche l'autore del primo fumetto coloniale italiano, "La prigioniera del Ras", pubblicato sull'*Avventuroso* agli inizi del 1935. "Il Negriero" si concludeva con il matrimonio tra il protagonista canadese e una donna africana liberata dalla schiavitù, un finale non solo antirazzista ma anche trasgressivo. "La prigioniera del Ras" riflette invece i temi della retorica imperialista del regime, presentando la conquista dell'Etiopia come una lotta contro la brutalità e il primitivismo (Laura 8-9). È interessante notare che due storie così diverse per il modo di rappresentare la razza siano comparse nello stesso anno, sullo stesso giornalino e persino ad opera dello stesso autore. Il fatto che la prima storia fosse ambientata nel lontano Canada e vedesse come protagonista un canadese è tuttavia di fondamentale importanza, e riconferma l'ipotesi che l'alterità del fumetto, e la sua provenienza da terre straniere, consentissero una maggiore libertà d'espressione.

Sembra allora possibile ipotizzare che, se in un primo periodo contenuti apparentemente non allineati vennero introdotti dai fumetti in traduzione, con il peggioramento dei rapporti politici tra Italia e Stati Uniti e il crescente antiamericanismo la situazione cambiò radicalmente. Gli organi censori mostravano un particolare sospetto nei confronti dei fumetti americani, che andavano quindi tradotti con maggiore accortezza. Nel 1938 compare su *Topolino* un episodio che vede l'omonimo topo impegnato in un'avventura africana dai toni fortemente razzisti. Si tratta di "Mickey Mouse and the Treasure Hunt", tradotto come "Topolino e il gorilla Spettro", dove gli africani sono rappresentati come barbari e cannibali privi di qualsiasi senso di giustizia o scrupolo morale (fig. 4).

Il razzismo americano, descritto da Lee Baker come un passaggio nella rappresentazione dell'africano da 'selvaggio' a 'negro', assume connotati ideologici e politici diversi, una volta trasportato nel contesto dell'Italia fascista. Nel gennaio del 1937 Dino Alfieri, allora a capo del Ministero per la Stampa e la Propaganda, convoca a Roma i direttori dei periodici umoristici italiani. Leggiamo nella comunicazione ufficiale che ne segue: "la stampa umoristica può e deve combattere l'ibridismo di razza, facendo apparire come inferiori fisicamente e moralmente le razze di colore (per esempio, mettendo in rilievo la bruttezza delle negre, la distanza che separa in fatto di civiltà i bianchi dai neri, ecc...)" (cit. in Ottaviani 143). La raffigurazione stereotipata dell'Africa, presente nel fumetto originale, viene quindi piegata, nella traduzione italiana, a una chiara necessità propagandistica del regime.

Conclusioni

I fumetti, nati negli Stati Uniti come mezzo divertente e dissacrante, sembrarono fin dagli inizi particolarmente adatti a esprimere contenuti non propriamente in linea con quelli diffusi dal regime nelle sue creazioni 'ufficiali'. L'aspetto trasgressivo delle vignette a colori



Fig. 4. "Topolino e il gorilla Spettro", tavola a colori, *Topolino* 39 (giugno 1938).

provenienti dagli Stati Uniti è messo in luce da Eco, che ne evidenzia gli elementi di contrasto con i valori espressi dal fascismo. Fino alla metà degli anni Trenta, i fumetti poterono proliferare indisturbati e “vivere sullo sfondo della cultura ufficiale” (Billiani 19), dando vita a un vero e proprio fenomeno editoriale. Vista la bassa considerazione letteraria in cui erano tenute, le vignette americane, prontamente bollate come ‘letteratura per l’infanzia’, poterono godere di una certa ‘immunità’, per usare le parole di André Lefevre, che consentì loro di introdurre contenuti più o meno sovversivi rispetto all’ideologia del regime (50).

Le prime critiche ai fumetti provennero dagli intellettuali più conservatori, che ne denunciarono la qualità scadente, il contenuto poco educativo, lo scarso impegno richiesto ai lettori e quindi l’impigrirsi delle loro capacità intellettuali. La situazione cambiò quando, dalla seconda metà del decennio, l’‘invasione’ dei fumetti americani iniziò a essere vista come un problema politico. Il cambio di rotta fu causato in buona parte dai rapporti sempre più tesi tra l’Italia di Mussolini e gli Stati Uniti, ma anche dalle politiche razziali e linguistiche del regime. L’autarchia infatti, intrapresa nel 1935, si rifletteva a livello linguistico nella lotta contro i forestierismi e le influenze straniere, di cui i fumetti sembravano un caso evidente. Afferma Giulio Bertoni, nel primo numero del bollettino prodotto dalla Commissione per l’Italianità della lingua, istituita nel 1940: “Italianità di lingua è italianità di pensiero. La lingua è la nazione”.⁶ Inoltre, la campagna contro i fumetti statunitensi va posta in relazione al crescente razzismo del regime, che nel 1937 vara la prima legge di tutela della razza. Si tratta del Regio decreto legge n. 880/37, che vietava il madamismo e il matrimonio tra cittadini italiani e sudditi delle colonie africane. Tale legge è particolarmente interessante perché rivela il timore di contaminazione e corrottibilità della razza, timore che è anche alla base degli interventi del *Convegno per la letteratura infantile e giovanile* sopra citato. Il rischio di ‘corrottibilità’ sembra infatti molto più elevato quando l’esposizione a materiali stranieri riguarda un pubblico infantile. L’immagine dell’infanzia che deriva da tali preoccupazioni è quella di una fase particolarmente vulnerabile e influenzabile, ma anche e soprattutto imperfetta, caratterizzata dall’incompletezza. A questo proposito, Patrizia Palumbo osserva come, nell’ideologia co-

6 Bollettino d’informazione della Reale Accademia d’Italia 1.5 (marzo 1941): 30. Cit. in Klein 127.

loniale, i bambini possano essere equiparati ai soggetti colonizzati, in quanto entrambi sono a rischio di “degenerazione morale e fisica” (231). La degenerazione dei popoli africani ha quindi alcuni tratti in comune con l’infanzia, intesa come età imperfetta, il cui sviluppo necessita di una guida adulta. A livello retorico, la difesa della razza si traduce simbolicamente nella difesa dell’infanzia, caposaldo della propaganda fascista.

Tuttavia, visto lo straordinario successo dei fumetti presso il pubblico italiano, le misure censorie adottate dal regime portano a una difficile ricerca di stratagemmi che possano garantire quanto più possibile la sopravvivenza delle storie illustrate. Le dinamiche che ne risultano sono particolarmente complesse e vanno ben oltre il mero adattamento dei prodotti stranieri al clima culturale e politico dell’epoca. Come sostiene Francesca Billiani in merito alla traduzione di testi letterari, anche nel caso dei fumetti il Fascismo “non bloccò ma travestì l’ingresso dello straniero” (16).

Il tema della razza è esemplare di tale ‘travestimento’ mirato all’assimilazione e conseguente neutralizzazione ideologica di contenuti potenzialmente sovversivi. Una volta trasferito nel contesto italiano, il fumetto esotico e avventuroso di origine americana viene investito di significati nuovi, in linea con la politica razzista e colonialista del regime. La propaganda del Fascismo sembra quindi agire come un ‘paratesto’ che garantisce l’adeguata interpretazione dei fumetti americani d’avventura all’interno di precise coordinate politiche e ideologiche. Al tempo stesso, l’enorme successo dei fumetti americani che, per quanto ‘italianizzati’, rimanevano testimoni di una civiltà ‘altra’ rispetto all’Italia fascista, evidenzia la problematicità del consenso al regime, che raggiunge i suoi livelli più alti proprio negli anni della Guerra d’Etiopia.

Come si può evincere dall’analisi dei fumetti pubblicati durante il Ventennio, l’ideologia fascista influenza le dinamiche di selezione e appropriazione delle storie d’oltremare; al tempo stesso, le caratteristiche del fumetto americano influenzano il nascente fumetto italiano, che ne riproduce determinate caratteristiche anche per garantirsi il successo presso i lettori. Più che introdurre contenuti realmente sovversivi, i fumetti americani sembrano fornire un mezzo, che sarà poi sfruttato da vignettisti nostrani ma anche dai traduttori, per esprimere contenuti vari e non sempre allineati.

Igiene, pulizia, bellezza e razza
La 'bianchezza' nella cultura italiana dal Fascismo
al dopoguerra¹
di Cristina Lombardi-Diop

In un loro articolo recente, Anna Curcio e Miguel Mellino evidenziano quanto spesso il razzismo nell'Italia di oggi sia "reso innocuo" dai mezzi di comunicazione, dai politici e nel linguaggio quotidiano come un problema che deriva da altre questioni sociali (il tasso di disoccupazione, la carenza di alloggi, la crisi economica) e non sia mai presentato come un problema in sé. L'articolo, seguendo la direzione di ricerca indicata da Sandro Mezzadra in *La condizione postcoloniale* (2006) e attraverso un'analisi storico-politico dell'Italia moderna dall'Unità ai giorni nostri, si propone piuttosto di mostrare lo sviluppo dei processi di razzializzazione, rintracciandone la genealogia storica e il loro legame con le diverse fasi attraversate dal Paese nel corso della sua transizione verso il capitalismo moderno. Secondo gli autori il razzismo è stato uno strumento per la produzione di gerarchie sociali e culturali, sia rispetto agli 'altri' interni (l'intero Mezzogiorno, durante il processo di unificazione e, nel periodo del dopoguerra, gli immigrati meridionali nel Nord), sia rispetto agli 'altri' esterni (gli abitanti delle colonie e gli immigrati di oggi), che ne consentì (e tuttora continua a consentirne) lo sfruttamento sul mercato del lavoro. Sebbene il razzismo abbia operato tanto come 'master discourse' quanto come mezzo per il controllo della forza lavoro nella nascita e affermazione del "moderno capitalismo razziale", nell'età contemporanea la memoria della sua storicità è spesso negata ed è pericolosamente assente sia nella coscienza individuale sia in quella politica (Curcio e Mellino).²

- 1 Titolo originale: "All the Colors of Race: Blackness and Whiteness in Post-War Italy". Traduzione di Anna Scacchi
- 2 La traduzione delle citazioni dall'inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

Una tesi come questa, molto importante soprattutto di fronte all'incremento di episodi di violenza razzista nei confronti degli stranieri e in mancanza di un movimento antirazzista che li contrasti in modo attivo, si basa però su un approccio eccessivamente deterministico. Lascia in ombra il fatto che il razzismo, in quanto esperienza e condizione, non è legato solo alla riconfigurazione delle gerarchie di classe e al controllo della produttività del lavoro, ma anche alla materializzazione delle percezioni soggettive, le quali implicano sovente costruzioni di genere e sessismo, che a loro volta hanno un impatto determinante su categorie culturali più ampie. Che la funzione storica del razzismo sia stata quella di organizzare e giustificare lo sfruttamento del lavoro, la violenza coloniale e l'espansione imperialista è innegabile, tuttavia non dovremmo dimenticare che i processi di razzializzazione coinvolgono tanto i gruppi sociali subalterni quanto quelli egemonici, tanto i neri quanto i bianchi, tanto la classe operaia quanto la borghesia. La razza, perciò, non può essere vista semplicemente come un fattore che riguarda le vittime del razzismo o i suoi fautori ideologici e materiali, ma dovrebbe essere esaminata nella sua sfera d'influenza più ampia, in quanto elemento che opera all'interno del concetto di appartenenza nazionale ed è funzionale alla costruzione dell'identità di un paese. L'invisibilità del discorso razziale e dei processi di razzializzazione nella sfera pubblica nell'Italia di oggi non dipende soltanto dal fatto che la storia del razzismo è stata assai opportunamente omessa dalla memoria pubblica. Dipende anche dal fatto che la stessa costruzione dell'italianità non è mai stata esaminata in relazione alla costruzione dell'identità razziale degli italiani. L'intraducibilità del razzismo nell'Italia contemporanea – un'intraducibilità, sia lessicale sia sociale, che fa dell'Italia un paese paradossalmente post-razziale – è dunque in gran parte causata da una 'cecità alla razza' che rende totalmente invisibile non soltanto il processo di razzializzazione dell'alterità nera, ma anche quello dell'identità bianca.

Nelle pagine che seguono, analizzerò una serie di campagne pubblicitarie per prodotti per l'igiene e la cura del corpo in un periodo che va dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Sessanta, per mostrare come l'idea di una presunta omogeneità dell'identità bianca degli italiani si sia affermata proprio attraverso un percorso visivo che, a partire dall'associazione del bianco con la pulizia e il candore, istituì dei legami ideologici con il più vasto e subliminale progetto di sbiancamento della razza. Nel cercare di capire come i processi culturali e storici di razzializzazione abbiano contribuito a definire l'identità razziale

degli italiani in termini di ‘bianchezza’, vorrei rispondere all’esortazione formulata del teorico della razza David Theo Goldberg, a mio parere di fondamentale importanza per gli studiosi di questi fenomeni, che ci sollecita a comprendere “il modo in cui l’ingiunzione all’omogeneità abbia dato forma alla razza in quanto progetto moderno di ideazione e pratica dello Stato” (*Racial State* 5).

Il periodo storico da me esaminato è estremamente cruciale nel processo di razzializzazione degli italiani, in quanto ha visto la teorizzazione e l’applicazione del razzismo di stato e la sovrapposizione, dal punto di vista legale, del concetto di cittadinanza con quello di ‘bianchezza’. Una sovrapposizione che ebbe come conseguenza estrema la segregazione razziale nelle colonie italiane dell’Africa orientale; l’integrazione, sia pure problematica, dei contadini meridionali nel Nord industriale e il loro conseguente sbiancamento³; e, infine, il consolidamento di una cultura di razionalità domestica che, sotto la spinta di sovvenzioni e ispirata a paradigmi di comportamento provenienti dagli Stati Uniti, segnò l’avvento della modernizzazione di massa e della cultura del consumo in nome di una consolidata uniformità dei modelli identitari razziali.

La mia ipotesi è che la società italiana, in quanto democratica, post-fascista e postcoloniale, si sia fondata sul consolidamento di un’identità razziale bianca come uniforme e invariabile, in un momento in cui l’esperienza coloniale aveva invece prodotto eterogeneità a livello demografico. In altre parole, l’identità bianca degli italiani per la prima volta non era più confinata a un particolare periodo storico (il Ventennio fascista) e a una classe (la borghesia e le élite intellettuali), ma si allargava a comprendere e iniziava a influenzare una porzione più vasta di italiani medi, per poi arrivare alle masse. La mia tesi è che tale pervasività della ‘bianchezza’ – in espansione e quindi flessibile, ma al tempo stesso legata a fenotipi piuttosto fissi – sia stata ottenuta, tra le altre cose, attraverso un progetto di “rigenerazione per mezzo dell’igiene” (Ross K. 75)⁴ a sua volta mediato dall’“americanizzazione del quotidiano” (Gundle) e dall’influsso dei suoi modelli segregazionisti e razziali. L’Italia del dopoguerra, paese giunto a considerarsi pulito, sanitarizzato, uniformemente bianco e ordinato secondo prin-

3 Per una discussione sul processo di sbiancamento degli italiani negli anni Trenta si veda l’illuminante saggio inedito di Gaia Giuliani, che ringrazio per avermi concesso di visionare il dattiloscritto.

4 Questa mia analisi si ispira fortemente all’eccellente lavoro di Kristin Ross sulla cultura della modernizzazione in Francia dopo la Guerra d’Algeria e la decolonizzazione.

cipi moderni e razionali, riusciva così a riconciliare alcuni aspetti contraddittori della sua disomogenea storia nazionale. Alcuni di questi, quali la subordinazione alle sfere politiche e culturali del Nord delle masse contadine del Meridione, che portavano lo stigma – definito in termini razziali – di un'arretratezza sentita da tempo come fardello; la rimozione della memoria dell'esperienza coloniale, segnata dalla macchia della persecuzione e della segregazione razziale, memoria il cui ritorno ha oggi come sintomo il razzismo diffuso; e, infine, il contenimento del desiderio di emancipazione sessuale e pubblica delle donne, furono tutti resi possibili da una modernizzazione che prometteva tempi diversi, un nuovo inizio, una rigenerante *tabula rasa*.

L'insistenza sull'igiene, nell'Italia del dopoguerra, era legata al desiderio di destoricizzare il fascismo, la povertà del Sud e l'esperienza coloniale, e fu uno degli espedienti per ridurre questi fenomeni del recente passato ma ancora diffusi a una parentesi esterna, che non aveva posto nella nuova vita sociale italiana e nelle pratiche moderne della vita quotidiana. Con l'esplosione dell'industria pubblicitaria e della televisione, l'igiene venne resa in termini visivi come 'bianchezza' e, anche, come una condizione normativa e desiderabile, aparadigmatica (Chambers).

Razza e igiene nel Ventennio fascista

Nella storia delle idee sulla 'blackness' che da sempre circolano in Europa (così come nell'immaginario popolare), un momento di eccesso comico, presente anche nella storia del *minstrel show* americano, è spesso collegato alla possibilità di cancellare la razza lavandosi. Il comico si rivela un genere dai legami estremamente forti con il processo di sbiancamento della razza. Come ricorda Karen Pinkus, nel suo saggio sul significato del comico (1900) Henri Bergson scriveva che "un negro" ci fa ridere perché la sua faccia appare ai nostri occhi "non lavata" ("Shades of Black" 135). Il mio interesse si incentra su tale nesso tra autenticità razziale, 'blackness' e sporcizia e sulle forme di razzializzazione che, in conseguenza dell'istituzionalizzazione del razzismo avvenuta sul finire degli anni Trenta, sono penetrate nella cultura pubblica italiana per poi diffondersi nella cultura popolare del dopoguerra. È a partire dalla metà degli anni Trenta, infatti, che nella cultura razziale italiana si fa strada la connessione tra la "protezione della razza" e la profilassi sanitaria, proprio quando nella concezione

eugenetica del declino della razza comincia a diffondersi l'associazione tra 'blackness' e sporcizia.

Negli anni precedenti alle leggi razziali del 1938, l'eugenetica italiana produsse una serie di "interventi tecnico-sociali" rivolti alla famiglia per garantire il benessere e l'espansione della popolazione contro il declino della fertilità e per la protezione della razza (Horn 66). Dopo il 1927 furono varate una serie di misure a favore della natalità per mezzo di leggi che trovavano diretta risonanza nella letteratura medica e scientifica di approccio eugenetico (cfr. Maiocchi). Mentre il codice penale del 1930, noto anche come Codice Rocco, puniva i comportamenti privati degli italiani in base a una nuova serie di crimini contro l'integrità e la salute della specie, l'espansione della "biotipologia umana", elaborata dall'eugenista Nicola Pende nei primi anni Trenta, inaugurava una biologia politica che vedeva nella pratica medica una forma di controllo sociale della sfera domestica, dell'infanzia, del lavoro, oltre che della sessualità femminile e della vita familiare. Opuscoli, articoli medici e campagne stampa contro malattie contagiose, quali la sifilide e la tubercolosi, stabilirono una correlazione tra le condizioni igieniche dell'ambiente domestico, di competenza delle donne, e la necessità di proteggere la razza italiana da contaminazione e degenerazione (Maiocchi; Mignemi, "Profilassi").

La lotta contro la tubercolosi, per esempio, si prestò a una varietà di manipolazioni simboliche, tra le quali centrale fu quella che accostava malattia e 'blackness', salute e purezza razziale (Mignemi, "Profilassi" 68-69 e 231). A partire dal 1930 la Federazione Nazionale Fascista per la lotta contro la tubercolosi lanciò una campagna in tutte le scuole dello Stato, mediante la distribuzione di materiale a stampa che illustrava il progresso della ricerca medica nella lotta contro la sporcizia e il contagio. Gli opuscoli erano accompagnati dagli slogan retorici con cui Benito Mussolini incitava gli italiani a proteggere la patria e la purezza della razza (Birbanti 192). La battaglia contro la contaminazione del sangue era indirizzata in particolare alle donne, incaricate di difendere l'integrità genetica della razza italiana. Il pamphlet distribuito nel 1936 dalla Federazione a sostegno della campagna contro la tubercolosi, di cui era autore il professor Gioacchino Breccia, si rivolgeva alle donne con queste parole:

A voi, Donne d'Italia, Donne Cristiane, Romane e Fasciste, la Patria affida un mandato sublime: creare la sanità e la forza delle nuove generazioni; rinnovare la casa, rendendole la dignità e la salubrità materiale e morale; proteggere il lavoro, vegliandone i pericoli e indirizzando il lavoratore sulle

vie della vita sana al controllo sanitario duraturo, assiduo, intelligente, che è necessario; allevare il fanciullo e il giovane alla salubrità piena, ricordando a lui in ogni momento, serenamente, ciò che può essere segno di timore e di pericolo. (cit. in Mignemi, “Profilassi” 70)

Breccia, strenuo sostenitore della biopolitica medica, dava voce a una visione che in parte era già stata messa in pratica attraverso le organizzazioni di massa del Fascismo. Dalla metà degli anni Venti l’Opera Nazionale Maternità e Infanzia (ONMI, fondata nel 1925) cominciò a promuovere la difesa della maternità, l’igiene sociale e la salute dei bambini e delle donne. Di grande rilevanza furono le sue campagne contro la tubercolosi, ritenuta una malattia sociale ad alto tasso di contagio. La “campagna antitubercolare” dell’ONMI era incentrata sul ruolo delle madri come garanti della pulizia dell’ambiente domestico, da cui si riteneva dipendesse la condizione di salute dei bambini. Il governo centrale, al fine di raggiungere l’obiettivo della profilassi domestica, si affidò alla capillarità di diffusione degli apparati medici che operavano attraverso gli uffici amministrativi provinciali e regionali (enti assistenziali e previdenziali). Queste istituzioni burocratiche diventarono in breve un sostegno allo stretto controllo della sanità e dell’ordine sociale, che comportava anche la razionalizzazione della cultura domestica (Mignemi, “Profilassi”).

Dopo il 1936 la riorganizzazione della casa secondo principi scientifici fu estesa all’Africa Orientale Italiana e, in stretta alleanza con l’eugenetica, svolse un ruolo basilare nelle politiche segregazioniste lì adottate. Se da un lato nei dibattiti sulla pianificazione di Tripoli riecheggiano le opinioni degli esperti d’igiene, uno degli argomenti centrali della propaganda imperiale al momento dell’invasione dell’Etiopia fu l’assenza di civiltà degli etiopi, ritenuti arretrati e sottosviluppati a causa del ‘sudiciume’ e della mancanza di igiene delle loro abitazioni e città. L’isolamento dei nativi nei loro “quartieri”, scriveva l’urbanista Gherardo Bosio nel 1937 sulla rivista *Architettura*, poteva costituire una protezione efficace contro le epidemie che spesso scoppiavano nelle antigieniche comunità indigene (cit. in Fuller 207). E mentre nella penisola il “massaismo” offriva la promessa di una razionalizzazione delle pratiche di gestione della casa e di un cambiamento del ruolo femminile nella famiglia, nelle colonie l’economia domestica assunse un ruolo chiave nella determinazione della coscienza razziale e delle divisioni tra le razze. Era l’economia domestica, insieme con la filantropia, il contributo apportato dalle donne, secondo la propaganda, alla socie-

tà coloniale, poiché in entrambi i casi si trattava di attività che permettevano loro di operare senza intromissioni nella sfera politica maschile.

Nel 1934 la giornalista e opinionista fascista Mercedes Astuto aveva lamentato la mancanza di lavoro sociale e di “attività femminile” nell’Africa coloniale (115). Oltre alle semplici incombenze riservate alle contadine prive di istruzione, Astuto aveva sostenuto la necessità di compiti di maggior valore, quali la filantropia e l’assistenza sociale.⁵ Nello stesso anno il Partito Nazionale Fascista (PNF) aveva fondato in Libia e in Eritrea associazioni per le giovani donne, come le Piccole e Giovani Italiane e le Giovani Fasciste. In Tripolitania l’istruzione delle bambine e adolescenti italiane privilegiava materie appropriate alla loro classe sociale. Era tempo, sosteneva Astuto, di aggiungervi nuove discipline, quali l’igiene dell’ambiente domestico.

La connessione tra medicina, genetica e comportamento sessuale femminile era sempre presente nelle pubblicazioni di eugenetica, ma dopo la conquista dell’Etiopia nel 1936 l’applicazione delle teorie eugenetiche ebbe un effetto diretto sulla sessualità e le pratiche domestiche sia delle donne italiane, sia di quelle africane. Da una parte Giorgio Chiurco, nella sua opera sulla politica sanitaria in Etiopia, difendeva la necessità di migliorare le condizioni igieniche dei soggetti coloniali secondo i principi di una “civilizzazione sanitaria” (cit. in Maiocchi 311). Dall’altra l’eugenista Gaetano Pieraccini, con la sua teoria dell’“azione centralizzatrice della donna” (cit. in Sòrgoni, *Parole* 197), sosteneva che il codice genetico femminile fosse meno suscettibile di variazione e quindi più in grado di trasmettere i caratteri ereditari della razza, teoria che rovesciava la credenza precedente della patrilinearità come principio fondamentale nella trasmissione dei tratti razziali (cfr. Barrera). Mentre la legge del 1937 puniva i cittadini italiani che avessero relazioni coniugali con donne africane con pene che arrivavano fino a cinque anni di detenzione, le donne italiane erano incoraggiate a trasferirsi nelle colonie, in modo da compiere il “vasto lavoro di profilassi e redenzione sociale” che ci si aspettava da loro (Benedettini 401). In quanto mogli, partner sessuali e madri dei colonizzatori, venivano ritenute le più adatte a modellare l’ambiente

5 L’idea non era una novità, dal momento che attività del genere erano già state svolte da un piccolo gruppo di donne delle classi medio-alte che si erano stabilite nelle colonie a partire dagli anni Novanta dell’Ottocento. Una di loro, Rosaria Pianavia Vivaldi, si era occupata degli orfani di razza mista, attività di cura che, per lo meno a livello simbolico, aveva stabilito il predominio delle donne italiane su quelle native nell’economia sessuale e razziale di Asmara (per maggiori dettagli, cfr. Lombardi-Diop, “Mothering the Nation”).

coloniale secondo i parametri della domesticità bianca. In conseguenza del nuovo orientamento, le donne africane furono gradualmente allontanate dalle pratiche d'interazione quotidiana con gli uomini e i bambini italiani. I manuali medici diretti alle colonie iniziarono a incoraggiare le madri ad allattare al seno i figli, indicandola come la soluzione migliore per la crescita e l'adattamento all'ambiente dei bambini, e a dissuaderle dal ricorrere a balie indigene, ritenute pericolose per ragioni sanitarie (Sòrgoni, *Parole* 199). La *lettè*, ossia la domestica etiope che lavorava per le famiglie italiane agiate, cessò di essere una figura centrale nell'economia domestica delle colonie. La geografia coloniale divenne al contempo uno spazio di frontiera e un luogo 'rispettabile' per le donne della classe media, che dopo averlo esplorato ci si stabilivano creando moderne case italiane (cfr. Lombardi-Diop, "Pioneering"; Pickering-Iazzi).

Nel 1939 il giornalista Ciro Poggiali richiamò le donne alla responsabilità di creare uno spazio domestico "in perfetto stile italiano". "È un compito squisitamente femminile", scriveva, "quello di creare la casa, con la sua autonomia morale ed economica", in base a una "economia domestica" rigorosa e autarchica, "un'arma necessaria alla conquista pacifica" (Poggiali 64). Tale economia domestica comprendeva frutteti e pollai, ma anche la circolazione di beni di consumo femminile che, una volta adottati dalle donne africane, potevano col tempo "stimolare nuovi bisogni tra le masse dei nativi" (ivi 70). Esortazioni del genere miravano a continuare nell'opera d'incoraggiamento delle donne della classe media a trasferirsi in Africa, anche a seguito degli sforzi congiunti delle istituzioni e del Partito fascista in questa direzione. Nel 1937, nell'ambito di un più ampio programma per incrementare la popolazione civile delle colonie, il PNF istituì in tutte le maggiori città italiane campi di addestramento estivi che preparavano le donne alla vita coloniale. Tali corsi intendevano addestrare una nuova generazione di colonizzatrici per renderla il perno della ricostruzione fascista della società civile in Africa. L'economia coloniale domestica sollecitava gli italiani a formare nuclei familiari esclusivamente bianchi e l'igiene coloniale divenne il soggetto principale dei corsi preparatori per le colonie, corsi i cui materiali condannavano in modo netto la mescolanza razziale per mezzo di argomenti scientifici (Ben-Ghiat, "Envisioning Modernity" 137-138). Le donne italiane, nel loro ruolo di custodi della casa, avevano il compito di sorvegliare la moralità, l'igiene e il comportamento sessuale degli uomini (Pickering-Iazzi; Ben-Ghiat, *Fascist Modernities*).

La propaganda fascista spronava le donne a darsi da fare per rendere l'ambiente domestico delle colonie esteticamente piacevole e moderno, e di conseguenza adatto ai nuovi colonizzatori della classe media. Competeva alle borghesi, e non alle contadine, fornire il modello di 'stile italiano' che doveva spingere le donne africane a imitarne il comportamento e l'aspetto, trasformando pian piano le società africane in colonie culturali dell'Italia. Un possibile metro dell'impatto di questa visione sull'Eritrea postcoloniale degli anni Cinquanta ci viene da un romanzo autobiografico contemporaneo, *Asmara addio* di Erminia Dell'Oro (1988). Dal testo, liberamente basato sulla vita dell'autrice, vissuta nella capitale eritrea dalla nascita, nel 1938, fino agli anni Cinquanta, apprendiamo quanto l'addomesticamento dei desideri coloniali – i precetti culturali che le donne italiane delle classi medie avevano portato nelle colonie – fosse stato prontamente recepito da Abeba, una delle numerose domestiche che lavoravano per la famiglia Conti: "In pochi anni aveva imparato a parlare bene l'italiano, a leggere e a scrivere, e a fare tutto in casa. Portava le gonne corte, le magliette e i golfini. Si era fatta lisciare i capelli che erano bellissimi e le incorniciavano il viso dall'ovale perfetto" (169). Quali erano i modelli culturali provenienti dalla ex metropoli che Abeba aveva imparato tanto prontamente e quali precisi codici razziali contenevano, nonostante il loro fascino?

Una nazione bianca e pulita: il dopoguerra

Nell'immediato dopoguerra l'industria della pubblicità continuò la tradizione che, dalla prima metà degli anni Trenta, aveva posto l'enfasi sulla pelle femminile chiara e liscia, cambiando così l'ideale di bellezza muliebre in Italia e preparando il Paese all'arrivo di nuovi prodotti cosmetici, indirizzati in modo specifico alle consumatrici. Le campagne pubblicitarie del primo dopoguerra associavano pulizia e bellezza ma, a livello visivo, cominciarono anche a sfruttare il perfezionamento dell'illustrazione a colori per enfatizzare la qualità epidermica di corpi immacolati di bambini e donne dell'Italia post-fascista.

A partire dal 1952, il periodo di crescita rapida e continua vide un rinnovamento culturale che portò all'egemonia delle moderne industrie culturali italiane, quali l'editoria, il cinema, i rotocalchi e, ovviamente, la televisione nazionale. Modernizzazione e diffusione di valori moderni, in ogni caso, coesistevano con un persistente tradizional-

smo nella concezione della vita familiare e della conduzione della casa (Forgacs 105-106). I quadri politici della Democrazia Cristiana non solo continuarono a dare sostegno al potere economico dello Stato, ma ne favorirono anche la capacità di intromissione nella vita quotidiana della società civile.

A differenza di ciò che era avvenuto durante il Fascismo, la ricostruzione segnò la fine dell'antagonismo tra le esigenze derivanti da una nazionalizzazione della vita pubblica – sotto controllo statale – e la depoliticizzazione della quotidianità. Se durante il Fascismo il quotidiano era soggetto a continui processi di nazionalizzazione, la sua privatizzazione nel periodo post-bellico caratterizzò il consolidamento del consumismo e della cultura di massa. Questa tendenza rifletteva il nuovo rapporto che gli italiani, in particolare le italiane, stabilirono con lo spazio domestico. Negli anni Cinquanta la famiglia, istituzione portante della vita nazionale, venne riconfigurata in base a concetti di casa e spazio domestico che stavano mutando, divenendo gradualmente sempre più autonomi e privati (Caldwell). Ciò dipese in parte dalla crescente, anche se lenta, disponibilità di beni di consumo che riducevano il lavoro domestico delle donne, come il frigorifero, l'aspirapolvere e la lavatrice. Nel 1964, il sette per cento delle famiglie italiane possedeva un aspirapolvere, il quarantanove per cento un frigorifero e il diciotto per cento una lavatrice, ma le percentuali erano molto più alte nelle case in cui le donne leggevano rotocalchi femminili come *Confidenze* (Luzzatto Fegiz). Nel 1960 la maggioranza degli italiani continuava a preferire la saponetta (settantuno per cento) a qualunque altro prodotto per la cura del corpo o allo sciampo (trentotto per cento), ma anche il talco (cinquantanove per cento) al dentifricio (cinquantatré per cento), e questo valeva per il Nord come per il Centro e il Sud. Il consumo di cosmetici tra le donne italiane (rossetti, creme, ciprie e deodoranti), invece, era distribuito in modo diseguale, con punte più alte nei centri urbani del Nord. Anche in questo caso il consumo aumentava in modo considerevole tra le donne che avevano accesso alla televisione, alla radio e alla pubblicità nei cinema. La centralità dello spazio domestico per la vita familiare venne decisa, oltre che dalla crescente attenzione per gli aspetti psicologici del rapporto tra madre e bambino, anche dai cambiamenti nella tipologia del lavoro femminile e dall'affermarsi della concezione dei doveri di casa come 'lavoro' (Caldwell).

I dati sopra citati rivelano quanto la pubblicità di prodotti quali gli elettrodomestici e i cosmetici abbia modificato i modelli di consumo e, di conseguenza, la vita quotidiana delle donne e di tutta la famiglia.

Negli anni Cinquanta nei rotocalchi e nelle riviste femminili italiane furono pubblicate costose campagne pubblicitarie per marche di detersivi come OMO e Sunil, in gran parte create dalla grande agenzia pubblicitaria statunitense J. Walter Thompson (JWT) per Unilever. Gli annunci cominciarono a istillare nelle donne l'idea delle "conseguenze pericolose di un bucato non sufficientemente bianco" come una sorta di imperativo morale (Arvidsson 67). Questo tipo di campagne, che Unilever lanciò in tutto il mondo, utilizzavano il modello motivazionale elaborato per il mercato pubblicitario e rivolto inizialmente al prototipo della casalinga americana. La JWT era consapevole che i detersivi, in quanto prodotti che facilitavano e presentavano l'opera domestica delle donne come un lavoro comparabile a quello maschile, potevano aprire il mercato italiano e al contempo diffondere nel paese i comportamenti etici e motivazionali della cultura americana del consumo.

Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta Gino Boccasile – illustratore eclettico e di talento che aveva avviato la sua carriera nel 1925 collaborando con *Fantasie d'Italia*, la rivista illustrata ufficiale della Federazione Nazionale Fascista dell'Industria e dell'Abbigliamento – disegnò una serie di manifesti per ditte italiane come Paglieri, Palmieri e Pozzi, che producevano prodotti per la casa e per la bellezza. Artista legato al regime fascista, Boccasile diede un vasto contributo alle campagne visive che determinarono i modelli dominanti di femminilità borghese. Grazie al successo della sua collaborazione con riviste di moda (*Sovrana*, *La donna*, *Dea* e *Grazia*), periodici satirici (*Ecco Settebello*, *Il Settebello*) e importanti quotidiani (*Il Corriere della Sera*, *Il Popolo d'Italia*), e al suo ruolo di primo illustratore per la rivista *Grandi Firme* di Cesare Zavattini (per la quale creò la nota immagine della "signorina Grandi Firme"), Boccasile divenne uno degli illustratori più famosi dei progetti nazionali del regime, come per esempio la bonifica dell'Agro Pontino. Allo stesso tempo continuò, con le opere commerciali, a costruire l'immagine di una donna emancipata, attiva nella sfera pubblica, i cui passatempi, come lo sport, lo shopping, i viaggi, il ballo, i bagni di sole, si rivelarono determinanti nella diffusione della cultura del consumo nell'Italia degli anni Trenta. Il suo ruolo come artista commerciale, non di rado sostenuto dal PNF (Birbanti 48), non era scisso dal suo zelo politico e nazionalista. Durante la guerra Boccasile cominciò a mettere il suo versatile talento satirico al servizio delle campagne antibritanniche e antiamericane del Ministero della Guerra. Dopo l'8 settembre 1943

lavorò per il Nucleo di Propaganda della Repubblica di Salò, disegnando manifesti antiamericani, antisemiti e razzisti. Dopo la guerra Boccasile fu condannato per collaborazionismo e rimase inattivo per qualche tempo. Ma nel 1946 ricominciò a disegnare pubblicità, poi diventate dei veri e propri classici del settore. La sua opera costituisce, in breve, un perfetto esempio della facilità con cui avvenne la transizione dal progetto politico del razzismo fascista al progetto di razzializzazione dell'Italia post-bellica.

Altrettanto facile fu il modo in cui, nella tradizione iconica dei messaggi sull'igiene, si passò dalla sfera della medicina a quella della casa, del corpo e della bellezza. Nella cultura pubblicitaria del Ventennio fascista i benefici igienici e curativi dell'acqua e del nuoto furono presto affiancati dalla pratica del bagno di sole, che ebbe inizio negli anni Trenta come cura contro la tubercolosi e altre malattie. Nella pubblicità dei prodotti per la pelle il pallore era ancora un segno di aristocrazia, ma le campagne che pubblicizzavano le lozioni per proteggere la pelle dal sole cominciarono anche ad associare l'abbronzatura con il viaggio e il divertimento, divaricandola dal mondo rurale con cui era sempre stata identificata (Pinkus, *Bodily Regimes* 174-177). Si cominciarono a mettere sul mercato prodotti cosmetici a buon mercato, come la saponetta Lux e le creme per la pelle Pond's, in risposta ai desideri di consumatrici giovani e moderne, residenti soprattutto nelle città del Nord, le quali, affascinate dai film di Hollywood e dalle marche americane, cominciarono a far riferimento più ai mass media che a una rete locale di relazioni in fatto di consigli per gli acquisti (Arvidsson 19-37).

I bimbi paffuti delle immagini di Boccasile, immersi in vasche piene di bolle e circondati dalle cure protettive di madri attente, hanno il fascino della novità e della freschezza, di un'atmosfera serena e ultramondana che trasforma il rituale del bagno in una sorta di sogno. Negli anni Cinquanta il bagno non era più un rito collettivo come avveniva negli anni Trenta. Ora si faceva nel privato di un nuovo ambiente domestico, che prometteva prosperità e alludeva a un'inedita cultura del consumo, rivolta alle donne in quanto soggetti fondamentali nei processi decisionali dell'economia nazionale.

L'attenzione di Boccasile per il design domestico rivela la sua crescente consapevolezza che, con gli imponenti programmi di edificazione avviati dopo la guerra e finanziati in gran parte dagli Stati Uniti, la famiglia italiana stava lentamente ma in modo costante aumentando il consumo di manufatti, in particolare mobili ed elettrodomestici



Fig. 1. Gino Boccasile, bozza a colori, manifesto per Manifattura Ceramica Pozzi, 1950 c.

nale della famiglia e della casa prodotto dalla crescita economica, che spostò la vita sociale degli italiani dalla sfera pubblica a quella privata e dalle piazze e le strade agli interni domestici. L'immagine del rituale del bagno consumato nel privato di una stanza tutta maiolicata, evidentemente diretta alle classi medio-alte, rivela che l'agognato traguardo dell'igiene domestica nell'Italia post-bellica sanciva il processo di privatizzazione della vita e della cittadinanza ed ebbe importanti conseguenze sul comportamento collettivo e la vita pubblica del paese (Scrivano 338).

Da questo punto di vista si può estendere alle donne rurali italiane – attratte dalla migrazione verso la vita della città anche per il sogno

(Scrivano). Tuttavia nello slogan che accompagna una prima versione del manifesto per le ceramiche Pozzi, sparito in quella finale, si continuano a percepire gli echi del linguaggio del progetto fascista di modernizzazione della casa, come pure l'intuizione da parte di Boccasile di una continuità ideologica tra il vecchio regime di pulizia e il nuovo: "razionalismo, perfezione, modernità di tutti gli apparati igienico sanitari" (fig. 1).⁶ Il nitido splendore dei servizi igienici che caratterizza le immagini dei suoi manifesti riflette il cambiamento sostanziale nella configurazione tradizio-

6 I manifesti di Gino Boccasile sono conservati nella Collezione "Nando Salce", Museo Civico "Luigi Bailo", Galleria Comunale d'Arte Moderna, Treviso. Copyright Soprintendenza per i beni storici, artistici ed etnoantropologici per le Province di Venezia, Belluno, Padova e Treviso. Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

di liberazione dalla gabbia del lavoro agricolo che essa prospettava – l’identificazione, che Kristin Ross attribuisce alle donne francesi del periodo post-bellico, di un “complesso della sporcizia [...] che accompagna la definitiva insorgenza all’interno della psiche femminile di un nuovo modello domestico, che a sua volta si traduce in un rifiuto globale della condizione contadina” (92). In effetti, dall’inizio degli anni Cinquanta, la modernizzazione delle pratiche domestiche, inizialmente limitata ai ceti originari dei centri urbani del Nord-ovest, cominciò a influenzare anche le popolazioni migranti che vi si erano insediate dalle aree rurali del Nord-est e del Sud (Scrivano 324; Arvidsson 77). E tuttavia ancor più rilevante, almeno per la mia analisi, è il fatto che la diffusione di modelli di consumo legati alla sfera dell’igiene e dei bisogni personali delinea anche uno spostamento, all’interno delle rappresentazioni razziali, dalle categorie biologiche verso una consapevolezza più privata della propria collocazione all’interno del processo nazionale di modernizzazione razziale. Ciò che vediamo nelle immagini di Boccasile è proprio un processo di distanziamento dalla nazionalizzazione fascista della coscienza razziale e di adozione di un’identità razzializzata legata alla percezione del corpo, all’immagine soggettiva di sé, in cui modernità e pulizia giocano un ruolo essenziale.

Se da un lato il caratteristico stile di Boccasile offre una continuità visiva tra il Fascismo e il dopoguerra, in queste immagini ciò che colpisce è l’aspirazione volontaria e privata allo sbiancamento del corpo attraverso l’acqua e il talco, al mantenimento della ‘purezza della carnagione’ attraverso lozioni solari o il consumo dello yogurt, purezza che rimanda, sia pure in modo indiretto, all’idea fascista della ‘purezza della razza’ (fig. 2). Questo corpo femminile abbronzato e incipriato, isolato dal contesto sociale, enfatizza le possibili trasformazioni della ‘bianchezza’ per mezzo di agenti naturali e artificiali. L’abbronzatura, la cipria, il consumo di yogurt, considerato salutare per la carnagione, sono tutti espedienti di bellezza che trasformano il corpo femminile (il quale acquista o perde di ‘bianchezza’) senza mutarne l’essenza. L’efficacia di questi agenti esterni è solo supplementare, temporanea ed effimera. Davanti a tali processi esterni la ‘bianchezza’ appare come una qualità permanente, ontologica, legata a una normatività atemporale, astorica e liberata da ogni contingenza politica.

Questa tradizione visiva del cartellone pubblicitario legata al marketing di cosmetici per il corpo femminile si distingue da quella legata alla diffusione dei prodotti detergenti per il bucato, le cui campagne pubblicitarie identificano la donna come rappresentante di una dome-

sticità assoggettata ai dettami del bianco come imperativo legato all'identità e alla moralità nazionale. La potenza ed efficacia dei prodotti detergenti consiste nell'eliminazione dello sporco, identificato con il colore nero, in maniera decisiva e permanente. In questo caso, quindi, il prodotto reclamizzato non agisce soltanto sul corpo individuale, isolato, che si trasforma per il proprio piacere. La potenza igienizzante del detergente per il bucato è stabilita proprio dalla sua pervasività, dal fatto stesso che esso non è usato da una sola

donna, ma tante donne, in tante case, in tutta la nazione.

Ciò è dovuto anche al fatto che, nel passaggio dal manifesto pubblicitario al mezzo televisivo, la pubblicità riusciva per la prima volta proprio in quegli anni a diffondere il proprio messaggio in modo capillare e a livello nazionale. Negli anni Cinquanta, con la meccanizzazione del lavoro domestico e l'uso crescente di elettrodomestici, la pubblicità trovò nelle trasmissioni televisive una risonanza a livello nazionale di potenza insuperabile. Mentre nel 1954 gli italiani che possedevano un apparecchio televisivo erano solo novantamila, nel 1955 erano nove milioni quelli che guardavano la TV, anche se non in modo regolare (Dorfles 9). Insieme con la scomparsa del rituale bucato a mano, l'idea dell'opacità della 'bianchezza' e l'imperativo morale di un "bianco che più bianco non si può" divenne uno dei temi prin-

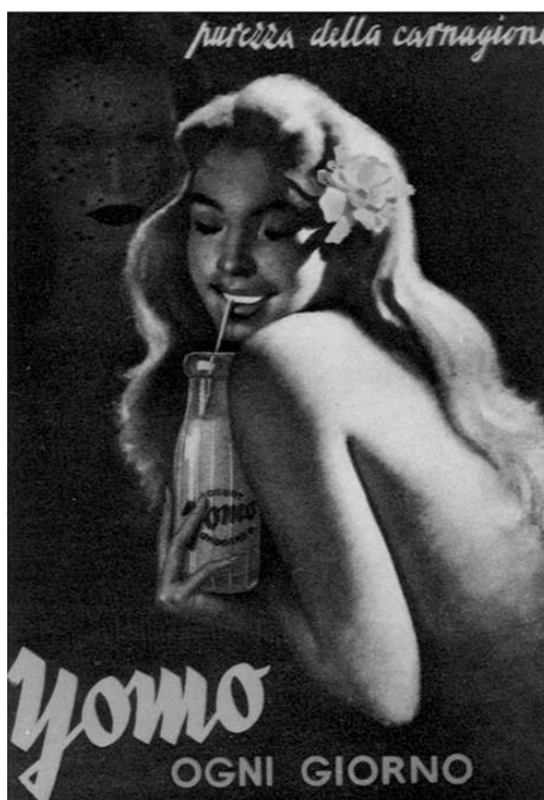


Fig. 2. Gino Boccasile, manifesto a colori, Yomo, 1952.

cipali del marketing di detergenti (ivi 43). Dal 1957 al 1977 *Carosello* dominò la cultura televisiva italiana, nonostante i codici rigidi imposti dal canale di Stato al format, che limitavano la parte strettamente di pubblicità a trentacinque secondi alla fine della 'storia'. Le donne, che spesso non comparivano nello show, erano invece quasi sempre presenti nel cosiddetto 'codino', la reclame di chiusura, mettendo in luce il ruolo primario che rivestivano come target di campagne pubblicitarie che avevano a che fare con detersivi, elettrodomestici, mobilio o ingredienti per la cucina.

Carosello si ispirava a vari generi della cultura italiana di massa, come i cartoni animati, la canzone, il varietà, la commedia all'italiana, ma il linguaggio che inventò era tipico della comunicazione televisiva. Rapido, sintetico e allo stesso tempo convincente, spesso comico, questo linguaggio presto assunse accenti pedagogici che miravano a regolare la vita familiare in base ai ritmi dei messaggi pubblicitari. Il programma, enormemente popolare, persuasivo e di grande influenza, accompagnò con le sue immagini lo sviluppo dell'industria italiana del consumo. Vi presero parte personaggi illustri del cinema italiano, come Age e Scarpelli, Gillo Pontecorvo, Ermanno Olmi, Sergio Leone, Totò, Vittorio Gassman. Con il suo pubblico di un milione di italiani già nel 1958, divenne presto un'istituzione nella cultura domestica e pubblicitaria del paese (Giaccardi). Essendo un programma ibrido, fatto di molti brevi annunci pubblicitari raccolti nello stesso format, *Carosello*, pur continuando a rivolgersi a tutta la famiglia, collaudò la diversificazione del pubblico dei consumatori, dai bambini ai genitori e ai nonni (Scaglioni). La fine della trasmissione coincise con la fine del monopolio di Stato sulla televisione, quando nel 1976 una decisione della Corte di Stato sanzionò l'apertura ai privati del settore delle trasmissioni televisive (cfr. Pittèri).

Agli inizi degli anni Sessanta fece la sua comparsa il personaggio di "Calimero, il pulcino nero" (1963-1976), concepito per la pubblicità del detersivo per lavatrice AVA. Diventato uno sketch ricorrente di *Carosello* e trasformato in una serie TV nel 1972, dominò la pubblicità italiana per più di quarant'anni, nutrendo l'immaginario collettivo di generazioni di italiani. Come spiegano nel 1965 i suoi creatori, Nino e Toni Pagot, sulle pagine del settimanale *La Domenica del Corriere*, per poter vendere il prodotto

bisogna interessare le donne: che cosa attira l'attenzione di una donna? I bambini e gli animali. Bene, il prototipo del bambino indifeso è il pulcino. Se lo facciamo triste e disgraziato, suscita maggiori simpatie. Se lo faccia-

mo nero, cominciamo subito a introdurre l'idea che bisogna pulirlo. Se lo facciamo protestare, assecondiamo uno dei più antichi vezzi degli italiani. Se gli facciamo combinare un sacco di guai, gli togliamo il carattere troppo patetico e dolciastro che finirebbe per urtare. (cit. in Di Marino 185)

La storia di *Calimero*, una variante del brutto anatroccolo di Hans Christian Andersen, racconta di un pulcino nero che cerca la madre da cui è stato abbandonato a causa del suo colore. Quando finalmente la trova, le chiede: "Ma se fossi bianco mi vorresti?" Nuovamente abbandonato, alla fine incontra la famosa "olandese", trademark della AVA, che lo rassicura ("Tu non sei nero, sei solo sporco"), lo lava con il detersivo AVA e lo restituisce alla sua origine bianca, pura e socialmente accettabile. Continuando nella scia aperta da Boccasile del progetto di sbiancamento del corpo nazionale con saponi e sciampo, *Calimero* mette in evidenza quanto il successo della fiorente economia del consumo fosse fondato sulla cancellazione igienica del marchio della 'blackness' dalla cultura domestica italiana.

L'onnipresenza del bianco

La pervasività della cultura della pubblicità degli anni Cinquanta e Sessanta spiega il persistere, nei decenni successivi al trionfo delle reclame televisive e al predominio di *Carosello*, dell'ingiunzione morale alla 'bianchezza' nella percezione della propria appartenenza razziale. Agli inizi degli anni Novanta l'antropologa Paola Tabet ha compiuto un'indagine tra gli alunni italiani dai sette ai tredici anni, per verificare l'eventuale persistenza del pensiero razzista del Fascismo e analizzare la percezione della 'blackness'. La generazione campione ovviamente non era stata esposta alla propaganda fascista in modo diretto né lo erano stati i genitori. Si trattava piuttosto dei figli della generazione del miracolo economico, quella cresciuta guardando *Carosello*. Il sondaggio di Tabet chiedeva di rispondere per iscritto a domande ipotetiche del tipo "Se i tuoi genitori fossero neri, che cosa faresti?" o "Se i tuoi vicini fossero neri, che cosa faresti?" Le risposte sono, a dir poco, preoccupanti. Vi dominano paura, vergogna, rifiuto. Gli stereotipi, alcuni dei quali sembrano rimandare alla propaganda coloniale, attribuiscono agli africani un'innata ferocia e totale mancanza di civiltà. Colpiscono soprattutto quelle che descrivono soluzioni possibili nel caso si abbiano genitori neri. Non si tratta di interventi violenti o drastici, come in altri casi, ma sono comunque sconcertanti e significativi. Un

esempio, tra gli altri, viene da un alunno della quarta elementare: “Se i miei genitori fossero neri, io penserei che sarebbero arrivati dall’Africa. Oppure li metterei in lavatrice con Dasch, Dasch Ultra, Omino Bianco, Atlas, Ace detersivo, Ava, Dixan 2000, Coccolino, Ajax, così sarei sicuro che ritornerebbero normali” (Tabet 113). L’affermazione della normalità (e della desiderabilità) della pelle bianca implicita in questa risposta ci riporta alla vergogna morale e sociale associata alla ‘blackness’ di epoca fascista, ma l’idea che tale vergogna necessiti di tonnellate di marche diverse di detersivi per essere sbiancata deriva direttamente da una cultura pubblicitaria che non rimanda più a categorie biopolitiche per definire la ‘bianchezza’, bensì privilegia il linguaggio quotidiano delle marche commerciali.

Per concludere, vorrei tornare all’oggi. Dopo la storica elezione del primo Presidente nero degli Stati Uniti, l’allora Presidente del Consiglio Silvio Berlusconi ha scandalizzato tutto il mondo con l’affermazione che Barack Obama è “giovane, bello e abbronzato”. L’ambiguo riferimento all’identità razziale di Obama, ha spiegato poi, era uno scherzo. Ma, è evidente, è proprio l’umorismo eufemistico impiegato dalla principale personalità politica italiana a rivelare le conseguenze della difficoltà a parlare di razza nell’epoca contemporanea. La cancellazione da parte di Berlusconi dell’identità razziale di Obama è in effetti comica, in quanto mette in luce un paradosso: essa rivela l’idea che il potere dello Stato non può essere incarnato da un corpo nero in quanto, per definizione, esso è un corpo che lo Stato cerca di escludere dal potere. Di conseguenza, il colore della pelle di Obama può solo essere un trucco cosmetico: una faccia annerita, una ‘bianchezza’ nascosta, un’abbronzatura, qualcosa di cui ridere. Obama, in quanto leader di una delle massime potenze mondiali, agli occhi di Berlusconi, non è un nero ma un bianco colorato.

Per comprendere come il razzismo venga articolato nella contemporaneità, mi sembra utile applicare il concetto di post-razzialità all’Italia, interpretando la società italiana di oggi come una società post-razziale in un momento in cui il razzismo è visibile ma spesso dislocato, vago e indeterminato. Ma che cosa significa dire che l’Italia è una società post-razziale? È necessario contestualizzare questo concetto. Negli Stati Uniti la post-razzialità trova le sue radici nell’espansione del principio legale della *color-blindness* (irrilevanza del colore) avvenuta dopo il Movimento per i diritti civili. È di particolare importanza riflettere sul concetto di post-razziale oggi, in un momento in cui l’elezione di Barack Obama ha spinto molti osservatori ad affermare

che gli Stati Uniti “hanno finalmente superato la questione razziale”. Il teorico della razza Eduardo Bonilla-Silva sottolinea, però, che da un lato gli indicatori razziali non sono migliorati dagli anni Settanta e, dall’altro, si assiste a un ritorno diffuso del suprematismo bianco e del razzismo biologico. Egli aggiunge inoltre che la risposta del neoliberalismo post-razziale ha molte conseguenze, le più gravi delle quali sono l’apatia e la neutralizzazione della critica radicale del razzismo.

In Europa la post-razzialità è un’emanazione dell’amnesia verso la razza legata al crollo del colonialismo e al conseguente processo di rimozione del passato imperiale, in particolare per paesi come la Francia e l’Italia. In questi anni il flusso delle migrazioni di abitanti delle ex colonie verso le città europee ha provocato dibattiti pubblici e controversie politiche sui legami tra il presente e il passato imperiale. Ciò nonostante, i media e la storia ufficiale non riconoscono alla razza un ruolo costitutivo nelle società postcoloniali, né una funzione chiave nell’interazione sociale tra cittadini e stranieri. Però, come sostiene David Theo Goldberg, negli stati post-razziali dell’Europa si continua a praticare l’esclusione dai diritti legali e dalla cittadinanza, lo sfruttamento del lavoro, la segregazione delle zone abitative, la denigrazione attraverso la stampa e la televisione, la criminalizzazione da parte della polizia, a negare il diritto all’istruzione e all’integrazione secondo un “quotidiano e pervasivo razzismo senza razza” (*Threat of Race* 185). Questo “razzismo senza razza” fa sì che in Italia, come pure spiegano Curcio e Mellino, avvengano quotidiani episodi di razzismo senza che la società civile e l’opinione pubblica mostrino alcuna volontà di discussione o dibattito sulle motivazioni storiche e sociali profonde del razzismo, e tanto meno alcuna reazione collettiva di denuncia.

Serve una maggiore riflessione critica sui momenti della storia culturale italiana in cui la definizione di razza e le sue diverse manifestazioni identitarie hanno contribuito al consolidamento dell’identità nazionale degli italiani. Nell’affrontare la questione della razza è utile guardare criticamente non solo al razzismo istituzionale o al verificarsi di atti violenti di razzismo, ma anche alla dimensione autoreferenziale della razza, dimensione che molto spesso ha a che fare con la pervasiva e spesso invisibile quotidianità dell’identità razziale. È questo, molto spesso, il luogo in cui le fondamenta razziste di una società agiscono attivamente e dove, a mio parere, la normatività e la violenza della ‘bianchezza’ si afferma in modo implicito e tacito con maggior forza.

Razza e politiche sociali negli Stati Uniti e in Italia,
1980-2010

di Antonio Soggia

Introduzione

“Il welfare state non è semplicemente un meccanismo che interviene sulla disuguaglianza sociale, possibilmente correggendola; è invece, in se stesso, un sistema di stratificazione, [...] una forza attiva nell’ordinamento delle relazioni sociali”¹ (Esping-Andersen 23). Negli ultimi decenni, a partire da questa definizione di Gøsta Esping-Andersen, numerosi studiosi hanno interpretato il *welfare state* come un sistema di stratificazione sociale che può ridurre o, viceversa, accrescere le disuguaglianze fondate sulla razza. Se lo studioso danese aveva focalizzato la sua attenzione sulle disuguaglianze di classe, secondo questi autori la riproduzione delle disparità fondate sulla razza o, al contrario, il tentativo di superarle sono le reali dinamiche che hanno guidato l’evoluzione delle politiche sociali negli Stati Uniti. In altre parole, il *welfare state* può costituire l’agente di processi di *razzializzazione*.

Ciò dipende prima di tutto dal fatto che il welfare influenza le identità sociali e la possibilità di mobilitazione dei gruppi che si scontrano o si alleano sull’arena politica (Skocpol, *Protecting* 58). Ad esempio, lo stato sociale può favorire la tolleranza verso le minoranze razziali se le misure sono concepite in chiave universalistica, mentre i programmi vincolati alla prova del bisogno (*means-tested*) e diretti a gruppi specifici (*targeted*) possono originare stigmatizzazione e pregiudizio, poiché istituiscono categorie sociali separate (Crepaz e Damron; Brown 9-17; Skocpol, *Protecting, Social Policy* 255).

Alcuni studiosi attribuiscono alle istituzioni del welfare la capacità di plasmare l’identità dei gruppi razziali, mentre altri connettono i

1 La traduzione delle citazioni dall’inglese, ove non altrimenti specificato in bibliografia, è mia.

processi di razzializzazione alla cosiddetta “politica delle idee”, ponendo l’accento sul nesso esistente tra pregiudizio culturale e risultati politici. Le istituzioni del *welfare state*, infatti, possono essere influenzate dal pregiudizio razziale e quindi escludere esplicitamente alcuni gruppi, oppure “essere immerse in una società che conferisce status ineguali ai diversi gruppi razziali”: in questo caso “il risultato può essere un ordine politico [...] che riflette e rafforza le disuguaglianze razziali, anche senza codificarle esplicitamente” (Lieberman 13-22; Béland 34; Poole; Quadagno).

Gli approcci più interessanti, tuttavia, mostrano l’interdipendenza tra piano istituzionale e ideologico e la relazione della categoria di razza con quelle di classe e di genere. Del resto, la razzializzazione – vale a dire l’attribuzione di un “significato sociale” alle “differenze fenotipiche” tra gli individui, la loro “organizzazione in gruppi” e il loro “ordinamento gerarchico” – è un processo composito, risultante dall’interazione di elementi sociali, economici, politici e ideologici (Calavita 144). La razza stessa “non è un’essenza”, né “qualcosa di fisso, concreto e oggettivo”, bensì “un sistema di significati sociali” (Omi e Winant x).

Le riflessioni fin qui presentate sono state elaborate per il caso statunitense, ma molti dei temi sollevati possono essere utili ad analizzare altri contesti nazionali, compreso quello italiano. In particolare, l’esempio degli Stati Uniti aiuta a ricostruire origini e conseguenze del processo di razzializzazione che il *welfare state* può alimentare. Questo saggio affronta soprattutto le somiglianze e le differenze tra il caso statunitense e quello italiano nell’arco dell’ultimo trentennio, e intende mostrare come una prospettiva comparativa possa essere utile a comprendere entrambi i casi nazionali. Gli studi che mettono a confronto le politiche sociali in Italia e negli Stati Uniti non sono molti, anche se lavori come quello che Elisabetta Vezzosi ha dedicato alle politiche per la maternità sulle due sponde dell’Oceano dimostrano che una comparazione è non solo possibile, ma anche assai proficua (Vezzosi, “Why”). Inoltre, da quando l’Italia è diventata un paese d’immigrazione (a partire dagli anni Settanta, e soprattutto negli anni Novanta), si è chiusa la fase di uniformità etnica, linguistica e religiosa che aveva segnato il paese nei primi decenni del secondo dopoguerra, aprendo quindi nuove possibilità di confronto con gli Stati Uniti. Occorre precisare che, come evidenzia Luca Einaudi, l’omogeneità del dopoguerra rappresentò una parentesi “breve e insolita”, una fase “poco consona alla storia di incrocio di popoli propria del paese” (Einaudi vi).

In questo saggio il concetto di razza sarà usato come sinonimo di “etnia”, anche se normalmente, nel contesto statunitense, il primo è impiegato a proposito della dicotomia bianchi/neri, mentre il secondo è utilizzato per le minoranze immigrate. La scelta è giustificata da due fattori: da un lato, la necessità di includere nell’analisi proposta sia gli afroamericani, sia i migranti, e quindi di elaborare un discorso comune per i due gruppi; dall’altro, mettere in evidenza che i migranti giunti negli Stati Uniti, se estranei al ceppo anglosassone bianco e protestante, sono stati sottoposti ad un processo di esclusione razzializzata, che dimostra “la volontà di preservare inalterata l’omogeneità razziale della società statunitense delle origini” (Luconi). Basti pensare alle misure che limitarono, o addirittura impedirono, l’immigrazione proveniente da regioni diverse dall’Europa settentrionale, come il Chinese Exclusion Act del 1882, il Gentlemen’s Agreement del 1907 tra il governo americano e quello giapponese, nonché il sistema delle quote nazionali adottato tra il 1921 e il 1924, che penalizzava gli europei orientali e meridionali, tutte fondate sul presupposto della non assimilabilità di questi gruppi nella società americana. Se per l’approvazione di misure restrittive sull’immigrazione si dovette aspettare la fine dell’Ottocento, fin dalle origini della Repubblica furono stabiliti vincoli di natura razziale alla possibilità di acquisire la cittadinanza, anche se dopo la Guerra civile si assistette al “progressivo abbattimento delle limitazioni razziali all’accesso alla cittadinanza, accompagnato però da un inasprimento delle condizioni a cui era necessario ottemperare per poterla richiedere”.²

Elementi di convergenza e divergenza tra Italia e Stati Uniti

Joel Handler sottolinea come, in Europa, la cittadinanza sociale sia connessa con l’inclusione, la solidarietà e l’uguaglianza, mentre “la caratteristica principale della cittadinanza sociale negli Stati Uniti è l’esclusione, più che l’inclusione” (Handler). Secondo Nancy Fraser e Linda Gordon, “negli Stati Uniti è raro sentir parlare di cittadinanza sociale” nella definizione fornita da Thomas H. Marshall nel celebre saggio *Cittadinanza e classe sociale* del 1949. L’idea di cittadinanza sociale presuppone l’esistenza di diritti sociali o, in altre parole, il fatto che le persone “ricevano aiuto mantenendo il loro status di

2 Cfr. la voce “Naturalization and Citizenship”, in Thernstrom 734-748.

membri a pieno titolo della società, titolari di uguale rispetto”. Negli Stati Uniti, tuttavia, beneficiare del welfare è solitamente considerato una ferita alla dignità, “una minaccia alla cittadinanza, piuttosto che una sua realizzazione” (Fraser e Gordon 46). L’approccio americano alle politiche sociali deriva infatti dalle categorie della cittadinanza civile, in particolare dai diritti di proprietà. I dibattiti sul *welfare state* sono stati di conseguenza *intrappolati* nella dicotomia che separa due forme opposte delle relazioni umane: da un lato il contratto, lo scambio tra pari, e dall’altro la carità, un rapporto non ricambiato e unilaterale. Ai programmi contributivi, come le assicurazioni sociali, sono stati contrapposti quelli non contributivi, come l’assistenza. Nel primo caso si ritiene comunemente che i beneficiari abbiano un diritto all’aiuto, dato che ricevono indietro i contributi che hanno versato, mentre nel secondo questo diritto non esisterebbe, poiché i beneficiari *ottengono qualcosa in cambio di nulla*. Le politiche sociali, quindi, distinguono i *poveri meritevoli* dai *poveri non meritevoli*: per questo Handler definisce il modello statunitense di *welfare state* “una costruzione morale”, dato che “i programmi si preoccupano prima di tutto del valore morale” dei beneficiari, “più che dell’aiuto” che viene fornito.

L’influenza delle categorie della cittadinanza civile sulle politiche sociali si esercita secondo modalità assai rilevanti per il processo di razzializzazione. La “mitologia culturale della cittadinanza civile”, costruita intorno alla figura del maschio bianco, proprietario e capofamiglia, escludeva automaticamente “coloro che non possedevano proprietà” (donne, braccianti, lavoratori) oppure “erano una proprietà” (gli schiavi) (Fraser e Gordon 55). Inoltre, come sottolinea Michael Brown, “il lavoro e l’ideologia dell’etica del lavoro vivono nel cuore del *welfare state* americano [...]. Essere cittadini significa essere liberi, cioè essere dei lavoratori indipendenti. Il lavoro è ciò che distingue poveri meritevoli e poveri non meritevoli” (16-17). Le componenti contrattuali e contributive del *welfare state* americano (la *social security*) sono state pensate essenzialmente per i lavoratori dipendenti dell’industria manifatturiera, principalmente maschi, bianchi e concentrati nel Nord, mentre il lavoro non sindacalizzato e quello agricolo, domestico e non retribuito – cioè le occupazioni più importanti per le donne, gli afroamericani, i migranti e gli abitanti degli Stati del Sud – sono stati di fatto esclusi dal sistema delle assicurazioni sociali; i soggetti esclusi sono stati quindi costretti a ricorrere all’assistenza (il welfare in senso stretto) in caso di bisogno. Come vedremo più avanti,

la ‘biforcazione’ istituzionale e simbolica tra welfare e *social security*, con tutte le sue implicazioni, ha essenzialmente avuto origine nel New Deal.

Molti studi evidenziano un processo di “convergenza atlantica” tra Stati Uniti ed Europa, intervenuto negli ultimi decenni, per quanto riguarda la ridiscussione delle politiche sociali e la collocazione delle minoranze razziali nel *welfare state*, l’immigrazione, il mercato del lavoro e la segregazione urbana. In primo luogo, a partire dalla fine degli anni Settanta, lo stato sociale europeo si è trovato sempre più sotto attacco: le crescenti necessità fiscali, le pressioni provenienti dal mondo dell’impresa per ridurre il costo del lavoro e i cambiamenti demografici hanno spinto i governi del Vecchio continente a ridurre la spesa sociale. In questa fase, il *welfare state* statunitense è stato spesso presentato come un modello. Secondo Handler è stato l’arrivo massiccio di immigrati a mettere in crisi il modello sociale europeo, minando alla base la “comunità di valori e identità condivise”, cioè la precedente omogeneità etnica che era stata all’origine del successo dello stato sociale in Europa. La crisi del *welfare state* europeo, come osserva Carl-Ulrik Schierup, è intrecciata con “la crisi e la trasformazione della nazione e delle identità nazionali stabilite”, la cui manifestazione più rilevante è “il populismo nostalgico e reazionario che propone la *differenza culturale* quale fondamento per l’esclusione di tutti coloro che non appartengono alla *Nazione*”. I paesi dell’Unione Europea si stanno cioè chiudendo “in regimi difensivi [...] che cercano di conservare ciò che resta delle tradizionali politiche europee di welfare come riserve etniche per maggioranze nazionali trincerate” (Schierup, Hansen e Castles 3, 18). Questo fenomeno è stato definito “welfare sciovinistico” (Crepaz e Damron 439).

La crisi del *welfare state* è strettamente legata ai processi di esclusione delle minoranze razziali. A partire dalla metà degli anni Settanta, e soprattutto negli anni Ottanta e Novanta, i tagli alla spesa sociale hanno “portato alla progressiva e permanente esclusione di consistenti gruppi di popolazione dai diritti sociali di cittadinanza” (Schierup, Hansen e Castles 1). Dato che l’esclusione ha coinvolto massicciamente i migranti e le nuove minoranze razziali (soprattutto clandestini, lavoratori temporanei e richiedenti asilo), Schierup parla di “esclusione razzializzata”. Il fenomeno rivela una contraddizione con il dichiarato impegno dell’Unione Europea per l’inclusione sociale, una contraddizione simile al conflitto, evidenziato dall’economista svedese Gunnar Myrdal nel 1944, tra i valori proclamati dagli Stati

Uniti e la realtà di discriminazione e segregazione degli afroamericani (ivi 1-20).³

Anche negli Stati Uniti, tuttavia, il *welfare state* è stato profondamente ridiscusso a partire dai primi anni Ottanta, e i generosi programmi istituiti o ampliati negli anni Sessanta sotto la spinta della “Great Society” – il programma di riforme di Lyndon B. Johnson – hanno subito tagli molto significativi. Come ha spiegato Victoria Mayer, e come vedremo più avanti, fin dagli anni Settanta furono gettate le basi del “nuovo consenso conservatore” che, egemone per tre decenni, sostenne la riforma del welfare del 1996. Anche nel caso degli Stati Uniti il processo di revisione del *welfare state* ha insomma implicato forme marcate di esclusione razzializzata; un processo di revisione che si è intrecciato anche con le politiche migratorie.

Il quadro dei flussi migratori globali comprende attualmente quattro movimenti principali: il primo è diretto dall’Asia Sud-orientale verso il Medio e l’Estremo Oriente; altri due sono diretti verso l’Europa Occidentale e provengono dall’Africa e dai paesi dell’ex blocco sovietico; infine, il quarto flusso va da sud a nord nelle Americhe, e comprende anche il flusso dal Messico verso gli Stati Uniti, che secondo gli esperti rappresenta l’emigrazione per lavoro di maggior durata al mondo (Ehrenreich e Hochschild 12). Un altro aspetto rilevante è la complessiva femminilizzazione delle migrazioni: se fino agli anni Settanta gli uomini erano predominanti, oggi si ritiene che circa la metà dei centoventi milioni di migranti legali e illegali nel mondo siano donne. Per Barbara Ehrenreich e Arlie Russel Hochschild il fenomeno rappresenta “il rovescio della medaglia, tutto femminile, della globalizzazione”, che vede milioni di donne “migrare dai paesi poveri del Sud del mondo per svolgere il *lavoro da donne* nel Nord del mondo, lavoro a cui le donne benestanti non sono più in grado o non hanno più voglia di dedicarsi” e che è stato in precedenza rifiutato dagli uomini (Ehrenreich e Hochschild 8-9).

Le donne immigrate trovano impiego nella quasi totalità come collaboratrici domestiche (tate, colf e badanti) oppure come lavoratrici del sesso, spesso coinvolte nei traffici illeciti di esseri umani. Anche se parte dell’immigrazione negli Stati Uniti è stata attratta, negli anni Novanta, dalla crescita economica, le donne latinoamericane hanno sostituito le afroamericane, che negli anni Quaranta rappresentavano

3 Il riferimento è alla celebre opera di Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, pubblicata nel 1944.

il 60% delle collaboratrici domestiche. Il fenomeno, come vedremo, ha dimensioni particolarmente importanti anche in Italia. La domanda di lavoro femminile, come sottolinea Saskia Sassen, è strettamente connessa al mutamento del profilo delle città nell'epoca della globalizzazione. Col passaggio dalle produzioni manifatturiere allo sviluppo dei servizi, le "città globali" (Sassen, *Global City*, "Città globali") sono diventate le sedi delle funzioni di gestione del mercato finanziario e i nodi dell'economia dell'informazione. Il grande flusso di immigrati che ha raggiunto le città occidentali rappresenta quindi un fenomeno complementare alla globalizzazione dei capitali; la concentrazione dei professionisti nelle aree urbane origina infatti una doppia domanda di lavoro: da un lato di personale domestico e, dall'altro, di occupati nei servizi necessari a soddisfare i nuovi modelli di consumo. Le "città globali", pertanto, ospitano al tempo stesso una classe di dirigenti e professionisti ad alto reddito e una nuova "classe di servitori", cioè un'ampia forza-lavoro caratterizzata da flessibilità, scarse tutele, basso salario, informalità e individualizzazione, nella quale trova spazio la maggioranza dei migranti. L'economia post-fordista, in altre parole, crea una nuova gerarchia occupazionale urbana differenziata su base razziale, che produce polarizzazione sociale ed esclusione (Sassen, *Global City, Globalization*, "Città globali").

Come sottolinea Kitty Calavita, il fenomeno non si limita alle città e si estende anche alle regioni caratterizzate da elevati tassi di disoccupazione della popolazione nativa, come il Mezzogiorno italiano. Qui gli immigrati "sono parte dello stesso fenomeno del tardo capitalismo, fatto di lavoro pre e post-fordista, con poco nel mezzo". Il lavoro domestico e quello agricolo sono, infatti, organizzati in base a regole pre-fordiste (non ci sono la contrattazione collettiva e la stringente regolamentazione pubblica che coinvolge l'industria), ma al tempo stesso i prezzi, i mercati e la forza-lavoro globali sono espressione dell'economia post-fordista (Calavita 73-74). La posizione degli immigrati nell'economia globale, secondo Calavita, "riproduce inevitabilmente i segni visibili della povertà", generando ulteriore esclusione materiale e sociale. I segni della povertà rendono gli immigrati "non estetici" agli sguardi dei cittadini dei paesi ricchi: "la segregazione spaziale rappresenta un tentativo di risolvere questo problema", ma spesso si risolve nella creazione di "ghetti etnici" che pongono problemi anche maggiori (ivi 154).

Negli Stati Uniti l'esclusione razzializzata prodotta dall'economia post-fordista non coinvolge soltanto le comunità di recente immigra-

zione. Fin dagli anni Ottanta, il sociologo americano William Wilson ha analizzato i processi di marginalizzazione degli afroamericani nei contesti urbani statunitensi. Wilson descrive un divario spaziale e socio-demografico tra l'ubicazione dei servizi e della produzione nelle aree urbane – quest'ultima legata alla de-industrializzazione e alla de-localizzazione – e la concentrazione degli afroamericani nel centro delle città. Tale divergenza spaziale è esacerbata da un'ulteriore divaricazione tra la domanda di lavoro qualificato e la sua carenza nella comunità nera. Entrambe le componenti hanno svantaggiato gli afroamericani e contribuito a forgiare un sottoproletariato urbano caratterizzato da disoccupazione, povertà e dipendenza dal welfare (Wilson, *Truly Disadvantaged, When*).

Il modello proposto da Wilson non deve essere considerato alternativo a quello della “città globale” elaborato da Sassen: al contrario, secondo Schierup, i due trend sono presenti contemporaneamente, non solo negli Stati Uniti, ma anche in Europa. Nei paesi europei di più antica immigrazione (Regno Unito, Francia, Germania, Belgio, Paesi Bassi, Lussemburgo, Austria, Svizzera e Paesi Scandinavi), nel dibattito pubblico l'immigrazione è stata associata ad elevati tassi di disoccupazione, dipendenza dal welfare che grava sulle casse municipali, ghetti urbani e alti tassi di criminalità, una situazione che ricorda il modello descritto da Wilson. Al contrario, nei paesi dell'Europa meridionale (Italia, Grecia, Spagna e Portogallo), l'arrivo massiccio dei migranti negli ultimi anni, funzionale per il loro ruolo nel mercato globale, è stato attratto dalla tradizionale importanza dell'economia sommersa e dalla scarsa regolamentazione di alcuni settori occupazionali. La flessibilità e l'informalità che ne deriva, secondo Sassen, ricordano da vicino la situazione prodotta negli Stati Uniti dalla de-regolamentazione del mercato del lavoro. Per questa ragione, conclude l'autrice, l'Europa del Sud non costituisce un esempio di arretratezza, ma rappresenta l'avanguardia della globalizzazione e del modello post-fordista. In questo quadro, l'Italia è il miglior esempio di “polarizzazione razzializzata all'interno di un mercato del lavoro e di un *welfare state* divisi in due” (Schierup, Hansen e Castles 107).

Razza e politiche sociali negli Stati Uniti

Può sembrare paradossale che le nuove correnti di analisi del *welfare state* si siano sviluppate in un'epoca segnata dal tramonto della

fortuna della razza come categoria interpretativa: come ha messo in luce Melvin Thomas, dopo che l'uguaglianza razziale era stata raggiunta sul piano legislativo, numerosi scienziati sociali hanno rilevato il declino dell'importanza della razza nella società americana. Stanley Crouch, nel suo saggio "Race is Over" è arrivato a prevedere che, a causa dell'unione tra persone di diversa "etnia" e "razza", la razza avrebbe presto cessato di essere alla base della costruzione dell'identità e della distribuzione del potere (170). La nozione di "neutralità rispetto alla razza" (*color-blindness*) è stata sempre più spesso impiegata per lo smantellamento di quelle politiche pensate per correggere la disuguaglianza razziale, come le "azioni positive" (*affirmative actions*). Si sono moltiplicati gli appelli ad andare "oltre la razza", e ogni accenno alla coscienza razziale è stato tacciato di razzismo (Omi 245).

Il significato dell'*essere bianchi* e dell'*essere neri* nella società americana, come ha puntualizzato Michael Omi, è stato inoltre radicalmente trasformato dai mutamenti demografici legati all'immigrazione e dalle riforme che hanno investito le relazioni razziali. Il notevole incremento della popolazione ispanica e asiatica negli ultimi decenni ha infatti senza dubbio complicato la tradizionale dicotomia bianchi/neri. La situazione è resa ancora più articolata dalla presenza degli immigrati neri provenienti dall'Africa o dai Caraibi (rilevante soprattutto in alcuni contesti urbani come New York, dove raggiunge l'8% dei residenti) (Omi 253, 246). Secondo Alana Hackshaw la relazione tra afroamericani e neri immigrati può inoltre concorrere a modificare le classiche rappresentazioni dell'identità nera e la tradizionale solidarietà all'interno della comunità (377).

Alla luce della recente evoluzione del quadro socio-economico, Michael Lind ha invece parlato dell'emergere di una nuova dicotomia tra "neri e non-neri", individuando, da un lato, una "maggioranza mescolata, *beige*, di bianchi, asiatici e ispanici" e, dall'altro, una minoranza di neri "che sono stati lasciati ancora una volta fuori dal *melting pot*" (38-39). È tuttavia importante sottolineare che, se si guarda al rapporto tra minoranze razziali e politiche sociali negli ultimi decenni, si assiste ad una convergenza tra la condizione della comunità afroamericana e quella dei gruppi di recente immigrazione. Nel discorso conservatore che ha portato alla riforma del welfare, nel 1996, compare tanto la *welfare queen*, la madre afroamericana povera, sessualmente promiscua e dipendente dall'assistenza, quanto i migranti *latinos*, che sono sovra-rappresentati nelle file degli assistiti, gravano sui bilanci pubblici e abusano dei sussidi.

Come osserva Stefano Luconi, “la creazione e lo sviluppo dello stato sociale federale statunitense avvennero in periodi caratterizzati da un basso volume di immigrazione” (le misure del New Deal seguirono il blocco dei flussi di massa negli anni Venti e la Depressione, e la “Great Society” johnsoniana precedette l’entrata in vigore dell’Immigration and Nationality Act del 1965). Non per questo si può però dimenticare che sulla nascita del *welfare state* ha avuto comunque influenza il sistema di differenziazione razziale interna degli Stati Uniti. Come già anticipato, le misure del New Deal sono infatti all’origine di un processo di razzializzazione che è importante richiamare per comprendere le evoluzioni più recenti.

La razzializzazione dal New Deal al “nuovo consenso conservatore”

Le cause di quelle che Mary Poole ha definito “origini segregate della *social security* americana” sono normalmente associate alla “ambigua eredità” del New Deal (cfr. Brueggemann 139-177). Da un lato, alcuni istituti del New Deal furono amministrati equamente e destinarono ingenti risorse alla popolazione afroamericana. Dall’altro, alcune misure furono decisamente negative per gli afroamericani, sia perché le pratiche discriminatorie delle amministrazioni locali, delle imprese e dei sindacati non furono contrastate, sia perché i provvedimenti sfavorirono i settori occupazionali nei quali i neri erano concentrati. In questa seconda categoria deve essere incluso soprattutto il Social Security Act, la più importante misura di welfare nella storia americana, entrato in vigore nell’agosto 1935.

Il Social Security Act sancì una rigida biforcazione tra le misure previdenziali della *social security* (la Old Age Insurance e la Unemployment Insurance, cioè le pensioni di anzianità e il sussidio di disoccupazione), fondata sui contributi di lavoratori e imprese, e il welfare in senso stretto, cioè le misure assistenziali (in particolare l’Aid to Dependent Children, rivolto ai minori poveri inseriti all’interno di nuclei mono-parentali). La suddivisione, com’è stato già ricordato, richiamava la tradizionale dicotomia tra contratto e carità. Il Social Security Act escludeva dalla copertura della Old Age e della Unemployment Insurance i lavoratori agricoli e quelli domestici, tagliando fuori un numero compreso tra la metà e i tre quarti dei lavoratori neri, con oltre i tre quinti nel Sud.⁴ Inol-

4 Secondo Robert Lieberman gli esclusi corrispondevano ad oltre la metà degli afroameri-

tre, la misura colpì soprattutto le donne, che si trovavano “all’incrocio di varie aree di discriminazione”, tanto che il 74% delle occupate afroamericane risultarono non idonee per l’Unemployment Insurance (Lovell 191-197).

Le due assicurazioni sociali, quindi, nacquero come un programma nazionale destinato alla parte più privilegiata della forza-lavoro americana, costituita soprattutto da maschi bianchi. Esclusi dalla Old Age e dalla Unemployment Insurance per lunghi anni, molti afroamericani finirono per essere arruolati tra i beneficiari dell’assistenza sociale. Il Social Security Act, pertanto, “imprese nel nascente *welfare state* la divisione razziale che caratterizzava il mercato del lavoro” (Lieberman 48). Come rileva Robert Lieberman, “classificando i beneficiari delle politiche sociali in base alle loro caratteristiche occupazionali, il Social Security Act distinse gli americani in base alla razza”. Inoltre, mentre la previdenza sociale diede un significativo contributo alla creazione della classe media nera, l’assistenza promosse “la costruzione politica di un’altra parte della popolazione afroamericana: i poveri del ghetto, il sottoproletariato urbano” (Lieberman 174-175, 120-121).

Secondo Jill Quadagno, il conflitto razziale scaturito dall’eredità storica del New Deal ha creato le condizioni per l’elaborazione della “Guerra alla Povertà” di Johnson, che a sua volta ha scatenato una reazione di matrice razzista capace di produrre un significativo mutamento della base elettorale del Partito democratico e uno spostamento di consensi verso i repubblicani, soprattutto tra i membri della *working class* bianca. Da un punto di vista più generale, in termini di cultura politica, tale reazione ha fornito alla Nuova destra un ottimo terreno per sostenere la riduzione del ruolo dello Stato negli affari sociali (Quadagno 10-14; Skocpol, *Protecting* 255 e sgg.).

I tagli alla spesa pubblica, effettuati a partire dai primi anni Ottanta, hanno inciso in modo significativo sulla condizione degli afroamericani, i quali avevano beneficiato più dei bianchi dell’espansione del settore pubblico durante gli anni della “Great Society” e della “Guerra alla Povertà”, ottenendo più posti di lavoro pubblici, o comunque legati al settore pubblico, nell’istruzione, nella burocrazia federale e nella sanità, in particolare per le donne. Proprio per questo, la comunità nera è stata più esposta alle conseguenze dei tagli adottati negli anni dell’amministrazione Reagan (Katz e Stern 61-65).

cani; secondo Charles e Dona Hamilton e Jill Quadagno, si trattava dei due terzi dei neri; secondo Michael Brown, gli esclusi erano almeno i tre quarti.

Gli anni Ottanta hanno rappresentato il punto di svolta per il pensiero conservatore: come sostiene Victoria Mayer, nel decennio precedente i conservatori erano divisi tra “sostenitori del libero mercato, che cercavano di ridurre le dimensioni dello Stato, e conservatori sociali, ansiosi di utilizzare lo Stato per ridefinire le relazioni di razza e di genere destabilizzate dai nuovi movimenti sociali”. A metà degli anni Ottanta un “nuovo consenso conservatore” si condensò intorno ad un programma che prevedeva, al tempo stesso, “la mercatizzazione e la comunitarizzazione della rete delle burocrazie statali” coinvolte nella gestione dei programmi pubblici. In altre parole, le politiche sociali proposte da un lato si adattavano “alle regole e alle pratiche del mercato” e, dall’altro, trasferivano “l’autorità regolatrice dello Stato alle associazioni comunitarie, riorganizzando parallelamente le politiche contro la povertà nel rispetto delle norme e delle pratiche della carità privata”. Le nuove proposte ruotavano intorno all’idea della “dipendenza”: secondo i conservatori il welfare induceva i poveri ad essere dipendenti dalle politiche pubbliche, favoriva comportamenti ritenuti immorali (come la nascita di figli fuori dal matrimonio) e ostacolava la crescita economica. Sotto la tutela dello Stato, del mercato o delle chiese (non c’era accordo su questo, nella destra) gli afroamericani e gli ispanici poveri “avrebbero sviluppato i tratti richiesti per essere autonomi”. Il nuovo consenso conservatore, frutto di quasi vent’anni di elaborazioni teoriche, culminò nella riforma del welfare firmata da Bill Clinton nel 1996 (Mayer 155, 157, 169).

Alle elezioni di *midterm* del 1994, i repubblicani presentarono il “Contratto con l’America”, un manifesto articolato in dieci punti e incentrato su tagli al welfare e alle tasse. Le elezioni videro un trionfo del Partito repubblicano, che dopo quarant’anni conquistò la maggioranza anche alla Camera dei rappresentanti. Poco dopo il voto, il futuro *speaker* della Camera Newt Gingrich annunciò la sua guerra ai programmi della “Great Society”.

Nel 1996 il Congresso varò il Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act (PRWORA), meglio noto come riforma del welfare, che sostituiva l’Aid to Families with Dependent Children (AFDC) con il Temporary Assistance to Needy Families (TANF). Il provvedimento poneva fine al welfare così com’era stato concepito fin dagli anni Trenta: si stabiliva che i destinatari dell’assistenza sociale fossero rimossi dalle liste dopo due anni, e che la permanenza massima nell’arco della vita non potesse superare i cinque anni. La legge, tuttavia, non introdusse solo limiti di tempo: l’assi-

stenza veniva negata ai bambini di madri adolescenti non sposate, alle donne che avessero partorito un nuovo figlio fuori dal matrimonio dopo aver ricevuto il sussidio e alle madri che non avessero collaborato al riconoscimento della paternità. Di fatto, come fa notare Elisabetta Vezzosi, il TANF “pose fine ai diritti dei genitori soli a ricevere assistenza sociale”. La legge prevedeva inoltre che le famiglie fossero sostenute in primo luogo attraverso l’inserimento in ambiti lavorativi *part-time*, e solo in secondo luogo attraverso assegni sociali, e a questo fine le madri sole furono coinvolte in programmi di formazione professionale. Le nuove norme, inoltre, ampliarono la discrezionalità degli Stati, “favorendo una sorta di balcanizzazione geografica, culturale e di classe rispetto ai criteri di eleggibilità, sebbene il governo federale condizioni la concessione dei fondi agli Stati alla loro osservanza di standard morali fissati a livello nazionale” (Vezzosi, *Madri* 189).

Il motto *from welfare to work* al quale era improntata la riforma, come sottolinea Oliviero Bergamini, aveva l’obiettivo dichiarato di “spezzare la dipendenza dal welfare e impedire che i beneficiari si adagiassero nella condizione di assistiti”, ma di fatto “sottendeva impliciti pregiudizi di sapore ottocentesco sulla tendenziale pigrizia dei neri o sulla sostanziale responsabilità dei poveri per la loro condizione”. La nuova legislazione ha comportato che il numero di persone che ricevevano sussidi sulla base del programma AFDC è passato da 14,3 milioni nel 1994 a meno di otto milioni nel 1998 (un calo del 44%), poiché, come rileva Bergamini,

moltissime madri hanno semplicemente perso dall’oggi al domani il diritto all’assistenza, altre si sono trovate costrette [...] ad accettare lavori lontani da casa, duri e magari pericolosi, che non di rado chiedevano lunghi pendolarismi ed elevate spese per gli spostamenti, e spesso impedivano di prendersi cura dei figli, tanto che in molti casi le donne preferivano semplicemente rinunciare al sussidio. (104-105)

La riforma del welfare ha avuto conseguenze molto serie per gli afroamericani e per le comunità degli immigrati, che erano sovra-rappresentati nei ranghi degli assistiti. Un’indagine condotta da Harrell R. Rodgers Jr, Glenn Beamer e Lee Payne sulle conseguenze della riforma a livello statale dieci anni dopo la sua entrata in vigore rileva che circa un terzo degli Stati ha introdotto politiche innovative per aiutare le famiglie a “transitare dal welfare al lavoro” e fornire una base di sostegno economico. Un altro terzo ha attuato politiche abbastanza ampie, benché con molti difetti, mentre l’ultimo terzo ha fatto

poco o niente per favorire l'uscita dei lavoratori poveri dal welfare. Secondo i tre autori, gli Stati con le percentuali più elevate di popolazione nera hanno adottato i programmi "meno sofisticati, inclusivi e generosi" e, al tempo stesso, "le politiche di welfare più restrittive e punitive". In questi Stati, le autorità politiche "sembrano convinte che le politiche di welfare debbano essere coercitive ed economicamente poco attraenti per ottenere i comportamenti desiderati ed evitare la dipendenza dal welfare e l'abuso", secondo un atteggiamento paternalistico. In definitiva, "la filosofia diventa: *fare il meno possibile* e lasciare al mercato il compito di applicare le regole". Il risultato, concludono Rodgers, Beamer e Payne, "è un'ovvia disparità razziale a livello nazionale nell'impatto dei programmi di welfare e di sostegno al reddito" (526, 530-531, 538).

Un discorso simile si può fare per gli immigrati, anche se in questo caso l'esclusione era prevista esplicitamente nella riforma del 1996, che fu utilizzata come strumento per incentivare il ritorno ai paesi di provenienza dei migranti sgraditi – cioè di quelli poveri, che rappresentavano un onere per le casse pubbliche – e per disincentivare l'arrivo di nuovi immigrati. La legge conteneva infatti due punti-chiave: il primo, abrogato l'anno seguente e quindi mai attuato, prevedeva che tutti i non-cittadini giunti nel paese prima dell'agosto 1996 fossero esclusi entro un anno da alcune misure (come i *food stamps*, buoni per l'acquisto di cibo, e il Supplemental Security Income, un reddito integrativo erogato dal governo federale ai bisognosi). Il secondo punto riguardava i migranti entrati negli Stati Uniti dopo l'agosto 1996, che sarebbero stati completamente tagliati fuori dall'assistenza sociale; entrambe le misure decadevano nel momento in cui gli immigrati diventavano cittadini.

Il PRWORA rappresentò soltanto l'ultimo di una lunga serie di provvedimenti restrittivi pensati per limitare il costo dell'immigrazione per le finanze pubbliche. Le prime misure federali furono varate dal Congresso nel 1882, quando fu bandito l'ingresso nel paese di "chiunque fosse incapace di prendersi cura di sé senza diventare un onere per la collettività". Il divieto fu ampliato nel 1903, quando il Congresso autorizzò l'espulsione degli immigrati che diventavano un onere entro due anni dal loro arrivo e "per cause pre-esistenti all'immigrazione". La possibilità dell'espulsione nell'arco dei cinque anni successivi all'ingresso nel paese è confermata anche dall'Immigration and Nationality Act, la legge sull'immigrazione attualmente in vigore, anche se la disposizione è raramente applicata (Borjas 11).

A partire dai primi anni Ottanta, il Congresso fece in modo che per gli immigrati fosse sempre più difficile essere idonei a partecipare ai programmi di welfare. Nonostante ciò, nel 1994 il 23,4% dei non-cittadini beneficiava di una qualche forma di assistenza pubblica, contro il 15,6% della popolazione nativa. Il PRWORA rese i requisiti di partecipazione al welfare ancora più restrittivi, tanto da produrre un calo nel numero degli assistiti, che scesero al 20% della popolazione immigrata nel 1998 (contro il 13,4% dei nativi): circa la metà dei 54 miliardi di dollari risparmiati grazie alla riforma del welfare è imputabile alle restrizioni imposte ai migranti. Il calo degli assistiti è tuttavia interamente ascrivibile alla California, dove gli immigrati che beneficiavano dell'assistenza crollarono dal 31,4% del 1994 al 23,2% del 1998. Fuori dalla California, invece, la riduzione fu inferiore a quella che coinvolse la popolazione nativa (-1,7% contro -2,4%).

Tali dati sono comprensibili se si tiene conto di un complesso di fattori: in primo luogo, gli Stati, soprattutto quelli con le maggiori presenze immigrate, compensarono i tagli federali con l'adozione di programmi integrativi. In secondo luogo, la riforma del welfare rappresentò per i migranti un forte incentivo alla richiesta della cittadinanza: tra 1994 e 1998, il tasso di naturalizzazione passò dal 40,9 al 53,6%. Secondo Borjas, il legame tra cittadinanza e welfare è altamente problematico, dato che "molti immigrati sceglieranno di diventare cittadini non perché intendono partecipare pienamente al sistema politico statunitense, ma perché la naturalizzazione è il prezzo che devono pagare per ricevere i benefici del welfare" (30). Infine, per quanto riguarda il caso californiano, occorre ricordare che nel novembre 1994, con un referendum, gli elettori dello Stato approvarono la Proposition 187, che negava agli immigrati clandestini, compresi i minori, qualsiasi forma di assistenza pubblica (includere l'assistenza sanitaria d'emergenza e l'istruzione di ogni ordine e grado). La Proposition ottenne il voto favorevole del 59% dell'elettorato, ma fu dichiarata incostituzionale da una Corte federale. Ciononostante, era il sintomo di un clima particolarmente ostile ai migranti che ha avuto l'effetto di allontanarli dal welfare e dai programmi pubblici.

Numerose ricerche rivelano che tuttora il grado di legittimazione sociale delle politiche assistenziali è strettamente connesso agli stereotipi legati al welfare e alla povertà, in particolare alla distinzione tra *poveri meritevoli* e *non meritevoli*. Lauren Appelbaum ha dimostrato empiricamente che le politiche destinate agli abitanti dei ghetti urbani, considerati *poveri non meritevoli* in quanto responsabili della pro-

pria condizione, godono di uno scarso sostegno popolare. Molte indagini mettono in evidenza che il fenomeno è direttamente connesso all'immagine negativa degli afroamericani, dei poveri in generale e del welfare offerta dai media (Gilens; Bullock, Wicke e Williams; Clawson). Secondo Martin Gilens, il disprezzo nei confronti dell'assistenza e degli assistiti dipende dalla diffusa percezione che la maggioranza dei beneficiari del welfare siano afroamericani e che molti di loro siano pigri (*Why*). Vicki Lens e Colleen Cary, concentrandosi sulle modalità di implementazione del welfare e sull'operato dei funzionari locali, mettono in luce come afroamericani e ispanici ricevano spesso un trattamento di qualità inferiore, ispirato dal sospetto e da atteggiamenti stereotipati. Questo trattamento, che costringe gli assistiti ad adottare comportamenti remissivi e imploranti, "li marchia più come supplici che come cittadini, diversi e inferiori rispetto al funzionario governativo che li sta servendo" (1045).

*Esclusione, segregazione occupazionale e welfare state familistico:
il caso italiano*

La recente evoluzione demografica e i mutamenti del quadro politico hanno accresciuto l'attenzione pubblica nei confronti della relazione tra razza e politiche sociali in Italia. Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo l'Italia si è trasformata in un paese d'immigrazione; il vero e proprio boom si è verificato tuttavia negli anni Novanta (quando si è passati dai 730.000 permessi di soggiorno del 1995 ai 2,3 milioni del 2005). L'afflusso di stranieri è stato alimentato soprattutto dalla domanda di lavoro in settori occupazionali sgraditi per gli italiani, dal calo della natalità interna, dall'ampia disponibilità di lavoro nell'economia sommersa e, infine, dai limiti del *welfare state* e dalla domanda di lavoro di cura. Fin dalle origini, l'Italia non si è dotata di un'organica politica dell'immigrazione, affidandosi piuttosto a sanatorie per regolarizzare la presenza dei cosiddetti clandestini. Il fenomeno è stato quindi affrontato con misure di emergenza che hanno determinato un quadro legale incerto e mutevole (Einaudi; Sciortino, "Waiting").

L'Italia ha adottato la prima legge sull'immigrazione nel 1986, spinta dalle pressioni della Comunità Europea, ansiosa di proteggere i suoi confini meridionali dall'ingresso di migranti irregolari. La legge stabiliva la parità di accesso di lavoratori italiani e stranieri ai pro-

grammi e ai servizi del welfare. Nel 1990, l'approvazione della legge Martelli (legge 28/2/1990 n° 39) ha dato per la prima volta rilevanza alle espulsioni quale strumento generale per combattere l'immigrazione clandestina, scelta che venne confermata dalla legislazione successiva. Ciascuna legge è stata inoltre accompagnata da un'amnistia che sanava la posizione degli stranieri irregolarmente presenti all'interno dei confini dello Stato.

La legge Turco-Napolitano del 1998 (legge 6/3/1998 n° 40) ha rappresentato il primo tentativo di affrontare la questione dell'assimilazione di lungo periodo dei migranti nella società italiana e nelle politiche di welfare. Le nuove norme hanno introdotto infatti il permesso di soggiorno permanente e sancito l'uguaglianza di accesso degli stranieri ai servizi sociali, compreso il diritto alle cure mediche e all'istruzione pubblica per gli irregolari. Tuttavia, la logica dell'espulsione e del rifiuto ha finito per prevalere su quella dell'accoglienza: i CPT (Centri di Permanenza Temporanea) sono diventati veri e propri campi di detenzione e i diritti dei migranti sono stati "ostacolati da capricciose pratiche locali di regolarizzazione e di controllo delle migrazioni" (Schierup, Hansen e Castles 190).

Nel 2002 la nuova legge Bossi-Fini (legge 30/7/2002 n° 189), vincolando in modo stringente la concessione del permesso di soggiorno al possesso di un contratto di lavoro, ha ulteriormente contribuito alla criminalizzazione dei migranti senza documenti, enfatizzando il carattere escludente delle politiche dell'immigrazione in Italia. Giovanna Zincone evidenzia come le politiche italiane dell'immigrazione si siano spinte progressivamente verso un approccio definito "neofunzionalista", che lega il permesso di lavoro a quello di soggiorno, sostiene l'immigrazione temporanea e mostra preferenza per gli immigrati qualificati, lottando contro la clandestinità e limitando l'accesso al welfare (60-61).

Come sottolinea Calavita, la mancanza di percorsi certi verso la residenza e la cittadinanza mette in rilievo che l'esclusione è un fenomeno sistematico e abituale, nonostante la retorica dell'integrazione fatta propria da governi di diverso segno politico. La natura contingente e temporanea dello status legale del migrante fa sì che l'irregolarità sia legalmente costruita. Per questo Calavita parla di una vera e propria "istituzionalizzazione dell'irregolarità" che costruisce la "alterità del migrante [...] come prodotto di un sistema legale che tollera gli immigrati del Terzo Mondo a certe condizioni, come lavoratori flessibili". Gli immigrati sono accolti "come commensali non invitati a cena:

essendo gli unici disposti a cucinare, sono autorizzati a fermarsi, ma solo a certe condizioni e soltanto finché i piatti sono serviti” (2-3, 43, 45-46).

Poiché l’immigrazione è attratta dalla domanda di lavoro in settori occupazionali altamente precarizzati, spesso nell’economia sotterranea, i migranti vivono una situazione di estrema vulnerabilità economica e legale. Ne risulta un mercato del lavoro diviso in due, segregato lungo linee etnico-razziali, al quale corrispondono diversi livelli di protezione sociale. Secondo Calavita, marginalità economica e legale si producono reciprocamente e derivano entrambe dalla costruzione dell’alterità del migrante. L’illegalità è infatti necessaria per alimentare una forza-lavoro vulnerabile e ricattabile, elemento fondamentale per lo sviluppo dell’economia post-fordista (un tratto che, come abbiamo visto, accomuna l’Europa mediterranea agli Stati Uniti) (Calavita 11-12, 73).

Il quadro offerto delinea un sostanziale fallimento delle cosiddette politiche per l’integrazione, dato che, come sostiene Zincone, una delle sue componenti costitutive dovrebbe essere “tutelare il benessere e l’integrità delle persone immigrate”.⁵ Per il benessere dei migranti, particolare importanza rivestono la salute, l’istruzione e l’abitazione, questioni peraltro intrecciate tra loro. Probabilmente la tutela della salute è l’elemento più rilevante, considerata la “circularità della relazione” tra questa e l’integrazione. Come evidenzia Stefano Molina, infatti, la salute rappresenta “quasi sempre una precondizione per una buona riuscita della seconda; questo è particolarmente vero nell’Italia contemporanea, dove lo status giuridico e l’accettazione sociale di un immigrato molto dipendono dalla sua capacità di lavoro (fisico)”. D’altro canto, “un soddisfacente livello di integrazione è un prerequisito essenziale per il mantenimento della salute degli immigrati, in quanto riduce le distanze rispetto alla popolazione autoctona relativamente all’accesso ai servizi sanitari”. I servizi sanitari non devono comprendere solo i trattamenti di emergenza, ma anche l’informazione sanitaria, la medicina preventiva e quella specialistica, nonché la tempestività dell’intervento e l’eventuale copertura delle spese da parte del servizio sanitario. Il pericolo è, infatti, che la circularità po-

5 Gli altri aspetti/obiettivi dell’integrazione, secondo Giovanna Zincone, sono: “massimizzare l’utilità dell’immigrazione per il paese d’arrivo”; “un’interazione positiva, o almeno a basso conflitto, tra minoranze immigrate, da una parte, e minoranze e maggioranze nazionali, dall’altra”; infine, “la capacità, se non di produrre benefici, almeno di evitare danni transnazionali, cioè danni che investano i paesi di origine o paesi terzi” (8-11).

sitiva tra salute e integrazione si trasformi in una “spirale negativa in cui malattia ed emarginazione si rafforzano reciprocamente” (Molina 69-70). A ciò si aggiunga che la nozione di salute deve racchiudere non solo l’assenza di malattia, ma una visione ampia del benessere, dove qualità dell’abitazione e parità di accesso all’istruzione giocano un ruolo determinante. Inoltre, come sostiene Calavita, casa e salute sono da considerare veicoli fondamentali di integrazione in quanto “sono i significanti centrali dell’appartenenza alla comunità nazionale” (100).

Da questo punto di vista, pur in presenza di segnali positivi, gli studi indicano una situazione complessivamente critica, che Calavita definisce “dinamica quotidiana dell’esclusione” (99). In particolare, nel campo della salute si registrano: discrezionalità burocratiche e degli operatori locali; casi di trattamento inadeguato e di rifiuto di prestare le cure⁶; concezioni stereotipate della salute dei migranti, come “natural portatori” di alcune patologie; colpevolizzazione della popolazione immigrata per le sue condizioni di salute, anche tramite spiegazioni di ordine culturale per le cause della malattia e per le difficoltà di accesso alle cure. In generale, si registra un limitato ricorso alle cure sanitarie, fatta eccezione per il Pronto Soccorso, dove spesso la persona immigrata giunge quando la qualità della sua salute è ormai compromessa. Inoltre, viene segnalata l’effettiva presenza di barriere culturali, linguistiche e non solo, per accedere ai trattamenti. Ancora maggiore è il disagio vissuto dagli irregolari ad entrare in contatto con qualsiasi operatore pubblico (Calavita 100-106).

Il quadro è confermato dalla condizione delle lavoratrici domestiche che, come vedremo tra poco, rappresentano negli ultimi anni la fetta più consistente dei nuovi immigrati in Italia. Mara Tognetti Bordogna sottolinea che le caratteristiche del lavoro svolto da colf e badanti – soprattutto dalle seconde, e specialmente se operano in regime di co-residenzialità – limitano la possibilità di utilizzare i servizi sanitari e incidono negativamente sulla qualità della loro salute (“Lavoro”). In generale, le badanti mostrano una grande capacità di

6 Tristemente noto è diventato il caso di Rachel, la bambina nigeriana di tredici mesi morta nell’aprile 2010 nell’ospedale di Cernusco sul Naviglio, nell’hinterland di Milano, dopo che i medici si erano rifiutati di ricoverarla e di prendere in seria considerazione i sintomi segnalati dai genitori, anche perché la sua tessera sanitaria era scaduta. Si veda Gabriele Cereda. “Cure negate senza tessera sanitaria, muore a 13 mesi bimba nigeriana”. *Repubblica.it*, 12 aprile 2010. URL: <http://milano.repubblica.it/cronaca/2010/04/12/news/nostra_figlia_morta_per_il_no_dellospedale_la_piccola_nigeriana_non_aveva_la_tessera_sanitaria-3279255/> data di consultazione 15 novembre 2011.

relazionarsi col personale medico per quanto riguarda la salute della persona assistita. Tendono a ricorrere al medico di famiglia del datore di lavoro anche per le proprie cure, spesso con la sua intermediazione, però si recano ai servizi in ritardo, quando i sintomi della malattia sono più che evidenti, e fanno poca prevenzione; si comportano così soprattutto perché temono di perdere il posto, oppure perché i tempi di apertura degli ambulatori e i loro tempi di lavoro non sono conciliabili. Molte incontrano difficoltà d'accesso legate al costo delle prestazioni (farmaci, ticket, servizi integrativi) e, di conseguenza, ricorrono talvolta ai servizi del paese di origine. Altre sperimentano problemi linguistici, barriere culturali e vere e proprie manifestazioni di razzismo da parte degli operatori.

Le colf, che normalmente lavorano a ore e migrano con la propria famiglia, manifestano una conoscenza migliore del sistema sanitario e delle sue articolazioni, tanto che ricorrono non solo alla medicina d'urgenza, ma anche ad ambulatori, consultori, assistenti sociali e psicoterapeuti, fatti salvi i problemi d'accesso già segnalati per le badanti. Le lavoratrici irregolari vivono le difficoltà maggiori: temono di entrare in contatto con gli operatori (al punto che spesso non sono iscritte al Sistema Sanitario Nazionale come STP – Straniero Temporaneamente Presente), vivono esperienze di rifiuto, ignorano l'articolazione del sistema e, soprattutto, dissimulano la propria condizione per paura della reazione del datore di lavoro. In molti casi, quest'ultimo svolge una funzione positiva di intermediazione con le strutture sanitarie, rappresentando una figura di fiducia per la lavoratrice. Altre circostanze, tuttavia, sono segnate dalla dipendenza della donna nei confronti del datore di lavoro, che esercita su di lei un atteggiamento paternalistico. Quando ciò si verifica, la salute diviene "un atto di magnanimità del datore di lavoro e non un diritto fondamentale" (Tognetti Bordogna, "Lavoro" 296). Nel complesso, conclude Tognetti Bordogna, in un sistema universalistico come quello italiano persistono "disuguaglianze di salute" che "si rendono particolarmente evidenti quando ci si trova di fronte a individui che provengono da altri contesti geo-culturali", e che pertanto possono essere definite "disuguaglianze di razza" (ivi 298, *Disuguaglianze*).

Le recenti evoluzioni del quadro legale, con l'introduzione del Pacchetto Sicurezza (legge 15/7/2009 n° 94), hanno contribuito al rafforzamento di un "regime migratorio sempre più stringente e discriminatorio" che deriva da una "definizione etno-culturale della nazione italiana" (Schierup, Hansen e Castles 164). Le legge, infatti,

mette in discussione alcuni diritti civili dei migranti irregolari, come il matrimonio (diritto in seguito ripristinato dalla Corte Costituzionale⁷), la possibilità di affittare un alloggio e la registrazione anagrafica (un requisito per l'accesso ai servizi sociali comunali), e nega l'accesso ad una vasta gamma di servizi pubblici, esclusa l'istruzione dell'obbligo e le cure sanitarie di emergenza.⁸

In particolare, la nuova legge ha introdotto il reato di "ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato", obbligando quindi qualsiasi pubblico ufficiale alla denuncia del migrante irregolare di cui dovesse verificare la presenza. Per i medici e tutto il personale delle strutture sanitarie non esiste alcun obbligo di segnalazione alle autorità e, anzi, la denuncia è espressamente vietata.

La sentenza emanata dalla Corte Costituzionale nel luglio 2010, a seguito del ricorso del Governo contro la legge sull'immigrazione della Regione Toscana, ribadisce il diritto alla salute anche per i migranti irregolari. La Consulta, infatti, afferma che "lo straniero è [...] titolare di tutti i diritti fondamentali che la Costituzione riconosce spettanti alla persona" e in particolare, con riferimento al diritto fondamentale all'assistenza sanitaria, che esiste "un nucleo irriducibile del diritto alla salute protetto dalla Costituzione come ambito inviolabile della dignità umana, il quale impone di impedire la costituzione di situazioni prive di tutela, che possano appunto pregiudicare l'attuazione di quel diritto". Quest'ultimo deve perciò essere riconosciuto "anche agli stranieri, qualunque sia la loro posizione rispetto alle norme che regolano l'ingresso e il soggiorno nello Stato".⁹

7 Con sentenza n° 245/11, depositata il 25 luglio 2011.

8 Per approfondire, si vedano: Paolo Bonetti. "Le norme in materia di stranieri del disegno di legge sulla sicurezza pubblica all'esame della Camera dei Deputati". ASGI (Associazione di Studi Giuridici sull'Immigrazione). 2 maggio 2009. URL: <www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011; Marco Paggi. "Pacchetto Sicurezza: Il diritto all'istruzione per gli studenti irregolari". ASGI. 7 giugno 2009. URL: <www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011; Guido Savio. "Assistenza sanitaria e stranieri irregolari: quali prospettive alla luce del disegno di legge sulla sicurezza licenziato dal Senato lo scorso febbraio e ora all'esame della Camera?". ASGI. 23 marzo 2009. URL: <www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011; Guido Savio. "Aggiornamento sugli effetti delle modifiche introdotte dalla legge n. 94 del 15 luglio 2009 (c.d. Pacchetto sicurezza) al Testo Unico sull'Immigrazione". Maggio 2010. URL: <http://www.piemonteimmigrazione.it/site/index.php?option=com_content&view=article&id=57&Itemid=66 > data di consultazione 15 novembre 2011.

9 "Legge immigrazione, arriva l'ok della Consulta". *Toscana Notizie. Agenzia d'informazione della Giunta Regionale*. 23 luglio 2010. URL: <http://www.regione.toscana.it/regione/export/RT/sito-RT/Contenuti/sezioni/sociale/immigrazione/visualizza_asset.html_1499885692.html> data di consultazione 15 novembre 2011.

Nonostante ciò, il Pacchetto Sicurezza rende un quadro già incerto, segnato come abbiamo visto da numerose difficoltà di accesso ai servizi, ancora più precario, e incrementa inoltre la discrezionalità degli operatori locali e dei singoli, creando ulteriori aree di potenziale discriminazione. Per queste ragioni, diverse ONG hanno duramente criticato il Pacchetto Sicurezza, chiedendo modifiche che sono state accolte solo parzialmente.¹⁰ Inoltre, le Regioni Toscana e Piemonte, nel luglio 2009, si sono affrettate ad emanare circolari urgenti con le quali chiedevano al personale delle strutture sanitarie di continuare a curare i migranti privi di permesso di soggiorno.¹¹ Questo dimostra la potenziale ambiguità della legge nazionale e prova che l'esclusione delle persone immigrate costituisce una possibilità concreta.

Secondo Calavita, se da un lato l'esclusione dei migranti è istituzionalizzata dal sistema legale, dall'altro è legittimata attraverso un processo di razzializzazione e criminalizzazione; in particolare, la criminalizzazione è al tempo stesso causa e sintomo di razzializzazione. La razzializzazione, a sua volta, è fondata su tre elementi: il richiamo alla differenza dei tratti somatici, raramente esplicito; l'essentialismo culturale, cioè la concezione della cultura come un insieme di norme chiuso, immutabile ed ereditario che appartiene a tutti gli individui di un certo gruppo (in questo senso, si parla di cultura "biologizzata") e che minaccia un'identità italiana superiore; infine, l'oggettivizzazione delle persone immigrate, cioè la tendenza a trattarle come "oggetti da governare" (Calavita 144-151).

Tuttavia, il valore sociale attribuito alla differenza razziale è in larga parte riconducibile, secondo Calavita, alle condizioni materiali che costituiscono "l'economia dell'alterità". Gli immigrati, cioè, sono razzializzati nella misura in cui sono economicamente marginali: non a caso, solo chi proviene dai paesi poveri è definito "immigrato", mentre chi proviene da quelli ricchi è normalmente chiamato "straniero".

10 Amnesty International Italia, ASGI, Consiglio Nazionale per i Rifugiati, Medici senza Frontiere, Save the Children, Società Italiana di Medicina delle Migrazioni. "Pacchetto Sicurezza: il reato di ingresso e soggiorno illegale mette a rischio l'accesso ad alcuni diritti fondamentali dei migranti, sia adulti che minori". ASGI. 7 maggio 2009. URL:<www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011; Medici Senza Frontiere, ASGI, Società Italiana di Medicina delle Migrazioni, Osservatorio Italiano sulla Salute Globale. "Divieto di Segnalazione: siamo medici e infermieri, non siamo spie". ASGI. Agosto 2009. URL:<www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011.

11 Circolare della Regione Toscana, Assessorato alla Sanità. 9 maggio 2009; Circolare della Regione Piemonte, Assessorato alla Tutela della Salute e Sanità. 16 maggio 2009. URL:<www.asgi.it> data di consultazione 15 novembre 2011.

Insomma, anche se razzismo tradizionale e razzializzazione della povertà si costruiscono reciprocamente, la differenza dei tratti somatici non è una condizione sufficiente né necessaria per la razzializzazione (come dimostra il caso degli albanesi o di altri immigrati dell'Est); sono invece la povertà e il bisogno economico a dare origine al processo (Calavita 153-155).

Persone immigrate e lavoro domestico

La razzializzazione riguarda le persone immigrate non solo come (non) beneficiarie del welfare, ma anche come soggetti che erogano attività di cura: è il caso, al quale si è già accennato, delle assistenti personali che si occupano di bambini, anziani e persone con disabilità. Come è stato sottolineato da più parti, “i flussi di lavoratori domestici stranieri hanno svolto e svolgono un ruolo centrale nella gestione delle tensioni che caratterizzano i regimi di welfare conservatore, mediterranei o meno” (Catanzaro e Colombo 9; Sciortino, “Immigration”). In questi sistemi, in base al modello del *male breadwinner* (letteralmente, “maschio che guadagna il pane”), si sostiene prioritariamente il reddito dei dipendenti delle grandi aziende – quasi sempre maschi di mezza età – mentre i servizi di cura rivolti ai bambini e agli anziani hanno un carattere residuale, costringendo le famiglie ad organizzarsi autonomamente. Spesso, poi, la delega alle famiglie è sostenuta con trasferimenti monetari che sostituiscono i servizi diretti. Considerata la tradizionale divisione di genere dei ruoli familiari, i compiti di cura sono affidati solitamente alle donne.

Negli ultimi decenni, tuttavia, l'incremento dell'occupazione femminile, da un lato, e il progressivo invecchiamento della popolazione, dall'altro – vale a dire l'aumento della domanda e il contemporaneo calo dell'offerta di lavoro di cura – hanno favorito la sostituzione del lavoro (non retribuito) precedentemente svolto dalle donne italiane con quello delle donne immigrate. Conseguentemente, “sta emergendo una nuova divisione del lavoro tra la famiglia, il mercato e lo Stato”. Come fanno notare Bettio, Simonazzi e Villa, l'efficienza a breve termine di un flusso continuo di lavoratori domestici a basso costo potrebbe avere conseguenze di lungo periodo negative per la sostenibilità del sistema, dato che “i benefici a breve termine possono minare o prevenire la ricerca di più solide soluzioni di lungo termine”, sia nel settore privato, sia in quello pubblico (283).

Il ricorso alle cure fornite dalle donne migranti, in particolare per gli anziani, è diventato massiccio dalla metà degli anni Novanta, coinvolgendo tutte le classi sociali. Nel 2006, gli stranieri regolarmente impegnati nel lavoro domestico erano 339.223, pari al 72% della forza-lavoro del settore. Inoltre, sebbene il fenomeno delle migrazioni di cura sia diffuso su scala globale, nel 2003 il 10,8% dei migranti presenti in Italia era concentrato nel lavoro domestico, contro l'1,8% del Regno Unito e l'1,9% degli Stati Uniti (Catanzaro e Colombo 19; Bettio, Simonazzi e Villa 276).

Si tratta di lavoro prevalentemente femminile (nel 2006, gli uomini rappresentavano il 12% dei lavoratori domestici), caratterizzato da bassi salari e informalità. L'irregolarità delle lavoratrici consente ai datori di lavoro di mantenere basse le paghe, e quindi permette a tutte le classi sociali di accedere al servizio. Nonostante ciò, i recenti interventi in materia di immigrazione sono stati accompagnati da consistenti sanatorie per i clandestini impiegati nel lavoro domestico: ad esempio, metà delle persone regolarizzate dal provvedimento collegato alla legge Bossi-Fini erano colf e badanti. Inoltre, le politiche migratorie italiane dimostrano una crescente selettività: nel decreto flussi del 2005, la quota di posti riservati alle lavoratrici domestiche era del 19%, poi passata al 27% nel 2006, al 38% nel 2007, fino al 70% nel 2008 (pari ad oltre 100.000 persone) (Catanzaro e Colombo 22-28).

Il sistema delle quote incentiva la creazione di nicchie etnico-razziali connesse a lavori a bassa qualifica, nonostante i migranti siano dotati mediamente di un livello d'istruzione superiore a quello della popolazione nativa. Il fenomeno è aggravato dalla diffusione della coresidenzialità, che coinvolge il 5,6% delle lavoratrici domestiche, ma che tocca percentuali ben maggiori tra le badanti e le lavoratrici di recente immigrazione. Se vivere con la persona assistita offre vantaggi materiali (come vitto e alloggio) e una condizione di "rifugio", d'altra parte instaura un legame molto stretto con il datore di lavoro, una sorta di "ghetto occupazionale" dal quale è difficile uscire, costruito lungo linee razziali e di genere. In altre parole, le quote nazionali rappresentano un ulteriore incentivo istituzionale alla costruzione dell'alterità del migrante e alla sua razzializzazione (Schierup, Hansen e Castles 171; Catanzaro e Colombo 21-22 e 28-34; Calavita 102-103).

La selettività delle politiche migratorie fa sì che la stragrande maggioranza delle lavoratrici domestiche provenga da sei paesi (Ucraina, Moldavia, Ecuador, Filippine, Sri Lanka e Perù). La segmentazione etnica del lavoro di cura non è peraltro un fatto nuovo, né limitato

all'Italia, come documentano bene Catanzaro e Colombo. Secondo i due autori, una delle cause del fenomeno consiste nei meccanismi selettivi di natura etnico-razziale, la cui esistenza è dimostrata da almeno due elementi: da un lato, l'esiguità della presenza delle lavoratrici africane e, dall'altro, la prevalenza di lavoratrici provenienti da paesi cattolici o cristiani, o comunque espressione di minoranze cristiane all'interno di paesi a maggioranza buddista o musulmana (come nel caso dello Sri Lanka o dell'Albania).¹²

Quello italiano è quindi un contesto legale e sociale assai complesso, rispetto al quale emergono i primi, importanti, segnali di "resistenza". Si pensi alle proteste dei migranti auto-organizzati di Brescia, che nel novembre 2010 hanno rivendicato l'estensione della sanatoria a tutte le categorie di occupati (che l'allora governo ha riservato solo a colf e badanti), o di quelli delle province di Napoli e Caserta nell'ottobre del 2010 e di Lecce nell'estate 2011, che hanno protestato contro il caporalato e le altre forme di sfruttamento nell'agricoltura. Si tratta di manifestazioni molto significative, che tuttavia, per avere successo, necessitano di una presa di coscienza da parte della maggioranza della società italiana; ci auguriamo che riflettere sull'origine dei processi di razzializzazione che il welfare produce, nel quadro del più ampio scenario delle relazioni tra *noi* e *gli altri*, possa offrire un contributo in questa direzione.

12 Le altre due cause sono le cosiddette "catene migratorie", che spingono i migranti a seguire le orme di parenti e conoscenti, e i meccanismi di reclutamento attivati da alcuni paesi di provenienza in misura superiore ad altri (Catanzaro e Colombo 28-34; Bettio, Simonazzi e Villa 276).

Ombre rosse, ombre nere
Gli indiani d'America e l'immaginario politico
tra Stati Uniti e Italia
di Giorgio Mariani

Indiani e padani

“Loro hanno subito l’immigrazione. Ora vivono nelle riserve!” Chi non ricorda questo slogan, stampato sui manifesti della Lega Nord per la campagna elettorale del 2008, accanto alla classica immagine di un indiano con il copricapo di penne d’aquila? Come ha avuto modo di spiegare l’allora segretario della Lega per la provincia di Milano e parlamentare europeo, Matteo Salvini (quello del ritornello “Senti che puzza scappano anche i cani / Stanno arrivando i napoletani”, immortalato su *YouTube*), il manifesto non è un’invenzione padana doc. È invece ripreso da uno pressoché identico utilizzato da una formazione politica analoga alla Lega Nord, la Lega dei Ticinesi, che l’aveva lanciato in una consultazione del 2007. “Ci è piaciuto. Lo abbiamo copiato [...]. Il messaggio è molto efficace” (cit. in Poletti). Sull’efficacia del messaggio e dell’immagine di quello che è stato ribattezzato “il Toro Seduto della Lega”, non ci possono essere dubbi. Anche nelle ultime elezioni regionali (2010) l’effigie dell’“indiano padano”, col suo messaggio anti-immigrazione, è stata riprodotta su migliaia di manifesti e volantini, nonostante l’ironia riservatagli da alcuni osservatori distanti dal razzismo della formazione di Bossi. Per esempio, su *La Stampa*, Fabio Poletti ha scritto:

Ma se Toro Seduto è come Alberto da Giussano o Braveheart, le ultime icone dell’universo leghista, chi fa il generale Custer? Walter Veltroni? Domanda ancora più azzardata quella sulle terribili giacche azzurre, o blu che dir si voglia, che hanno costretto gli indiani nelle riserve. Per i leghisti di Umberto Bossi che alle elezioni corrono con Berlusconi, l’unico azzurro riconosciuto è quello che veleggia dalle parti di Arcore [...]. Il manifesto con l’indiano padano svizzero è comunque già entrato nella leggenda del Carroccio.

È evidente che se l'immagine e lo slogan 'funzionano' non è perché offrano una descrizione in qualche modo coerente o accurata della realtà. A qualsiasi osservatore non accecato dal fanatismo dovrebbero bastare pochi secondi per rendersi conto dell'assurdità del paragone proposto nel manifesto leghista. Le migliaia di migranti provenienti dall'Africa, dall'Asia o dall'Est europeo, e attratti verso i paesi dell'Unione Europea dalla possibilità di un reddito, oppure in fuga da guerre, carestie e regimi dittatoriali, ricordano solo molto superficialmente quegli europei che, nei secoli scorsi, con la loro migrazione in Nord America, hanno infine costretto gli indiani a vivere nelle riserve. Né gli europei di oggi possono essere paragonati in alcun modo alle centinaia di piccole o grandi 'nazioni indiane' disperse su un territorio vastissimo e impreparate dal punto di vista tecnologico e politico a fare fronte a una vera e propria invasione militare, che aveva dietro di sé una precisa regia coloniale e imperiale. È dunque abbastanza facile rovesciare di centottanta gradi il messaggio del manifesto leghista. I migranti odierni – e in particolare i 'clandestini', quelli che arrivano sfidando la morte per annegamento sui barconi, oppure rischiando di soffocare nascosti nei container – fanno pensare proprio a quegli indiani americani strappati alle loro terre e al loro stile di vita per essere rinchiusi in 'riserve' inizialmente assai simili ai nostri CPT (Centri di Permanenza Temporanea, come pudicamente vengono chiamate queste prigioni fuori da ogni concezione del diritto moderno). Oppure a quegli indiani che, già a partire dall'Ottocento e poi in modo massiccio nel Novecento, si sono spostati dalle riserve nelle città alla ricerca di un lavoro, finendo spesso con l'essere sfruttati e discriminati, e diventando non di rado vittime della violenza della polizia e dei vigilantes, proprio come accade a tanti migranti odierni, in Italia e altrove.

Ma poiché è ormai assodato anche a livello di pubblica opinione che la 'civiltà' delle Americhe fu in realtà un'invasione, cui si associò la brutale sottomissione delle popolazioni indigene, a una Lega Nord impegnata a convincere l'elettorato che gli immigrati 'ci stanno invadendo' e 'vogliono imporci i loro valori' (in genere islamici), l'immagine dell'indiano piace perché è l'immagine della vittima. Come ha argomentato in modo assai convincente René Girard, nel discorso politico contemporaneo è assolutamente cruciale presentarsi come vittima, anche e soprattutto quando le cose stanno esattamente al contrario (basti pensare alle 'esternazioni' quotidiane di Berlusconi su se stesso 'vittima' dei giudici, della stampa di sinistra, di complotti

internazionali, ecc.).¹ Il manifesto leghista è dunque un caso esemplare di testo ‘ideologico’, di vero e proprio ‘rovesciamento’ della realtà. In un noto brano di *L’ideologia tedesca*, Marx ed Engels si riferiscono per l’appunto a come, nella mistificazione ideologica, “gli uomini e i loro rapporti appaiono *capovolti* come in una camera oscura” (38-39, corsivo mio). Sequestrando l’immagine dell’indiano, la Lega riesce a capovolgere quell’Occidente che ha per secoli colonizzato, schiavizzato e sfruttato i popoli indigeni dell’Africa e delle Americhe nella figura di vittima impotente di un’invasione barbarica.

10, 100, 1000 indiani

In questa sede quello che però è importante sottolineare non è tanto la cattiva coscienza che si nasconde e si traveste da solidarietà con la ‘vittima’ nel manifesto leghista, quanto un dato più generale: per quanto si possa intuitivamente pensare che la simpatia per la causa degli indiani d’America, così come per tutte le vittime dei colonialismi e degli imperialismi ‘occidentali’, sia da collocarsi in un’area politico-culturale genericamente definibile come ‘di sinistra’, i fatti ci dicono che molto spesso – e non solo in Italia, come vedremo – è anche a destra, e non di rado alla destra estrema, che si collocano molti paladini (o sedicenti tali) degli indiani d’America. Se è dunque vero che spesso è stata la sinistra (nella sua accezione più ampia, naturalmente) a idealizzare e utilizzare simboli ‘indiani’ – come è accaduto per esempio in Italia, e a Roma in particolare, durante il 1977, con il movimento degli “indiani metropolitani” (cfr. Mariani, “Was Anybody”), o come era successo negli anni Sessanta negli Stati Uniti, quando, per citare lo scrittore indiano Sherman Alexie, “tutti gli hippie cercavano di essere indiani” (24) – l’immagine degli indiani d’America non può essere stabilmente collocata in un preciso universo culturale e politico. Al contrario, l’icona dell’indiano funziona

1 Si vedano in particolare i commenti di René Girard in *Vedo Satana cadere*, anche se indicazioni a riguardo possono essere rintracciate in molti altri suoi scritti. È peraltro desolante dover notare che, sia pure con l’intento primario di ironizzare “sull’indiano della Lega” e non sugli indiani in quanto tali, la lista di centrosinistra presentatasi alle elezioni provinciali a sostegno della candidatura di Filippo Penati ha replicato il faccione pellerossa su un manifesto in cui accusa la Lega di aver contribuito alla crisi dell’aeroporto di Malpensa. Lo slogan del manifesto del centrosinistra è: “Loro [gli indiani] non avevano un aeroporto. Adesso neanche noi lombardi”. Anche qui l’indiano viene riproposto come vittima, ma cosa assai spiacevole, anche nella veste di ‘primitivo’.

come un vero e proprio *floating signifier* – un significante sfuggente e fluttuante, costantemente fatto proprio e riciclato in contesti simbolici tra loro del tutto incompatibili.

Come ha scritto David Treuer, un altro brillante scrittore indiano americano contemporaneo, “[g]li indiani rappresentano l’uno per cento della popolazione statunitense: due milioni su duecento milioni. Eppure noi indiani affolliamo l’immaginazione moderna, dal primo Thanksgiving al Boston Tea Party, il *Canto di Hiawatha* di Longfellow, la Battaglia del Little Big Horn e *Balla coi lupi*. Gli indiani che la gente immagina, e gli indiani che vengono creati sulla pagina, sono assai più attivi, assai più presenti, degli indiani in carne e ossa. Il risultato è un fragoroso silenzio. La nostra è una presenza fantasmatica” (11).² Gli indiani così massicciamente presenti, sin dalle sue origini, nel discorso politico e letterario statunitense sono spesso descritti come una minaccia, ma assai spesso finiscono con l’assumere contorni attraenti e perfino salvifici. Esempio in tal senso il caso di Squanto, l’indiano patuxet che insegnò ai Padri Pellegrini a piantare il granturco e a sopravvivere in una natura che, per i primi coloni, si presentava essenzialmente come ostile. Né è casuale che i patrioti americani protagonisti del Boston Tea Party si travestissero da indiani mohawk, e che una vasta pubblicistica rivoluzionaria amasse assimilare i rivoluzionari agli indiani, sebbene non poche tribù indiane fossero nei fatti alleati degli inglesi durante la Guerra d’indipendenza, e la stessa celebre Dichiarazione del 1776 facesse esplicito riferimento agli “spietati selvaggi indiani” che Giorgio III aveva scatenato contro i coloni (Scheckel 7-8,15-18). Questa sorta di schizofrenia è la regola, non l’eccezione, come dimostra anche il fatto che proprio negli anni in cui più violenti si facevano gli attacchi contro i nativi e le tribù indigene venivano politicamente soggiogate, il poema epico di argomento indiano *Hiawatha* conobbe una straordinaria fortuna, garantendo una ‘redenzione nazionale’ in cui il sacrificio degli indiani sul piano del reale era compensato dalla loro elevazione sul piano simbolico-culturale a “fondatori e guardiani della nazione” (Trachtenberg xxiii-xxiv).

Già sulla base di queste osservazioni preliminari è possibile osservare quanto il profilo simbolico degli indiani d’America si distingua in modo netto e inequivocabile da quello degli afroamericani. Ancora oggi negli Stati Uniti, per esempio, ci sono razzisti e antisemiti che pur

2 La traduzione delle citazioni dall’inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

avendo in odio i popoli di origine africana, invocando il ritorno alla segregazione e inorridendo di fronte alla possibilità di una ‘mescolanza’ tra la ‘razza’ bianca e quella nera, si presentano non solo come ‘amici’ degli indiani, ma in alcuni casi si spingono sino a rivendicare una discendenza biologica diretta da antenati indigeni. Come osserveremo più sotto, uno dei casi di frode letteraria più clamorosa degli ultimi decenni negli Stati Uniti riguarda nientemeno che un terrorista del Ku Klux Klan – tale Asa Carter – che si è scoperto essere l’autore di un libro venduto (e lodato!) per anni come una commovente e genuina autobiografia indiana. La tesi di questo mio intervento è dunque piuttosto semplice. Tanto negli Stati Uniti quanto in Italia, gli indiani vengono ‘contesi’ da campi ideologici e politici opposti, e non di rado – come nel caso del manifesto della Lega Nord – persino da organizzazioni esplicitamente razziste o xenofobe. Nelle pagine che seguono cercherò di dare conto di questa contraddittoria realtà, che è a mio avviso riconducibile a una ambiguità fondativa del discorso sugli indiani d’America già richiamata nei riferimenti ai Padri Pellegrini e alla Rivoluzione americana, per non parlare della figura di Pocahontas o delle diverse declinazioni romantiche degli indiani, da Washington Irving a James Fenimore Cooper. È però opportuno sottolineare che se in questa sede si parlerà quasi esclusivamente di come gli indiani siano immaginati, idealizzati, rappresentati – o meglio sarebbe dire, spesso ‘sfigurati’ – dai discorsi dei non-indiani, questo non vuol certo dire che i nativi americani siano incapaci di autorappresentarsi o non cerchino di opporsi alle raffigurazioni errate che delle loro culture, tradizioni e stili di vita vengono proposte da più parti. Da questo punto di vista ci pare che parlare di “fragoroso silenzio”, come fa Treuer, sia eccessivo. Da sempre gli indiani combattono la loro trasformazione in tracce fantasmatiche attraverso una strenua resistenza politica e culturale tanto ammirevole quanto importante, e ampiamente documentata (si veda, per esempio, Jaimes). Nonostante i numeri le impediscano di avere quel peso politico a livello federale che hanno altre minoranze, a partire naturalmente da quella afroamericana, la popolazione indiana degli Stati Uniti non ha mai rinunciato a battersi contro le distorsioni prodotte da quei non-indiani che mentre da un lato cercavano di cancellarli fisicamente, dall’altra hanno continuato – e tuttora continuano – a ‘giocare agli indiani’ e a farne gli oggetti dei propri desideri e delle proprie fantasie (cfr. Deloria; Huhndorf).

*Da Pocahontas ai missili Tomahawk: ovvero, come amare
e soggiogare gli indiani*

In questa sede non è possibile dare conto della lunga e complessa vicenda della colonizzazione del Nord America, né del ruolo giocato dagli indiani d'America nella formazione della cultura moderna dell'Occidente. Basterà ricordare che la scoperta dei 'selvaggi' del Nuovo Mondo diede vita a un lungo e variegato dibattito sulla loro natura e le loro origini, e com'è noto ci fu chi mise in dubbio la loro appartenenza al genere umano, sostenendo che i selvaggi non avevano un'anima. Una volta riconosciuta la discendenza da Adamo degli indigeni americani – che naturalmente consentì ai missionari cristiani di portare avanti un'opera di conversione – questo dibattito sulle peculiarità storiche e antropologiche dei 'selvaggi' sarebbe continuato a lungo, contribuendo in modo significativo a quella più ampia "disputa del Nuovo Mondo", oggetto di un celebre libro di Antonello Gerbi. Qui ci limiteremo a osservare con Giuliano Gliozzi, che ne scrisse già molti anni or sono, "come l'immagine dell'indigeno americano che si diffuse in Europa nei tre secoli successivi alla scoperta di Colombo sia stata incessantemente condizionata dal diverso configurarsi dei rapporti di sfruttamento che gli europei imposero al Nuovo Mondo, dai differenti interessi delle nazioni e delle classi implicate in quest'impresa, dall'uso strumentale di quest'immagine da parte di una classe nella sua lotta ideologica contro l'altra" (17-18). Limitando il nostro sguardo alla realtà degli Stati Uniti d'America, possiamo senza dubbio dire che gli indiani hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella ridefinizione dell'identità dei coloni europei come *cives americani* (cfr. Berkhofer; Scheckel; Trachtenberg). Sono stati, in altre parole, quell' "io sotterraneo" (Saïd, *Orientalismo*) sulla cui base l'America ha costruito nel tempo il proprio carattere di nazione 'nuova', non più europea, ma nemmeno 'selvaggia'.

Questo però, è bene ricordarlo, avvenne non solo opponendo alla 'barbarie' degli indiani la civiltà dei colonizzatori, e dunque confinando i primi nello spazio di un'alterità assoluta e minacciosa, condannata alla distruzione. A seconda delle circostanze, gli indiani potevano acquisire caratteristiche positive e desiderabili. Come ho già avuto modo di osservare altrove (*La penna* 15-20), se da un lato la contrapposizione tra la nascente civiltà degli Stati Uniti e l'inciviltà degli indiani d'America ricorda quella analoga tra i bianchi di origine europea e i neri schiavizzati e trascinati in catene dall'Africa, dall'altro

questi ultimi si distinguono non solo per i loro tratti 'barbari', ma per la loro condizione di illibertà. La scrittrice afroamericana Toni Morrison ha persuasivamente argomentato che la costruzione dell'idea di libertà americana poggia in misura rilevante sulla sua contrapposizione alle condizioni sociali di una popolazione nera cui quella libertà era programmaticamente e sistematicamente negata. Gli indiani, però, potevano essere rappresentati sì come selvaggi e primitivi, ma di certo non come *unfree*. Ecco dunque che talvolta le società indiane vengono accostate ai modelli dell'antichità classica greco-romana, anche se più spesso la libertà di cui godono gli indigeni è descritta come priva di quelle 'regole' e quei 'limiti' ritenuti imprescindibili dal nascente pensiero politico statunitense.

Su un altro piano, poi, la differenza nel modo in cui gli europei si relazionano ai neri e agli indiani, rispettivamente, è ancora più marcata. L'idea di una mescolanza tra il sangue nero e quello bianco suscita generalmente orrore e riprovazione. Gli uomini bianchi non si trattengono certo dall'abusare delle proprie schiave tanto che, come osserva ironicamente Frederick Douglass in un passo della sua autobiografia, "se i discendenti diretti di Cam sono gli unici a essere schiavi sull'autorità della Bibbia, è sicuro che la schiavitù negli Stati meridionali diverrà presto anti-biblica, perchè ogni anno vedono la luce migliaia di schiavi che, come me, devono l'esistenza a padri di pelle bianca" (47). Questa condotta è però ufficialmente stigmatizzata e ci vorranno quasi due secoli perché l'idea dei matrimoni misti tra bianchi e neri cessi di suscitare scandalo. Le unioni tra euroamericani e indiani, viceversa, pur non essendo certo universalmente incoraggiate, e in alcuni casi esplicitamente vietate dalla legge, sono viste da alcuni con favore sin dai primi decenni della colonizzazione inglese. Nonostante la lunga progenie di personaggi 'mezzosangue' destinati a fini tragiche che popolano le pagine della letteratura americana, già nel 1728 William Byrd, autore della *History of the Dividing Line Betwixt Virginia and North Carolina*, sosteneva che l'unione tra la 'razza' bianca e quella rossa era desiderabile e opportuna, in primo luogo da un punto di vista pratico, poiché avrebbe consentito una più pacifica convivenza tra i due gruppi etnici. Inoltre, avrebbe favorito la conversione degli indiani al Cristianesimo, e avrebbe al contempo reso possibile una più rapida crescita della popolazione maschile delle colonie. Opinioni non dissimili vennero espresse anche da uno dei padri fondatori della repubblica americana, Thomas Jefferson, che, per quanto avversasse le unioni tra neri e bianchi, considerava invece quelle tra bianchi e

indiani del tutto accettabili. Su un piano più prettamente simbolico-culturale, merita di essere poi segnalata la pubblicazione, nel 1805, di un testo di John Davis che per la prima volta ripropone il celebre episodio seicentesco della 'principessa' Pocahontas che salva dalla decapitazione il Capitano John Smith, inventando una storia d'amore tra i due cui le fonti storiche non fanno il minimo cenno. Il libro di Davis è un tassello importante nella costruzione di quello che è stato definito un vero e proprio 'mito di Pocahontas', il cui intento principale è rendere meno traumatica la presa di possesso del Nuovo Mondo da parte europea, per reimmaginarla come l'abbraccio tra due amanti archetipici: l'esploratore bianco, lui; la vergine indiana, lei. Naturalmente la dote della 'principessa' altro non è che l'America, che in questa sorta di mito di fondazione viene più o meno liberamente donata al maschio europeo.

Vale dunque la pena ripeterlo: per quanto agli occhi degli euro-americani tanto gli indiani quanto i neri si configurino nella grande maggioranza dei casi come incarnazioni di una barbarie e un'inciviltà che la società americana è destinata a superare nel suo inesorabile processo di avanzamento da Est verso Ovest (Pearce), in quanto originali abitanti del Nuovo Mondo gli indiani sono sovente caratterizzati *anche* come la chiave che consente ai coloni di carpirne i segreti. E naturalmente, nel momento in cui nasce la Repubblica americana e il distacco dall'Europa diviene una necessità politica, i patrioti si 'indianizzano' nella misura in cui si candidano a rimpiazzare gli indigeni in quanto americani. Su un altro versante poi, la resistenza che gli indiani oppongono alla colonizzazione fa crescere non solo l'odio razzista nei loro confronti, ma spesso genera anche sentimenti di ammirazione per l'eroismo messo in campo dai nativi. Chi li combatte immagina dunque che, nel sottometerli, ne erediti in qualche modo anche le prerogative di coraggio, abnegazione e, naturalmente, quella ferocia indispensabile in ogni situazione di guerra. Su un piano letterario questo interesse per il nemico sconfitto fa sì che giornalisti, militari, etnografi *ante litteram* inizino una prima rudimentale 'ricerca sul campo' che porterà alla nascita di un genere letterario preciso: quello delle autobiografie *as told to*, in cui un indiano narra a un trascrittore euroamericano le vicende della propria esistenza e del proprio popolo (cfr. Krupat 28-53). A un livello più prosaico, possiamo osservare che è in questa cultura di guerra, prodiga di ammirazione e 'rispetto' per l'avversario piegato e sovente ucciso, che trova le sue radici quell'abitudine così tipicamente statunitense di affibbiare nomi

indiani a veicoli militari, elicotteri da combattimento, missili balistici. Le jeep Cherokee sono ormai conosciute in tutto il mondo, così come gli elicotteri Apache e Chinook, o i missili balistici Tomahawk. Questa pratica denominativa non è per nulla casuale. È con un atto ufficiale – l’Army Regulation (AR) 70-28, del 4 aprile 1969 – che l’esercito statunitense decide di battezzare i propri aerei ed elicotteri con nomi indiani, e sebbene questo provvedimento sia poi stato sospeso, la pratica resta diffusissima. Ricordiamo, per esempio, che gli elicotteri della Delta Force abbattuti a Mogadiscio dalla milizia somala nel 1993, erano del tipo “Black Hawk” – Falco Nero – dal nome del leader delle tribù sauk e fox, le cui vicende sono narrate per l’appunto in una celebre autobiografia *as told to* indiana (cfr. *The Autobiography of Black Hawk*). D’altro canto, già nei primi dell’Ottocento, a William Sherman – il futuro generale che si sarebbe distinto come inventore della ‘guerra totale’ durante il conflitto tra Nord e Sud culminata nel sacco e incendio di Atlanta – il padre aveva dato il *middle name* di Tecumseh, in onore del capo degli shawnee la cui ribellione era stato soffocata nel sangue pochi anni prima della nascita di William.

Non so se Ignazio La Russa, ex Ministro della Difesa e autore qualche tempo fa di un ardito volantinaggio aereo in Afghanistan che a suo giudizio ne farebbe un novello Gabriele D’Annunzio, sia stato ispirato dall’esempio di Sherman quando ha deciso di imporre ai suoi tre figlioli i nomi di Geronimo, Cochis e Apache, ma vale la pena ricordare che lo ha fatto ben prima d’indossare il doppio petto, in un’epoca in cui il suo partito (il Movimento Sociale Italiano) esaltava le gesta dei soldati americani che nelle risaie vietnamite si battevano contro il comunismo. Mentre molti indiani americani, a quell’epoca, assumevano posizioni più radicali proprio in opposizione alla guerra del Vietnam – un campo di battaglia che, non dimentichiamolo, l’esercito statunitense definiva comunemente come “Indian Country”(!) – il pugnace La Russa sceglieva per i suoi figli nomi ‘guerrieri’ dei bei tempi andati, senza molto curarsi di cosa ne avrebbero potuto pensare, per esempio, gli apache della riserva di San Carlos, nel Sud-est dell’Arizona, una delle comunità indiane più povere degli Stati Uniti, con una percentuale di disoccupati che oscilla storicamente tra il venticinque e il cinquanta per cento. D’altro canto, in quegli anni organizzazioni di estrema destra come Lotta di Popolo, espressione del cosiddetto ‘nazimaoismo’, dichiaravano di stare dalla parte degli indiani (o dei palestinesi, o dell’Irish Republican Army) e, diversamente dal MSI, consideravano la guerra del Vietnam una guerra

sionista-imperialista. Non è forse casuale che, alcuni anni più tardi, nel 1977, persino verso gli ‘indiani’ italiani schierati a sinistra, i neofascisti nutrissero una certa simpatia, come ricorda Andrea Re in “Il settantasette dell’estrema destra”: “In tal senso è molto significativa una testimonianza di Livio Lai, allora militante di destra e in seguito figura di primo piano dei Nuclei Armati Rivoluzionari poi dissociato dalla lotta armata: ‘Gli indiani metropolitani rappresentavano un punto d’unione con il nostro immaginario, dove la fantasia, la spiritualità, l’esistenzialismo sembravano abbattere, o quantomeno porre in discussione, la rigidità assoluta dei miti marxisti-leninisti’”.³ Insomma, l’anticapitalismo indiano alla destra è sempre apparso come animato da valori spirituali e da un amore per la natura meritevole di essere salvato dal materialismo della sinistra.

Questa idealizzazione degli indiani d’America continua a caratterizzare ancora oggi ampi settori della destra, e soprattutto della destra estrema, italiana. Recensendo il libro *Centri sociali di destra*, per esempio, Angelo Spaziano nota come i giovani della nuova destra non solo si oppongano al comunismo, ma anche al “capitalismo liberista e predatorio”. Questi giovani “[a]mano il Tibet, gli indiani d’America, il popolo Karen, la Palestina, l’Irlanda del Nord [...]”. Non stupisce dunque che quando lo sfortunato Pietro Taricone ha deciso, pur dichiarando di non essere fascista, di collaborare con CasaPound dando vita al gruppo paracadutistico “Istinto rapace”, abbia scelto come logo un artiglio ispirato alla tradizione iconografica degli indiani d’America, in linea con le mitizzazioni sullo spirito libero e guerriero di questi ultimi. Su un piano decisamente più inquietante, nei blog e nelle *chat room* della destra cosiddetta ‘sociale’ è spesso possibile trovare commenti che denunciano con irritazione il “vittimismo degli ebrei” per la Shoah, contrapponendolo all’assenza di un tale atteggiamento tra gli indiani. Ma girando per la rete ci s’imbatte anche in leggende che vanno assai al di là di dichiarazioni di simpatia più o meno strumentali. Una delle più interessanti (e fantasiose) è certamente quella che riguarda un fantomatico “reparto da esplorazione” composto di indiani d’America catturati dall’esercito tedesco durante la Seconda guerra mondiale in Nord Africa, Italia e Normandia. “Questi pellerossa gradirono molto entrare a far parte delle Waffen SS con la

3 Come ricorda Guido Zappavigna, membro del Fronte Universitario di Azione Nazionale romano: “Provavamo simpatia per gli indiani metropolitani e cominciammo tra di noi a parlare di spazi verdi” (cit. in Re A.).

speranza che il Terzo Reich uscisse vincitore prima in Europa e poi andasse alla conquista dell'America per distruggere il governo della banda di Roosevelt che consideravano plutocratico, con il fine ultimo di poter edificare una nuova nazione autonoma di indiani d'America" (Zafiri). Senza ovviamente mai citare alcuna fonte storica, ma facendo solo riferimento a misteriosi "documenti top secret", l'articolo sostiene che a capo di questa unità speciale indiana sarebbe stato nominato nientemeno che da Himmler in persona un tale "Chief Standing Bull", un indiano cherokee il cui avo sarebbe stato Toro Seduto, che come è noto era un indiano lakota, ma l'articolaista evidentemente lo ignora e preferisce invece argomentare che la notizia è tutt'altro che strabiliante visto che già nella Guerra civile americana gli indiani si sarebbero schierati a fianco dei 'razzisti' della Confederazione, per poi essere sterminati dai nordisti.⁴

Indiani, sport e spot

Come si è accennato sopra, non è possibile in questa sede rendere conto dei mille modi in cui i vari gruppi indiani degli Stati Uniti hanno cercato, e continuano a cercare, di opporsi non solo alla sistematica rapina materiale delle proprie terre e delle proprie risorse naturali, ma anche al non meno devastante saccheggio simbolico della propria cultura. C'è però una controversia alla quale, sia pure per sommi capi, vale la pena accennare, che riguarda l'uso diffusissimo nello sport statunitense di nomi e/o mascotte indiane. Tanto in ambito professionistico quanto in quello dilettantistico (college, *high school*, ecc.) sono centinaia le squadre di football americano, pallacanestro e baseball che sfoggiano nomi nativi, accompagnati da simboli 'indiani' (volti di 'guerrieri', penne d'aquila, tomahawk, ecc.) riprodotti sulle effi-

4 L'articolo prosegue sostenendo che Chief Standing Bull avrebbe anche assistito alle nozze tra Hitler ed Eva Braun e che sia lui, sia i trenta sopravvissuti del plotone indiano, sarebbero stati riportati negli Stati Uniti nel 1947 e condannati per tradimento, per essere poi perdonati solo nel 1995 dal Presidente Clinton. Al di fuori di questo articolo, riprodotto su diversi siti web (tra i quali, cosa davvero inquietante, anche quello di "Sentiero Rosso. Associazione Onlus", che sembrerebbe caratterizzarsi come una organizzazione progressista, nonché quello dei "Liberali per Israele"), di queste strabilianti vicende non esiste traccia, sebbene su un blog si faccia riferimento al libro di J. Lee Ready, *The Forgotten Axis: Germany's Partners & Foreign Volunteers in WW2* (1987), nel quale però si parla solo di arruolamenti di prigionieri indiani dell'India. Ringrazio Arianna Mancini per aver consultato questo testo per me presso la New York Public Library.

gi ufficiali della squadra, nonché sulle magliette di gioco. Alcune di queste squadre hanno nomi noti in tutto il mondo: i “Washington Redskins”, gli “Atlanta Braves”, i “Kansas City Chiefs”, e così via. Da molti anni gruppi di attivisti indiani, e non, si battono affinché questa pratica venga accantonata in quanto, oltre a essere una forma di saccheggio culturale, tende sistematicamente a ridurre gli indiani d’America a simboli triti e banali, rafforzando stereotipi vecchi di secoli. Queste campagne di denuncia e sensibilizzazione – soprattutto quelle condotte in ambito universitario – sono state in più di una circostanza coronate da successo, anche se i sostenitori della legittimità dei nomi indiani ribattono puntualmente che il battezzare una squadra con un nome indiano non è segno di mancanza di rispetto nei confronti dei nativi americani ma, al contrario, un modo per onorarne cultura, tradizioni e valori. Insomma, la loro risposta alle accuse di appropriazione indebita è quella che è facile supporre verrebbe data anche da un Ignazio La Russa, se mai si trovasse di fronte un apache o un comanche di oggi a chiedergli conto dei nomi impartiti ai suoi fanciulli. In realtà, i valori che vengono ‘celebrati’ dalle equipie sportive statunitensi sono in genere quelli ‘guerrieri’ del coraggio, dell’irriducibilità, della lealtà al gruppo, e così via, ma è indubbio che una parte – sia pure minoritaria – della popolazione indiana non sembra particolarmente indignata da questa pratica e arriva a difenderla in base ad argomentazioni simili a quelle dei non indiani, che si possono riassumere nel seguente concetto: “se si prendono i nostri nomi e i nostri simboli vuol dire che ci ammirano”.⁵

Tra i più intransigenti oppositori dello sfruttamento di nomi e simboli indiani c’è Ward Churchill, esponente dell’American Indian Movement e già professore di Studi etnici presso l’Università del Colorado di Boulder.⁶ In un saggio dal titolo, eloquente – “Cri-

5 È assai difficile quantificare gli indiani contrari a questa pratica, ma è molto probabile che le alte percentuali di indiani non contrari all’uso di nomi indiani nello sport statunitense citate in un controverso articolo apparso sul settimanale *Sports Illustrated* del 3 aprile 2002, intitolato “The Indian Wars”, siano del tutto inattendibili, visto che non viene mai specificato con quali criteri sia stato svolto il sondaggio. Altri sondaggi, inoltre, hanno dato risultati assai diversi.

6 Churchill è indubbiamente un personaggio assai controverso. È stato licenziato dall’università del Colorado nel 2007 al termine di una inchiesta sulla qualità e sui metodi delle sue ricerche. A giudizio di molti, però, il licenziamento è stato in realtà dovuto alle opinioni espresse da Churchill in un saggio sull’11 settembre 2001, nel quale aveva definito i ‘tecnocrati’ delle Torri gemelle dei “piccoli Eichmann”. Sebbene la relazione sulle controverse ricerche di Churchill si apra con un’enfatica dichiarazione (che sa ovviamente di *excusatio non petita*...) circa la non rilevanza delle sue discusse e discutibili posizioni poli-

mes Against Humanity” – Churchill spiega che quella che molta stampa insiste nel definire una pratica ‘innocente’, o una forma di puro e semplice ‘divertimento’, andrebbe viceversa classificata come un caso inequivocabile di “crimine contro l’umanità”.⁷ L’argomentazione di Churchill si sviluppa prima attraverso un raffronto con la situazione di altri gruppi etnici statunitensi, per poi allargarsi a un contesto internazionale più ampio, proponendo un confronto tra l’antisemitismo ai tempi del Terzo Reich, da un lato, e il trattamento riservato agli indiani negli Stati Uniti, dall’altro. Per quanto, come si vedrà tra un attimo, la critica mossa da Churchill mi paia solo in parte condivisibile, è una critica che merita di essere analizzata con attenzione proprio in virtù della fragilità o contraddittorietà di alcune posizioni espresse – posizioni che dimostrano come, talvolta, anche alcuni indiani possano perdere di vista la costitutiva ambiguità dell’universo simbolico che li circonda, rendendo le loro proteste, per quanto del tutto giustificate e portate avanti con abnegazione e generosità, politicamente poco efficaci.

Su un punto si può e si deve convenire con Churchill. In tutti gli Stati Uniti non c’è un altro gruppo etnico dei cui nomi o simboli ci si sia sistematicamente appropriati nel mondo dello sport professionistico e dilettantesco. In una certa misura Churchill ha dunque ragione nel chiedersi cosa accadrebbe se, all’improvviso, lo sport americano venisse ad arricchirsi di squadre con nomi come “Niggers”, o “Samboes”, oppure “Dagos”, “Polacks”, o “Kikes”. Lo scopo di questo esperimento mentale è ovvio: se nessuno si sognerebbe mai di chiamare una squadra di football i “Washington Niggers”, perché mai dovrebbero essere tollerati nomi come “Redskins” o “Chiefs”? Nella misura in cui questi termini sono effettivamente derogatori, il ragionamento non fa una grinza. Ma, senza per questo voler negare il razzismo, o quantomeno il pesante paternalismo, implicito in questi appellativi, non pare del tutto corretto sostenere che un termine

tiche, questo documento sembra animato in più punti dal *fumus persecutionis*. Certamente Churchill può essere accusato di aver talvolta stravolto o addomesticato dati o affermazioni altrui per dare sostegno alle proprie tesi, ma se la critica al suo operato sarebbe del tutto accettabile nel contesto di un normale, seppure aspro, dibattito accademico, fa una certa impressione vederla articolata in un documento che assomiglia tanto al resoconto di un tribunale. Si deve infine notare, anche se si tratta di una questione del tutto diversa, che la stessa identità indiana di Churchill è stata messa in dubbio. Si veda su tutto questo la scheda biografica di Wikipedia, URL: <en.wikipedia.org/wiki/Ward_Churchill> data di consultazione 15 dicembre 2011.

7 Il saggio, scritto originariamente per un convegno dell’American Indian Movement del Colorado, è stato poi riproposto in *Indians Are Us?* in due distinti capitoli (“Let’s Spread the Fun Around” 65-72; “In the Matter of Julius Streicher” 73-87).

come “redskin” sia offensivo allo stesso modo in cui lo sono denominazioni esplicitamente offensive come “nigger” e “sambo” per un afroamericano, o “dago”, “polack”, o “kike” per un americano di origine italiana, polacca, oppure ebrea, rispettivamente. Si può dunque legittimamente protestare perché la squadra di football dell’Università dell’Illinois – i “Fighting Illini” – si approprii illegittimamente di un nome tribale, ma non si può fare a meno di notare che la squadra dell’Università di Notre Dame ha un nome analogo – “The Fighting Irish” – e non è un caso che Churchill, nel domandarsi cosa accadrebbe se quella squadra fosse ribattezzata “The Drunken Irish”, riconosce implicitamente che non basta l’aggettivo *fighting* (“combattente”) per offendere la comunità irlandese, ma sia viceversa necessario il ricorso a uno stereotipo dichiaratamente razzista come quello dell’irlandese ubriacone. Da questo punto di vista è ancora meno credibile l’analogia che Churchill invoca con il Terzo Reich, citando il parere di un celebre leader del movimento di resistenza indiano come il lakota Russell Means. Secondo quest’ultimo, la pratica statunitense di dare nomi indiani alle compagini sportive sarebbe paragonabile a quella di ipotetiche squadre di calcio naziste con nomi come “Giudei” o “Ebrei”. Né Means né Churchill, però, si chiedono perché una cosa del genere non si sia mai verificata sotto il regime hitleriano. La risposta è ovvia: i nazisti non avevano alcuna intenzione di appropriarsi di immagini o nomi ebraici. Perché mai avrebbero dovuto farlo, quando consideravano gli ebrei ripugnanti? Ora è vero che, come suggerisce Churchill, il faccione di un guerriero indiano che fa da mascotte alla squadra di baseball dei “Cleveland Indians” dimostra un’inquietante somiglianza con la caricatura di un ebreo presa dalle pagine del periodico antisemita *Der Stürmer*. In ambedue i casi, l’espressione del viso, e il ghigno in particolare, sono irreali e disumanizzanti. Ma resta il fatto di non poco conto che, mentre dozzine di migliaia di non indiani indossano magliette con immagini o caricature indiane, le disgustose vignette di *Der Stürmer* non venivano certo riprodotte sulle casacche del Bayern Monaco o dell’Amburgo.

Il punto non è quello di negare che lo sfruttamento di immagini indiane e la riduzione dei nativi a figure caricaturali costituiscano una pratica offensiva, che provoca dolore, rabbia e turbamento tra le diverse comunità indiane degli Stati Uniti. Si tratta però di capire che la lotta contro questa forma di stereotipizzazione va condotta con armi dialettiche più raffinate di quelle messe in campo da Churchill, e dunque a partire dal riconoscimento della posizione del tutto particola-

re che gli indiani d'America occupano nell'immaginazione culturale statunitense. Churchill fa molto bene a ricordare che, al processo di Norimberga, il direttore di *Der Stürmer*, Julius Streicher, fu condannato all'impiccagione non per aver commesso alcun delitto materiale, né per aver occupato una posizione di particolare rilievo tra le élite del Terzo Reich, ma 'semplicemente' per aver contribuito in modo significativo alla disumanizzazione degli ebrei, spianando così la via al loro sterminio. La violenza si accompagna sempre all'uso di parole e immagini volte a giustificarla e sostenerla, e la coscienza non solo americana, ma europea, farebbe bene a non dimenticarlo mai. Quando però gli attivisti indiani devono confrontarsi con un'opinione pubblica che in larga parte dichiara di ammirare e avere a cuore i destini degli indiani d'America, sostenere che 'ancora oggi' questi ultimi siano vittime di politiche genocide diverse solo nelle forme da quelle del passato appare un'esagerazione difficilmente sostenibile. La maggioranza dei cittadini statunitensi ritiene in buona fede di nutrire sentimenti di ammirazione per gli indiani e, se non mancano certo casi di razzismo conclamato, è spesso difficile far capire a chi si considera 'amico degli indiani' i limiti del proprio modo di vedere. Mi pare sia legittimo dubitare che questo obiettivo si possa raggiungere attraverso paragoni assai poco convincenti come quelli proposti da Churchill con altre minoranze etniche statunitensi, o con le politiche razziali del Terzo Reich. Nell'immaginazione americana lo spazio occupato dagli indiani è sempre stato, e continua ancora oggi a essere, profondamente contraddittorio e difficilmente assimilabile a quello di altri gruppi etnici.

Torniamo per un momento al nostro paese. Un faccione 'indiano' del tutto simile a quello che si può ritrovare sulle casacche di alcune squadre di football o basket americane, o in fumetti spesso impiegati a fini pubblicitari, è stato adottato come logo della campagna "Operazione Naso Rosso", promossa nel 2010 dal Ministero della Gioventù guidato da Giorgia Meloni, che il caso vuole fosse un'altra ministra proveniente dalle fila del vecchio MSI. Il disegno dell'indiano scelto per lanciare una campagna destinata a studiare e prevenire gli effetti dell'abuso di alcool è davvero un capolavoro di ambiguità. Per un verso vuol ispirare simpatia, per l'altro severità. Con l'immarcabile copricapo di piume, decorato anche con due corna di bisonte, le braccia conserte e lo sguardo fiero, il grande capo Naso Rosso esprime, anche in virtù della larga striscia rossa orizzontale sotto il suo busto, un divieto. Il messaggio che si vuole trasmettere sembra dunque essere qualcosa come "non bere più! Hai raggiunto il limite. Il tuo naso

è rosso”. Ma se a un primo sguardo il capo indiano sembra solo un padre severo, il ‘suo’ naso rosso non può non evocare lo stereotipo dell’indiano alcolizzato. Da questo punto di vista la striscia orizzontale rossa è leggibile come una barra tracciata sulla figura stessa dell’indiano, e il messaggio del manifesto può essere letto come divieto di diventare ubriacconi come il capo Naso Rosso. Quale che sia la lettura che di questo poster si vuole dare, non ci possono essere dubbi sul fatto che la scelta di ricorrere all’immagine di un indiano per una campagna contro l’abuso di alcool è chiaramente ispirata agli effetti devastanti che “l’acqua di fuoco” ha avuto tra i nativi americani. Se da un lato la riproposizione dell’associazione tra alcolismo e indiani d’America non può che apparire offensiva per questi ultimi, è facile ipotizzare che i tecnici del Ministero risponderrebbero che il loro intento era benevolo: così come i leghisti temono che gli italiani facciano la fine degli indiani per via dell’immigrazione, anche la ministra Meloni era angosciata dall’idea che i giovani del nostro paese potessero lasciarsi andare a pratiche autodistruttive come quelle abbracciate dai nativi americani. Ma è difficile immaginare che Meloni avrebbe autorizzato, che so, una campagna contro la droga usando come logo, e in modo altrettanto ambiguo, la caricatura di un afroamericano. Se accadesse una cosa del genere è lecito pensare che creerebbe scandalo, ma se si tratta d’indiani ogni uso della loro immagine appare lecito.

Ombre rosse, ombre nere

Gli indiani hanno più volte osservato che i bianchi amano gli indiani immaginati e immaginari delle loro fantasie, e sono assai meno interessati ai destini di quelli in carne e ossa. Si tratta di una forma d’ipocrisia non solo fastidiosa, ma molto pericolosa, perché sembra escludere a priori la necessità di sottoporre le proprie idee alla verifica del mondo reale. Ciò nonostante, si tratta di un fenomeno diverso dall’odio razziale che molti euroamericani hanno nutrito nei confronti degli afroamericani, o da quello messo in campo dai nazisti nei confronti di ebrei, slavi e popolazioni romanì. Persino i nazisti, da quanto ne sappiamo, sugli indiani nutrivano pareri discordanti. Si è spesso scritto che Hitler giustificò la sua *Lebensraumpolitik* invocando l’esempio delle politiche di ‘rimozione’ degli indiani del Nordamerica da parte del governo statunitense (vi fa cenno anche Churchill 28, 32). Eppure, pare che lo stesso Hitler raccomandasse ai suoi ufficiali

la lettura delle opere di Karl May, il celebre scrittore d'avventura tedesco, creatore delle popolarissime figure indiane di Winnetou e Old Shatterhand (Doerry 440, cit. in Staley 166). Inoltre, lo storico nazista Edgar von Schmidt-Pauli curò la pubblicazione dell'autobiografia di White Horse Eagle (*We Indians: The Passing of a Great Race*), il cui vero scopo era dimostrare come le caratteristiche 'razziali' degli osage, e più in generale degli indiani, fornissero la spiegazione delle loro straordinarie capacità fisiche e intellettive. White Horse Eagle, per esempio, secondo von Schmidt-Pauli riusciva ad avvertire la presenza sotto i suoi piedi di acqua, argento, o oro, ed era persino in grado di leggere i geroglifici egizi (Brumble 152). Oggetto di culto durante il periodo nazista furono anche gli indiani immaginari di Lisa Barthel-Winkler. Come ha documentato Christian Feest, nei suoi romanzi popolari Barthel-Winkler "spiega l'eroismo dei leader indiani sulla base della loro presunta discendenza vichinga" (612). La stessa scrittrice ebbe modo di osservare che, nel descrivere il dramma degli indiani d'America, il connazionale Karl May aveva in effetti tratteggiato anche il dramma del popolo tedesco: "Winnetou è la figura nobile della sua razza, e conosce la purezza del sangue, il desiderio e la speranza dei suoi fratelli, che non si realizzano per le discordie interne [...]. È una storia indiana, ma è anche una storia tedesca". Questa totale identificazione tra il destino degli "uomini rossi" e quello dei popoli germanici è ribadita in modo ancora più esplicito quando Barthel-Winkler fa cenno all'eroina indiana di May, "The Beautiful Day": "indiana nell'aspetto, nel carattere, e nel destino, ma la sua mente è tedesca, la stessa del poeta" (cit. in Feest 612).

Alla luce di tutto questo, è forse meno difficile comprendere il caso di *The Education of Little Tree*, originariamente pubblicizzato come un resoconto veritiero delle esperienze giovanili di Forrest "Little Tree" Carter, il quale, rimasto orfano durante gli anni della Depressione, viene affidato ai suoi nonni cherokee. Ambientato tra le colline del Tennessee, il libro si legge come "una sorta di manuale su come scoprirsi indiano", "una serie di lezioni sulla vita dei nativi" (Huhndorf 151). Toni e contenuti sono quelli tipici del romanticismo anti-moderno e anti-tecnologico. Il 'progresso' dei bianchi rischia di distruggere i delicati equilibri di una 'natura' che coincide in buona sostanza con la cultura nativa. Sin qui nulla di straordinario. Il libro, del 1976, è per molti versi, una *summa* delle idealizzazioni dell'indiano da parte della cultura, e in particolare di una certa controcultura bianca, degli anni Sessanta e Settanta. Carter viene perciò osannato

come “il guru degli ambientalisti new age” e il suo libro lodato come “documento umano di valore universale” (Huhndorf 129). Poi, a quindici anni di distanza dalla sua pubblicazione, quando il libro ha già venduto milioni di copie, lo storico Dan Carter, un lontano cugino di “Forrest” Carter, rivela in un articolo sul *New York Times* che quest’ultimo non solo non è cherokee, ma è in realtà Asa Earl Carter, un membro del Ku Klux Klan, fascista, terrorista, antisemita e autore del celebre discorso del 1963 in cui il Governatore razzista dell’Alabama, George Wallace, invocava “la segregazione ora, domani, e per sempre” (Carter D.). Nonostante lo shock provocato da questa rivelazione, confermata tanto dalla moglie di Asa Carter (nel frattempo deceduto) quanto dal suo agente letterario, il libro continua però a vendere e, nel 1997, la Paramount ne ha proposto una versione cinematografica di grande successo. Le vicende di questo testo sembrano confermare ancora una volta l’incredibile malleabilità dell’immagine dell’indiano nordamericano. A partire dagli anni Sessanta, soprattutto in virtù di quello che è stato definito il ‘rinascimento’ politico, sociale e culturale degli indiani d’America, le simpatie per le lotte dei nativi sembrano collocarsi stabilmente a sinistra. Alcuni gruppi indiani, del resto, pur attenti a difendere la specificità della propria situazione storica e politica, non sono insensibili ai modelli di protesta che prendono forma sia nel Movimento per i diritti civili, sia in organizzazioni più aggressive come il Black Panther Party. L’American Indian Movement, i gruppi che inneggiano al “Red Power”, campagne come quella del “Trail of Broken Treaties”, ne sono la dimostrazione evidente. Eppure, quando quella stagione di lotta volge al tramonto (la guerra del Vietnam termina l’anno prima della pubblicazione di *The Education*), è la frode di Asa Carter a trionfare, capitalizzando alla sua maniera tanto sulle idealizzazioni contro-culturali della spiritualità e ‘organicità’ del mondo nativo, quanto sui mai sopiti sensi di colpa dell’America nei confronti dei suoi originali abitanti.

Come ha ben illustrato Shari Huhndorf, però, il libro di Asa Carter aggiunge a tutto questo una sua impronta specifica, intrecciando al tema ‘indiano’ una visione del mondo volta a confermare la superiorità della razza bianca. Ciò avviene da un lato insistendo sullo status comune di ‘sconfitti’ che i bianchi del Sud condividerebbero con i cherokee e gli altri popoli nativi, il cui nemico comune sarebbe da identificare nel potere nordista, ovviamente responsabile di aver stravolto lo stile di vita del Sud (basato sullo schiavismo e la discriminazione razziale). Dall’altro lato, il libro ripropone il tema immarcescibile del

“vanishing American”: gli indiani sono nobili, saggi, puri di cuore, di sangue e di spirito, ma sono destinati a ‘scompare’, travolti dalle forze impersonali della modernità, del ‘progresso’, dell’industrializzazione. Il messaggio di *The Education* è però ottimistico: se il lettore apprenderà le ‘lezioni’ impartite al giovane Little Tree dai suoi antenati indiani, la cultura e i valori indiani potranno sopravvivere. Gli indiani svaniscono, ma i loro insegnamenti restano vivi in quei bianchi abbastanza saggi da farne tesoro. “L’opera di Carter dimostra sino a che punto la gran parte degli americani immagina ormai l’indianità come un insieme di qualità individuali, piuttosto che come un’identità fondata su una comunità e storicamente determinata” (Huhndorf 160). È una conclusione che ci sembra si possa estendere all’insieme degli esempi, americani ed europei, qui sommariamente ricordati. Gli indiani immaginati sono uno schermo su cui, da secoli, i popoli di origine europea proiettano le loro ansie, le loro paure, i loro desideri, e dunque rappresentano uno strumento attraverso il quale i non indiani reinventano e reimmaginano continuamente se stessi. Accade così che Asa Carter possa camuffare l’inno alla supremazia della razza bianca come la commovente storia di una ‘educazione’ cherokee, con un gesto di saccheggio e sfruttamento culturale analogo a quello con cui la Lega Nord ha reinventato Toro Seduto come ‘indiano padano’. È davvero difficile, se non del tutto impossibile, immaginare un manifesto della Lega Nord che provasse ad appropriarsi di una figura come quella di Malcolm X, o di quella dello stesso Martin Luther King. Le culture afroamericane, come quelle di altre minoranze, possono ovviamente essere commercialmente sfruttate in vario modo, ma politicamente appaiono meno malleabili e reinventabili in contesti del tutto alieni a quelli originali. Al contrario, come si è visto, c’è una cultura di destra, reazionaria e dichiaratamente razzista, che dichiara di ‘amare’ gli indiani. A un osservatore esterno, il trasporto con cui il pensiero reazionario si commuove di fronte alla triste scomparsa delle culture indiane ricorda tanto quello della celebre contessa di Tolstoj, che piangeva sul destino dello Zio Tom mentre, fuori dal teatro, il suo cocchiere si congelava, ma tant’è.

La ‘sinistra’, dal canto suo, ha certamente prestato in genere assai più attenzione alle concrete condizioni storiche e politiche degli indiani d’America, e non ha mancato, negli Stati Uniti come altrove, di mostrare solidarietà con le lotte degli indiani nostri contemporanei, pur continuando spesso a percepirla attraverso riferimenti a un nobile, romantico passato. Ma occorre essere onesti: quando ne ha

voluto fare propri i simboli, per certi aspetti non si è comportata poi così diversamente dai moderati o dai reazionari. I Redskin sono sì la famosa squadra di football della capitale degli Stati Uniti, ma Redskin è anche il nome di un (discreto) gruppo punk britannico degli anni Ottanta d'ispirazione trozkista. Si possono capire le motivazioni 'antagoniste' che spingono dei giovani a pensarsi 'indiani', ma si deve ammettere che dal punto di vista politico-culturale l'operazione è assai discutibile. I nomi e i simboli indiani vengono fatti propri con una disinvoltura che lascia perplessi, e non certo perché vi sia qualcosa di sbagliato nelle contaminazioni e nelle ibridazioni culturali. L'assenza di scrupoli con cui anche a sinistra ci si appropria dell'iconografia indiana o si arriva a dichiararsi 'indiani', inquieta perché, al di là delle motivazioni e della buona fede dei singoli, questa pratica si situa spesso su un piano parallelo a quello dello sfruttamento commerciale o culturale degli indiani d'America che, come si è visto, negli Stati Uniti continua tutt'oggi ed è sovente radicalmente contestato dagli indiani in carne e ossa. Già parecchi anni fa ho avuto modo di osservare che il fenomeno degli "indiani metropolitani" era caratterizzato da una ironia e una creatività tutt'altro che disprezzabili ("Was Anybody"), ma certo non si poteva tacere il fatto che gli indiani evocati in quel contesto appartenevano più all'immaginario dei film western che allo scenario storico e culturale dell'America dei nostri giorni. Questo registro nostalgico continua a caratterizzare l'interesse per gli indiani non solo nella galassia antagonista, ma persino tra intellettuali colti e raffinati. Si pensi, per dirne una, al gruppo di "Nazione Indiana", un blog politico-culturale di cui fanno parte scrittori e critici di primo piano come Roberto Saviano, Helena Janeczek, Andrea Inglese e molti altri. Sulla home page del sito ci viene spiegato che hanno scelto questo nome (e il conseguente logotipo con le piume) perché "ci piaceva l'idea di una nazione composta da molti popoli diversi, orgogliosamente diversi e orgogliosamente liberi di migrare attraverso le loro praterie intrecciando scambi e confronti, e a volte anche scontri". Peccato che una 'nazione indiana' negli Stati Uniti non sia mai esistita, e men che meno nell'accezione qui proposta. Quando oggi si impiega questo termine, lo si fa per riferirsi in modo generale alla realtà contemporanea delle riserve, e in particolare al fronte comune che gli indiani cercano di mettere in piedi per difendere i propri interessi. Nella misura in cui esiste una 'nazione indiana' che accomuni disparati gruppi tribali tra loro diversi per tradizioni, lingua e cultura, essa è una conseguenza dell'invasione europea delle Americhe (come molti

indiani amano ripetere, sono stati i bianchi a 'inventare' gli indiani: prima esistevano solo cheyenne e mohawk, arapaho e anishinaabe, navajo e hopi, ecc. ecc.) e ha ben poco a che vedere con lo scorrazzare liberi tra le praterie, una realtà, oltre tutto, che riguarda solo gli indiani delle grandi pianure immortalati nel cinema western, ma certamente non i pueblo e i navajo, né 'nazioni' che hanno poco o nulla a che fare col nomadismo come quelle cherokee o irochesi.

Un discorso diverso si deve fare per una delle più articolate e sofisticate dimostrazioni d'interesse nei confronti delle vicende degli indiani d'America: il romanzo *Manituana* di Wu Ming, pubblicato in Italia nel 2007 e rapidamente tradotto in inglese e francese. Si tratta di un'opera che ha molti meriti, e non ultimo quello di aver scelto un periodo (quello della Rivoluzione americana) e un'area geografica (quella della frontiera coloniale in cui inglesi, francesi e diversi gruppi indiani s'erano incontrati e scontrati già a partire dagli inizi del Settecento) periferici rispetto allo scenario classico del West americano. Come già Richard White aveva messo in luce in uno splendido studio del 1991, la realtà di questa prima frontiera americana è assai più complessa e interessante, e spesso molto diversa da come ci è stata troppo di frequente trasmessa. In quella regione, per un periodo esteso, si realizzò una mescolanza continua di culture, si crearono e si disfecero alleanze, e per molto tempo nativi ed europei trovarono modi per convivere in una 'terra di mezzo'. L'opera di Wu Ming sfrutta a pieno le intuizioni e gli studi di White e molti altri, ricostruendo un quadro ricco e informato di un momento tragico e importante della storia del Nord America. È però interessante osservare come sia soprattutto un episodio, che Wu Ming rielabora radicalmente sulla base di un dato storico assai marginale e risalente a oltre mezzo secolo prima, ad avere acceso la fantasia di un lettore come Marco Philopat. Ci riferiamo alla sezione "Mohock Club", nella quale, spostandole dal 1712 al 1775-76, si riprendono le vicende relative ai cosiddetti Mohock, una sorta di gang londinese, composta secondo gli storici da giovani aristocratici, che per alcuni mesi terrorizzò le strade notturne della capitale britannica. Come scrive Philopat nella sua recensione del romanzo, "[i]n *Manituana*, quando la delegazione delle Sei Nazioni approda in Inghilterra, gli autori descrivono una banda extralegale di strada che con archi e frecce terrorizza la grassa e opulenta Londra del XVIII secolo: i Mohock, figli di poveracci che si pitturano le chiome lanciando il loro grido di guerra". Nel libro di Wu Ming, dunque, la natura di classe del fenomeno si presenta del tutto mutata rispetto al referente storico

e i Mohock londinesi provano addirittura a farsi accettare dal (vero) leader mohawk Joseph Brant come “Settima Nazione” della Confederazione irochese (*Manituana* 313). Non c’è dunque da stupirsi che Philopat apra il suo pezzo notando scherzosamente: “Appena finito di leggere *Manituana* volevo tagliarmi i capelli alla moicana, come ai vecchi tempi”; poi prosegue raccontando di aver chiesto al collettivo di Wu Ming se non fosse possibile pensare ai Mohock londinesi del Settecento come a precursori dei punk di due secoli dopo e, naturalmente, degli indiani metropolitani italiani. La risposta che gli autori di *Manituana* hanno dato a Philopat è, giustamente, assai cauta e si limita a evocare un possibile ma vaghissimo “legame astrale [...]. Ma niente di più”. Questo sul piano della realtà storica a noi nota. Su quello della finzione, viceversa, l’impressione è che la narrazione aspiri precisamente a ingenerare nel lettore la reazione avuta da Philopat, immaginando un proletariato urbano che si oppone al capitalismo e al colonialismo ‘indianizzandosi’. Wu Ming sa che storicamente non ci sono basi per vedere nei Mohock londinesi dei primi del Settecento i progenitori dei punk o degli indiani metropolitani, ma sul piano dell’immaginazione letteraria l’idea viene articolata come plausibile. Non a caso, la lettera con cui “l’imperatore dei Mohock di Londra e Westminster” si rivolge a Brant chiedendo l’annessione alla nazione irochese ricorda assai da vicino analoghi ‘manifesti’ indiano-metropolitani del 1977.

Su un punto è però necessario fare chiarezza. Quando, in un’intelligente lettera a *Lotta Continua*, uno dei leader degli indiani metropolitani romani rivendicava “l’indianità” di Karl Marx ricorrendo a una lettura ‘creativa’, ma in certa misura legittima, di brani dell’opera del filosofo di Treviri (cfr. Mariani, “Was Anybody” 594), l’appropriazione dell’immagine dell’indiano era una forma di provocazione intellettuale che poco o nulla aveva a che vedere con lo sfruttamento commerciale degli stereotipi sui nativi americani. Né si può considerare un tale uso dell’immagine dell’indiano come affine a quello della Lega Nord, e non solo perché non può che essere diverso il giudizio che si dà sui contenuti politici del messaggio. Nel manifesto leghista ‘non’ ci troviamo di fronte, nonostante le apparenze, all’indianizzazione dei padani, bensì alla ‘padanizzazione’ degli indiani – all’uso di questi ultimi come puro e semplice simulacro. Altra cosa è proporre Karl Marx come indiano. Anche in questo caso, ovviamente, in una certa misura si ‘marxistizzano’ gli indiani, ma è evidente che lo scopo principale dell’operazione politica e culturale è soprattutto quello di indianizzare la sinistra: di costringerla a ripensare in modo critico

le sue categorie e le sue strategie. L'indiano, in altre parole, serve a mettere in crisi concetti o soggetti precostituiti, non a riconfermarli nella loro rigidità stereotipica, come avviene nel manifesto della Lega o nella brochure di Operazione Naso Rosso.

Tutto questo non può però farci dimenticare che dai Mohock settecenteschi immaginati di Wu Ming agli indiani reinventati dagli hippies o dai nostrani indiani metropolitani, ci sono una serie di tratti – gli indiani come guerrieri indomiti, misticamente vicini alla natura, depositari di valori di libertà e saggezza – che attraversano trasversalmente l'immaginario politico-culturale tanto della destra quanto della sinistra. In effetti, si potrebbe essere tentati di concludere che la nostra cultura postmoderna, con la sua tendenza a produrre immagini sempre più svincolate da qualsivoglia realtà, non faccia che esacerbare la pratica di produzione di 'simulacri' indiani. A tale proposito vale però la pena osservare che, circa un secolo prima delle teorie sulla società dello spettacolo formulate da pensatori come Jean Baudrillard e Guy Debord, Herman Melville aveva inserito nel suo ultimo romanzo, *The Confidence-Man* (1857), un amarissimo ma esilarante racconto in cui l'implacabile selvaggio di turno è l'indiano Mocmohoc. Questo nome indiano fittizio è chiaramente un calco di *mock Mohawk*, e cioè "finto mohawk". Melville richiama così l'attenzione dei lettori sul carattere non solo fittizio e ingannevole del suo indiano inventato, ma sul fatto che tale finzione è funzionale alla politica di sterminio dell'arcinemico di Mocmohoc, il colonnello Moredock. Inoltre, poiché "to mock" in inglese non vuol dire solo "imitare" o "contraffare", ma anche "prendersi gioco" o "farsi beffa" di qualcuno, Melville intende sottolineare come tale costruzione ideologica serva a distanziare il reale sino a irriderlo e ridicolizzarlo. Quella che Melville chiama "metafisica anti-indiana" cancella e si fa beffe dei veri mohawk perché ciò di cui ha bisogno sono sempre e soltanto dei mohawk 'finti', contraffatti, caricaturali. Infine, si dovrà notare che il nome Mocmohoc può anche leggersi come una ripetizione del termine "mock": in tal caso non ci troveremmo di fronte semplicemente a una caricatura o a uno stereotipo – a un finto indiano – ma a una finzione al quadrato, alla contraffazione di una contraffazione: a un vero e proprio simulacro nel senso che questo termine ha per Baudrillard.⁸ Mentre un indiano

8 Sui concetti di simulacro e simulazione si veda Baudrillard ("Ordine" e *Simulacres*). Per essere più precisi, Mocmohoc è un simulacro di terzo ordine: un simulacro di quella che Baudrillard chiama l'era della simulazione.

‘falso’ può, almeno in linea di principio, essere distinto da un indiano ‘vero’, un indiano ‘simulato’ è al di là del vero e del falso. In *Mocmohoc* la finzione dell’indiano immaginario realizza la sua perfetta circolarità. La finzione evacua il reale: non esistono più indiani, ma solo indiani-simulacri.⁹ Il punto di vista di Melville è graffiante e disperato al tempo stesso, e si potrebbe con qualche ragione accusare anche la sua brillantissima immaginazione critica di non riuscire mai a pensare agli indiani a partire dagli indiani veri, ma solo da quelli prodotti dall’immaginazione dei bianchi. Occorrerà pertanto ribadirlo ancora una volta: gli indiani d’America non hanno mai smesso di combattere per la sopravvivenza delle proprie identità e delle proprie culture, il che vuol dire che non hanno mai smesso di opporsi con tutti i mezzi possibili alla produzione degli ‘indiani immaginati’ dai bianchi per il proprio uso e consumo. In particolare, a partire soprattutto dal secolo scorso, un contributo importante a questa resistenza è venuto dalla letteratura, dalle arti visive, e infine anche da una nascente tradizione di cinema indipendente. Ma a una certa immaginazione europea e americana, tutto questo non interessa. Basti pensare che nella versione cinematografica di *The Education of Little Tree*, apparsa nel 1997, e dunque quando lo scandalo riguardante la natura totalmente fittizia della storia e l’identità fascista del suo autore erano ormai fatti ampiamente noti, il nonno del protagonista non è più nemmeno indiano. È un bianco, che però sposa una donna cherokee e inizia a vedere il mondo attraverso gli occhi degli indiani, ed è pertanto qualificato a fare da maestro a Little Tree. Gli indiani veri sono ormai i bianchi. E allora, di che stupirsi se per la Lega Nord gli indiani sono padani?

9 Larga parte di questo capoverso è un adattamento di alcune pagine del mio *La penna e il tamburo* (84-87)

Quell'uomo alto, bello, abbronzato
Un'analisi della stampa progressista italiana durante
l'anno elettorale 2008
di Nadia Venturini

L'irruzione di Barack Obama sulla scena mediatica italiana

Nel marzo 2010, *il manifesto* ha vinto il Premio Ferrari per il “Titolo dell'anno” con la prima pagina del 5 novembre 2008 (incongrue bollicine lussuose per il quotidiano più radicale della stampa italiana, premio alla creatività di un giornalismo fuori dagli schemi). Quel che segue è una breve analisi della campagna elettorale del 2008, la più ricca di suspense da decenni, una vera festa mediatica. La copertina in questione rappresentava infatti la Casa Bianca sullo sfondo del titolo *Indovina chi viene a cena*, ripreso dal celebre film di Stanley Kramer del 1967. Una commedia impegnata in cui figuravano tre star del calibro di Katharine Hepburn, Spencer Tracy e Sidney Poitier: questi si rivolge ai futuri suoceri, bianchi progressisti sgomenti all'idea di un matrimonio interrazziale, per timore delle pressioni cui la società avrebbe sottoposto la coppia e i loro figli, con una smagliante battuta senza repliche: “Pensiamo che tutti i nostri figli saranno a turno presidenti degli Stati Uniti, o quantomeno segretari di Stato”. Poitier, sostenitore del Movimento per i diritti civili fin dalle origini, conferiva una straniante credibilità all'affermazione, e certo ignorava all'epoca quanto la sua battuta fosse preveggenza: quando il film uscì nelle sale, Barack Obama aveva sei anni, e Condoleezza Rice tredici. Nel film, e nella battuta, è celato un ulteriore elemento di verità storica: Barack Obama è nato nel 1961 dal matrimonio fra una donna bianca e un uomo africano, avvenuto nelle Hawaii (proprio dove i protagonisti del film si erano conosciuti), che lo stesso Obama descrive nell'autobiografia *I sogni di mio padre* come un luogo di mescolanza razziale e molto più tollerante rispetto agli Stati continentali. La prima edizione di questa autobiografia risale al 1995, molto in anticipo sull'inizio del-

la carriera politica di Obama, ma c'è stata una ristampa nel 2004, in occasione della candidatura a senatore nell'Illinois. Gli scritti di Obama avevano sicuramente lo scopo di preparare le sue candidature, ma anche quello di esplicitare tutto ciò che poteva apparire disturbante nella sua vicenda, giocando d'anticipo su stampa scandalistica e campagne avverse.

Le cronache di *il manifesto*, e le sue splendide prime pagine, hanno costituito spesso un'eccezione rispetto alla ripetitività dei media italiani durante la campagna elettorale del 2008. Confesso di aver avuto un retropensiero mentre seguivo le cronache scritte o televisive degli inviati italiani, e cioè che molto spesso esse fossero nettamente influenzate dal lavoro dei loro colleghi americani. Solo raramente mi sembrava emergessero riflessioni critiche autonome, che ho tentato di utilizzare per questa analisi, e la possibilità di osservare i fatti stando al di fuori dell'acquario, anziché sentirsi parte della medesima *fish school*. Poiché una discussione esaustiva sarebbe impossibile in un breve spazio, ho scelto di limitare l'analisi a due quotidiani rappresentativi dell'area progressista italiana, seppur molto diversi: *la Repubblica*, grande quotidiano di area riformista, e *il manifesto*, piccolo quotidiano edito da una cooperativa di ispirazione estremamente radicale, ma di ottima statura intellettuale. Fatto salvo lo squilibrio delle forze, nel numero degli inviati e negli investimenti, e nel numero dei lettori cui si rivolgono i due quotidiani, mi sono parsi due esempi rappresentativi di come la stampa progressista italiana potesse affrontare una campagna elettorale dominata da una presenza forte delle categorie di genere e razza. Entrambe le categorie sono per certi versi inestricabili ed entrambe, come avremo modo di vedere, sono state protagoniste del dibattito.

Barack Obama è nato nell'agosto del 1961, un momento che per lo studioso del Movimento per i diritti civili appare come un concentrato di sfide: nel Sud degli Stati Uniti per tutta l'estate si susseguirono le *freedom rides* che miravano alla desegregazione degli autobus interstatali, accompagnate da repressioni violente e incarcerazioni dei militanti; in Mississippi si stava creando l'embrione di un movimento *grassroots*, popolare, per mobilitare gli agricoltori neri più poveri per il diritto di voto (Venturini, *Con gli occhi* 325-369). Durante la sua campagna elettorale, il candidato, ora presidente, non ignorava certo quei fatti che facevano da sfondo alla sua nascita e ai suoi primi anni di vita in un paradiso protetto dalle tensioni dell'epoca, che gli ha consentito di crescere con un senso di fiducia e mancanza di rancore

cruciali nella sua immagine pubblica e nell'articolazione di un progetto politico non incentrato sulle questioni di razza. Molto più sfumata, nelle sue memorie, appare l'esperienza vissuta in Indonesia durante il secondo matrimonio della madre, un'esperienza che viene utilizzata da reazionari xenofobi americani per accusarlo di essere segretamente un fedele musulmano (Obama, *Sogni*). Durante le prime fasi della sua campagna elettorale, di fronte ad un pubblico afroamericano, Obama aveva assunto l'eredità della tradizione culturale afroamericana e della lotta per i diritti civili. Articolando il discorso in termini innovativi e complessi, come accadde nel celebre discorso di Selma del marzo 2007, in cui parlava alla "generazione di Mosè", Obama si presentava pronto a raccogliere il testimone a nome della "generazione di Giosuè" (Obama, *Yes* 79-91)¹. Il 18 marzo 2008 Alexander Stille – dal suo osservatorio privilegiato di americano con origini nell'intelligenza italiana – scriveva che nelle prime fasi delle primarie Obama aveva deliberatamente evitato di impostare la sua campagna sulla questione razziale, per rivolgersi all'intero elettorato. La campagna di Hillary Clinton aveva però tentato surrettiziamente di far emergere una polarizzazione all'interno dell'elettorato, riuscendo a guadagnare terreno sull'avversario (Stille, "Voto bianco"). A questa svolta cruciale delle primarie del 2008, Obama rispose affrontando la questione razziale di petto, in modo risolutivo, nel discorso di Filadelfia del 18 marzo, in cui analizzò le accuse di odio verso i bianchi mosse al suo pastore di Chicago e strumentalizzate per screditare la sua candidatura (Bosetti). Con un discorso complesso e abilmente costruito, subito entrato a far parte dei 'classici' della politica americana, Obama chiarì che l'America non poteva più permettersi di ignorare la questione razziale; nel suo complesso la nazione era più che non la somma delle sue parti. Laddove occorreva continuare a lottare contro l'ingiustizia razziale, era nel contempo necessario trovare un punto d'incontro fra tutte le minoranze del paese per concentrarsi su questioni vitali come lavoro, sanità e scuola (Obama, *Sulla razza*).

Contrariamente a molte previsioni giornalistiche, il tema della razza non è stato superato negli Stati Uniti con l'elezione del primo presidente afroamericano: *la Repubblica* titolava ottimisticamente il giorno dopo *Il mondo è cambiato* (Mauro, "Pensare"), mentre *il manifesto* giocava sul doppio senso storico riferito al New Deal e al più cele-

1 La traduzione delle citazioni dall'inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

bre discorso di Martin Luther King titolando *New Dream* (Ciotta). Non tutti gli americani sembrano pronti a ritenersi una società post-razziale, come dimostrano gli attacchi mediatici che hanno accompagnato la discussione della riforma sanitaria e quella sul centro islamico progettato nei pressi di Ground Zero. Nell'estate del 2010, infatti, il tema della contrapposizione razziale è riemerso con forza nel caso di Shirley Sherrod, che ha messo in difficoltà il presidente, poco incline a smentire il suo moderatismo per rintuzzare gli attacchi della destra americana, secondo l'opinione abitualmente ben fondata di Alexander Stille ("Menzogne"). Il tema dell'ostilità razziale declinata in chiave patriottica è tornato con prepotenza nell'autunno del 2010, con il dilagare del movimento del Tea Party e la sconfitta democratica alle elezioni di *midterm*. Peraltro, dopo le elezioni del 2008, un commento di Lucio Caracciolo esaminava la composizione etnica e razziale degli Stati Uniti, a fronte dei sondaggi post-elettorali, e smentiva le speranze di pacifica riconciliazione, disegnando uno scenario inquietante per il 2042, anno in cui la popolazione bianca potrebbe scendere sotto il 50% e il collante identitario nazionale potrebbe venir meno sotto la pressione afro-ispanico-asiatica ("Il futuro").

Razza e genere durante le primarie democratiche

Rileggere la campagna elettorale del 2008 dalla prospettiva del 2012 – sullo sfondo di crisi interne e internazionali che mettono a dura prova la presidenza Obama e hanno già rovesciato la sua maggioranza democratica in Congresso – può essere un esercizio rischioso, in cui le aspettative deluse di molti osservatori sembrano smentire le speranze eccessive di quei giorni. Se si legge con attenzione *L'audacia della speranza* (il manifesto programmatico originariamente pubblicato nel 2006 prima di lanciare la sua candidatura), Obama appariva sostanzialmente moderato, fortemente impegnato sui temi della salute, dell'educazione e dell'energia, e insieme deciso a ristabilire il prestigio internazionale degli Stati Uniti. Talvolta, durante la campagna elettorale del 2008, mi è parso che i giornalisti di tutti i media progressisti italiani prestassero poca attenzione alle sue parole, intrappolati nel carosello mediatico scatenato durante le primarie, sulle tracce della sfida che lo opponeva a Hillary Clinton, dopo aver rapidamente cancellato dalla mappa altri candidati democratici. Il discredito della presidenza di George W. Bush sembrava spianare la strada ad un ritorno dei de-

mocratici alla presidenza dopo otto anni tragici sul fronte della lotta al terrorismo internazionale. La stanchezza del dibattito politico interno, insieme alla forza stessa dei media, proposero agli americani una sfida che aveva come ingredienti fondamentali la razza ed il genere, le due componenti storicamente assenti dalle presidenziali americane. A parte le primarie, in cui negli ultimi decenni entrambi gli elementi sono stati saltuariamente presenti, alla corsa per la presidenza e la vice-presidenza sono arrivati, con rare eccezioni, uomini bianchi, prevalentemente protestanti, tanto che a tutt'oggi John Fitzgerald Kennedy resta l'unico cattolico eletto alla presidenza.

In quei primi mesi del 2008 sembrava che la sete di novità degli elettori fosse accompagnata da un'ansia analoga dei media, che trovarono facile scatenare 'la tempesta perfetta': una donna bianca e un uomo afroamericano, una contrapposizione che evocava fantasmi profondi della coscienza collettiva americana. In primo luogo la tragedia dei linciaggi scatenati con il pretesto di offese all'onore di donne bianche. Ancor più lontano nel tempo, il tabù della *miscegenation*, l'unione 'contro natura' fra la razza nera e quella bianca, che portava a considerare nero chiunque avesse una sola goccia di sangue africano, secondo la *one drop rule*, elaborata all'epoca schiavistica, ma portata nella modernità in molti Stati del Sud, in cui fino al 1967 erano proibiti i matrimoni interrazziali.

Di una simile unione fuori dagli schemi, Barack Obama è il figlio: la forza cromatica del colore, il sottile profilo da maratoneta degli altopiani kenioti, oscurano allo sguardo degli osservatori la presenza fondamentale della madre bianca, i valori della giovane idealista che nel 1960 sfidò i pregiudizi del suo paese per sposare uno studente africano (peraltro poco affidabile, già sposato e padre, che ben presto sparì dalla vita di Barack, lasciandogli solo il nome e il colore della pelle, oltre alla numerosa parentela africana che conobbe già adulto, come Obama scrive in *Sogni*). D'altro canto, la contrapposizione fra Hillary Clinton e Barack Obama richiamava, per i settori meno giovani dell'elettorato, due tematiche cruciali degli anni Sessanta, il femminismo e la lotta per i diritti civili. I due candidati non hanno però sfruttato fino in fondo né la carta del femminismo, né quella dei diritti civili, probabilmente per calcolo politico, mal indirizzato, nel caso di Hillary, secondo alcune commentatrici italiane (cfr. Dominianni, "Quel che resta").

Nella mia analisi è indispensabile tener conto della categoria di genere accanto a quella di razza, centrale in questo volume. Come

accennato, nella storia americana – e ancora oggi nell'attualità di quel paese, ma anche nella cronaca nera – il tema dell'accostamento 'donna bianca-uomo nero' produce letteralmente scintille, proscrizioni, violenza. Trascurare questi aspetti significa depotenziare l'impatto dell'elezione di Obama, e ridurre la sua biografia a una sceneggiatura hollywoodiana. La realtà storica della sua candidatura ed elezione ha modificato in parte l'auto-percezione della nazione americana e delle sue innumerevoli componenti, per quanto sia difficile prevederne la portata di lungo periodo. Agli occhi del mondo e degli Stati Uniti, Obama appare innegabilmente nero, e si tende a dimenticare la discendenza bianca della sua famiglia e il retaggio della sua educazione. Una ballata scherzosa che richiama le origini irlandesi della madre potrebbe introdurre un'altra chiave di lettura delle elezioni, la difficoltà di superare i pregiudizi sedimentati delle minoranze etniche bianche più povere verso gli afroamericani (Venturini, *Neri*). La ballata, utilizzata dalle politologhe Weaver e Hochschild per introdurre un'analisi dell'America multirazziale, presenta Barack Obama come O'Bama, e richiamando le origini irlandesi della madre, nata da una stirpe di mamme forti d'Irlanda, sostiene che nessuno è irlandese quanto Barack O'Bama:

O'Leary, O'Riley, O'Hare and O'Hara, / nessuno è irlandese quanto Barack O'Bama, / Il bisnonno di sua mamma era un Kearney di Falmuth. / Lui è irlandese quanto quelli che vengono dai laghi di Killarney. / La sua mamma proviene da una lunga discendenza di grandi mamme irlandesi: / non c'è nessuno tanto irlandese quanto Barack O'Bama. (Hardy Drew and the Nancy Boys – traduzione mia)

Parlare di rappresentazione della razza significa spesso parlare anche di genere; così avveniva quando vennero create le *affirmative actions*, le azioni positive per favorire l'istruzione e l'inserimento professionale di minoranze e donne, quasi fossero una medesima categoria; così avveniva quando negli anni Ottanta venivano additate al biasimo dell'opinione pubblica le *welfare queens*, le madri implicitamente nere, prefigurando riduzioni dell'assistenza sociale che avrebbero colpito tutti i poveri, di ogni colore e origine. Parlare di rappresentazione della razza oggi significa ancora parlare di genere, perché i Tea Party sono in gran parte costituiti da bianchi e spesso a guidarli sono donne, che replicano il modello offerto da Sarah Palin. La forte presenza delle categorie di genere e razza è stata il marchio di quelle elezioni, e sicuramente condiziona l'odierno tentativo di 'ritorno all'ordine',

seppure attraverso un immaginario simbolico che non appartiene all'America tradizionale: Sarah Palin che ammazza un solitario caribù non è l'erede delle femministe, ma neppure dell'ordine patriarcale che lasciava a casa le donne, anche se non quelle della frontiera. Furono infatti gli Stati di frontiera che per primi concessero alle donne il diritto di voto, riconoscendo loro un ruolo sociale ed economico in cui era previsto anche l'uso del fucile. Il fenomeno del Tea Party è talmente recente che non è possibile ipotizzare i suoi sviluppi, ma possiamo facilmente rintracciare nell'elezione di Barack Obama un detonatore di pulsioni represses di quella che viene definita 'America profonda', lontana dalle grandi città.

Anche in Italia scopriamo da qualche anno che parlare di rappresentazione della razza comporta un esame delle questioni di genere: sia che si tratti della libertà, o talvolta della vita di giovani donne musulmane; sia che si tratti della schiavitù sessuale di donne di ogni provenienza; sia che la cronaca nera si riveli sempre pronta ad indicare un uomo dalla pelle scura come il responsabile di crimini, soprattutto di natura sessuale. Per tutti questi motivi, ritornare a quella campagna elettorale del 2008 – unica e forse irripetibile – significa indagare anche l'aspetto oscuro di quella battaglia politica: qualcosa di cui Hillary Clinton e Barack Obama erano profondamente consapevoli. Forse Clinton a marzo tentò un colpo basso, rinnegando la formazione *liberal* della sua giovinezza. Obama riuscì però a contrastare abilmente l'attacco, e fu molto attento a non criticare mai l'avversaria sul piano personale; fu sempre estremamente cortese nei dibattiti, a partire dal momento in cui spostava la sedia per far accomodare la sua avversaria, comportandosi come un perfetto gentiluomo.

All'inizio del marzo 2008, Rita di Leo scrisse per *il manifesto* un commento secondo cui “nel clima di generale ansietà per la perdita della casa e del lavoro [...] milioni di persone sono disposti a votare, come *commander in chief*, una donna e un nero”. Di Leo sottolineava pure che, dopo soli due mesi dall'inizio delle primarie, la donna fosse già praticamente esclusa, per ostilità equamente ripartite verso il suo sesso e verso il nome del marito. In un quadro politico in cui sia i partiti di massa sia i sindacati hanno perso consistenza, e il dissenso non ha canali istituzionali per esprimersi, secondo Di Leo le primarie si stavano rivelando come lo strumento per scegliere “il candidato più invisibile al sistema”: in questo clima, una giovane generazione di studenti e professionisti *color-blind*, “ciechi”, indifferenti al colore e al retaggio conflittuale del passato, si stava mobilitando a sostegno

di Obama, anche per “dare una lezione ai padri per tutto quello che hanno lasciato fare a Bush a danno del paese”. Obama appariva come un candidato congeniale perché veniva ritenuto *liberal*, e soprattutto si poteva presentare come un outsider, non identificato specificamente con una comunità, analogamente alla madre, la giovane intellettuale idealista che dopo il fallimento del primo matrimonio portò il piccolo Barack a vivere in Indonesia col suo secondo marito per alcuni anni (Di Leo). È il caso di ricordare che, dopo aver trascorso l'adolescenza con i nonni bianchi alle Hawaii, Obama aveva cercato di costruire la propria identità sul continente, negli anni universitari e poi attraverso il servizio sociale a Chicago, preparando la propria carriera politica alle radici dei fattori di esclusione sociale e razziale, lavorando in quartieri di edilizia popolare bianchi e neri di South Chicago (Obama, *Sogni* 151-224).

Anticipo una riflessione che in parte è una conclusione: durante la campagna del 2008, la categoria di genere mi è parsa meno presente nelle cronache italiane che non quella di razza, tranne che nelle prime battute della campagna, con il celebre episodio del New Hampshire in cui Hillary Clinton si commosse davanti alle telecamere, parlando ad un gruppo di donne: l'unico momento in cui è parso che mostrasse un cedimento alla femminilità convenzionale (è parso, perché in questa campagna più che in altre il ruolo degli *spin doctors* sembra essere stato decisivo). Comunque fosse, il cedimento emotivo era valso a Hillary la vittoria nello Stato e una momentanea ondata di simpatia, subito spazzata dal dubbio che non fosse idonea a diventare comandante in capo. La questione del genere era però destinata a tornare in primo piano negli ultimi mesi della campagna elettorale, quando la scelta fatta dal repubblicano John McCain di avere come *running mate* la controversa Sarah Palin aveva riportato al centro dell'attenzione il ruolo dell'elettorato femminile, oltre metà del totale. Il tentativo di attirare le femministe deluse dalla sconfitta di Hillary non ebbe molto successo, e la femminilità aggressivamente conservatrice di Palin mise in ombra lo stesso candidato repubblicano, creando contemporaneamente un fronte di antipatia decisa nei settori progressisti. *La Repubblica* titolava ad esempio una cronaca “La star è ‘Barracuda Sarah’”, mentre *il manifesto* affrontava l'immaginario dei repubblicani (Flores d'Arcais; d'Eramo, “L'astronave”). Alexander Stille dedicò un'analisi attenta al fenomeno del cosiddetto ‘femminismo di destra’, col titolo “Dio, armi e rossetto”. Analizzando la pluridecennale tendenza dell'elettorato proletario a votare contro i propri interessi a fa-

vore dei candidati repubblicani, Stille individuava l'elemento cruciale nell'identificazione personale con i candidati meno intellettuali. Da questo punto di vista Obama appariva spiazzante, proprio perché non aveva radici riconoscibili per l'elettorato popolare bianco, il che rendeva Palin potenzialmente pericolosa per la campagna democratica, se non fossero emerse pesanti incongruenze nella sua immagine pubblica (Stille, "Dio"). Il fattore di genere aveva creato preoccupazioni nel campo democratico anche durante la Denver Convention, segnata da una visibile tensione fra le delegate sostenitrici di Hillary Clinton, riluttanti a spostare il proprio appoggio su Obama. Per convincerle a tale scelta, Hillary dovette ricorrere ad un discorso magistrale, oltre che all'intervento del marito e di Ted Kennedy, malato terminale. Le sue parole convinsero le delegate che la posta in gioco a quel punto era impedire l'elezione di un repubblicano, il quale avrebbe avuto il potere di nomina di due nuovi giudici della Corte Suprema, con il possibile risultato di eliminare molte delle conquiste del femminismo negli ultimi decenni (d'Eramo, "L'ombra"; Zucconi, "La tentazione"). Non casualmente, le due nomine alla Corte Suprema fatte da Obama nel suo primo anno di mandato hanno inserito due donne di orientamento *liberal*, una di origine ispanica, l'altra impegnata sul tema dei diritti GLTB (Gay Lesbian Transsexual Bisexual).

Un discorso serio sul ruolo delle donne nella politica è stato tentato solo da alcune analisi, quali quelle su *il manifesto* di Dominijanni, che all'indomani della conclusione delle primarie si domandava "Il lutto si addice a Hillary?", riecheggiando i cupi commenti delle femministe americane sessantenni, che non accettavano di aver perso l'ultima occasione per sfondare il cosiddetto 'soffitto di vetro' della politica, portando una donna alla Casa Bianca. Dominijanni respingeva con chiarezza l'atteggiamento vittimista e la denuncia di misoginia, ricordando che "sono le donne per prime che stentano ad identificarsi in un'altra donna impegnata nella corsa al potere". Hillary aveva commesso l'errore di presentarsi troppo legata al marito, e di aver oscillato fra rivendicazioni femministe e un'immagine troppo neutrale. Peraltro, secondo la notista del *manifesto*, nella vicenda elettorale americana vi erano indicazioni preziose per la politica femminista internazionale: "con la candidatura di Hillary un nodo è arrivato al pettine: declinata come uno fra i tanti pezzi del mosaico identitario, la 'questione di genere' non sfonda" (Dominijanni, "Il lutto").

Questo articolo è fra le poche analisi che i due quotidiani esaminati abbiano dedicato esplicitamente al genere come categoria inter-

pretativa, e non solo come elemento di colore e cronaca. Si potrebbe osservare che entrambi i quotidiani avevano corrispondenti e inviati uomini, il che forse spiega il minor rilievo dato a tematiche di genere. Alcune reti televisive italiane avevano tuttavia inviate donne, che non sembravano molto interessate ad approfondire le tematiche di genere. L'ipotesi che potrei avanzare al proposito è che la nostra cultura nazionale non sia pronta per una discussione seria della presenza femminile in politica. L'analisi secondo categorie tradizionali purtroppo spesso prevale: Hillary Rhodam Clinton, gravata dal fardello ingombrante del marito ex presidente, dalle allusioni a quanto egli avrebbe potuto influenzarla, non è sfuggita agli stereotipi dei media che hanno tralasciato di considerare quanto lei stessa fosse stata in passato, come avvocato e come politico, abile nell'affrontare senza cedimenti una crisi politica scabrosa e nel rilanciare la propria carriera pubblica.

La creazione dell'immagine di un candidato afroamericano

L'Italia, d'altronde, non sembra preparata ad un dibattito politico serio sulla categoria di razza: parlare degli Stati Uniti nei nostri media è spesso un modo efficace per spostare lo sguardo, rimuovere l'ansia di una questione impellente nella nostra vita collettiva, esorcizzata con la violenza, con l'intransigenza delle istituzioni, con l'indifferenza di molti cittadini e l'attivismo di pochi, accusati con l'insopportabile termine 'buonismo' di non cogliere i presunti pericoli di una presenza multi-etnica nel nostro paese. Rinvio alle conclusioni alcune osservazioni sulle ripercussioni nel nostro paese degli avvenimenti americani, per riprendere l'analisi della campagna del 2008, seguendo un tracciato cronologico e tematico che spero possa illustrare alcuni temi fondamentali. Il tema della razza è stato molto presente nelle corrispondenze americane durante il periodo delle primarie, è stato meno centrale durante l'estate, ed è tornato al centro dell'attenzione tra la Denver Convention e l'Election Day di novembre: è di questa fase la preoccupazione per la sicurezza personale di Barack Obama, oggetto di minacce considerate piuttosto serie. Su *la Repubblica* Vittorio Zucconi scrisse alla fine di ottobre un lungo articolo sul ruolo degli omicidi politici che hanno segnato momenti cruciali della storia americana, a partire dall'assassinio di Abraham Lincoln per arrivare alla tragica catena di attentati degli anni Sessanta, che aveva decapitato

una generazione di leader difficilmente rimpiazzabili, sia per l'elettore progressista sia per la comunità nera ("Pauro").

Molti articoli di *la Repubblica* e *il manifesto* hanno sottolineato che il razzismo era un fattore nascosto nell'inconscio collettivo americano, una questione poco discussa, una rimozione di ricordi e paure ancora molto presenti nelle generazioni adulte, anche se superate più agevolmente dai giovani. Alla conclusione delle primarie, *il manifesto* titolava con ironica allusione "L'uomo nero", e l'inviato Marco d'Eramo sottolineava che per il candidato democratico sarebbe stato necessario "riprendere a far politica", smarrita nello scontro con Hillary: "la dimensione identitaria ha offuscato gli argomenti che stanno a cuore agli elettori", occultando le somiglianze fra i programmi dietro il confronto "tra 'la donna' e 'il nero'". I sei mesi di primarie, fra i più combattuti da decenni, avevano evidenziato "le molteplici fratture che spaccano il blocco sociale democratico secondo linee etniche, razziali, generazionali, di classe" (d'Eramo, "Difficile scelta"). In questo caso si può cogliere una sfumatura di differenza nell'approccio dei due giornali: laddove spesso *la Repubblica* ripropone a suo modo un utilizzo per il pubblico italiano della chiave identitaria (etnica, razziale, religiosa o di genere), *il manifesto* abitualmente sottolinea il primato della politica (d'Eramo, "Fine corsa"; Tonello). Peraltro lo stesso d'Eramo, con un'inchiesta nelle organizzazioni americane di sinistra, aveva rintracciato elementi psicologici interessanti nei militanti bianchi per Obama, nonostante una sostanziale vaghezza dei suoi programmi politici ed economici: la speranza che un presidente nero consentisse di riformulare l'immagine dell'America nel mondo, e un'utopia di redenzione collettiva. Per molti il senso di colpa rispetto al passato del proprio paese si intreccia all'ansia creata dal nuovo assetto multirazziale americano: in questo contesto, d'Eramo riteneva, penso con ragione, che l'identità bi-razziale di Obama potesse mitigare l'ansia di fronte al cambiamento che attraversa la società americana (d'Eramo, "La sinistra").

Tuttavia il bianco e il nero non erano i soli colori sulla scacchiera della campagna elettorale: la popolazione ispanica ha ormai sorpassato quella afroamericana, con il quindici per cento del totale, e riveste un ruolo cruciale in alcuni Stati del Sud-ovest, specialmente in California, oltre che in Florida. Il cosiddetto *Supertuesday* del 5 febbraio aveva portato ad una situazione piuttosto equilibrata e aveva cristallizzato gli schieramenti a favore dei due candidati. Hillary Clinton aveva il sostegno delle donne adulte, degli ispanici, degli elettori più anziani

e meno istruiti, oltre che della classe operaia bianca. Obama poteva contare sugli afroamericani, sugli elettori giovani e istruiti, e su un certo numero di maschi adulti bianchi con buona istruzione. Questo però non poteva fare la differenza. Rimanevano indecisi alcuni 'Stati oscillanti' dalla complessa composizione elettorale, come l'Ohio, in cui era evidente da alcune legislature il declino del sindacato come fattore di mobilitazione dell'elettorato, e Stati con una forte presenza ispanica come il Texas (d'Eramo, "Il Texas"). Alla resa dei conti di novembre, Ohio, Pennsylvania e altri Stati della *rust belt*, l'area fortemente industrializzata tra gli Stati centro-occidentali e nord-orientali, votarono democratico, e anche gli ispanici scelsero Obama: in quel momento, era la crisi economica a giocare un ruolo preminente, per cui l'appello del Partito democratico ebbe successo. A due settimane dal voto, Zucconi, *senior reporter* dagli Stati Uniti per *la Repubblica*, scriveva che Obama cavalcava un'onda che stava travolgendo gli ultimi giorni di un'epoca storica. Il processo era iniziato negli anni Settanta in California come rivolta della classe media contro le tasse, e aveva caratterizzato quattro decenni di storia americana, coniugando rabbia anti-statalista e un forte conservatorismo religioso e culturale (Zucconi, "Il teorema").

La valutazione di Zucconi sul tramonto di un'epoca storica era però troppo ottimistica: nel 2009 la destra conservatrice si è riorganizzata con i Tea Party, e a partire dalla riforma sanitaria ha attaccato il governo con slogan in cui la condanna del 'socialismo' assume venature razziste nei confronti del presidente. Del resto d'Eramo, scrivendo dalla Denver Convention su *il manifesto*, sottolineava che "dal tema della razza l'America profonda è ancora molto più spaccata di quanto si voglia ammettere". Di conseguenza, nelle elezioni generali, un candidato "un po' nero' incontra molta più resistenza e pregiudizio di quanto avesse dovuto sormontare nelle primarie, dove a votare erano solo i democratici convinti" (d'Eramo, "La parola"). In generale *il manifesto* durante le primarie e la campagna elettorale si era mostrato più sobrio nelle proprie valutazioni rispetto a *la Repubblica*: la simpatia per Obama era sempre temperata dall'analisi di spazi elettorali meno esplorati da altri media. D'Eramo aveva percorso gli stati industriali della *rust belt*, aveva partecipato alle riunioni dei sindacati della ristorazione dominati dagli ispanici, e aveva frequentato i gruppi di elettori repubblicani del Sud-ovest, ricavandone una fotografia estremamente contrastata dell'elettorato di entrambi i partiti. Tuttavia, per manifestare la propria simpatia alla conclusione della Denver Conven-

tion, il 29 agosto 2008 *il manifesto* aveva dedicato al candidato democratico una prima pagina affettuosa e leggermente autoironica, molto bella nell'impostazione grafica. Il giornale aveva utilizzato un murale di Shepard Fairey divenuto un'icona dell'intera campagna elettorale: il volto di Obama, con i colori di Andy Warhol, sullo sfondo di un sole raggianti di ispirazione asiatica, simile anche a quello della tradizione socialista italiana. Con il titolo *Il soul dell'avvenire*, l'immagine disegnava un ritratto del futuro presidente che conteneva molte speranze, sia pure declinate in chiave diversa da quelle di *la Repubblica*.

Durante le primarie *la Repubblica* aveva seguito un corso molto attento ai fatti, soprattutto grazie alle corrispondenze di Mario Calabresi, che con buon anticipo sui tempi della crisi economica, nella primavera del 2007 aveva registrato l'evolversi della crisi finanziaria ed economica con l'aumento dei pignoramenti. Durante le primarie non aveva mancato di inserire buoni reportage sulle zone operaie del paese, e alla conclusione delle primarie democratiche concentrava la sua attenzione sulle strategie possibili per il Partito democratico per non perdere le elezioni di novembre. Molti opinionisti pensavano alla formazione di un ticket Obama-Clinton, quello che venne definito il *dream ticket*: Calabresi valutava questa opzione poco realistica, dal momento che un simile ticket avrebbe escluso il profilo tradizionale del candidato presidenziale, ovvero un uomo bianco, e avrebbe combinato due tipi di pregiudizi, quello contro un uomo nero e quello contro una donna comandante in capo. Anche l'anziano Jimmy Carter riteneva che una simile opzione fosse un errore, perché avrebbe sottolineato gli aspetti negativi di entrambi, senza evidenziare quelli positivi. Con acutezza, Calabresi osservava che probabilmente Obama era l'unica persona in America a non considerare una pietra miliare la vittoria di un nero alle primarie democratiche: la sua posizione non era quella di essere il candidato afroamericano, ma il candidato democratico, punto e basta. Durante le primarie gli americani avevano potuto osservare un candidato che smentiva gli stereotipi sugli afroamericani, che si comportava fuori dagli schemi e che aveva messo in piedi una campagna elettorale perfettamente organizzata, con oltre duemila effettivi e reti di volontari disseminate nell'intero paese. La disciplina, il metodo, l'autocontrollo erano prevalsi anche durante tutti i confronti diretti con Hillary, che aveva sempre trattato con perfetta cortesia, sottraendo un'arma insidiosa alla propaganda contro di lui (Calabresi, "Obama").

Col passar dei mesi, *la Repubblica* aveva scelto una linea editoriale di sostegno esplicito ad Obama, quasi si trattasse di una competizione

nostrana (tradendo forse l'auspicio che anche la politica italiana potesse avere un candidato così efficiente e affascinante come Obama, tema echeggiato nel dibattito politico italiano, identificando in Obama, o nel cosiddetto 'papa straniero', un'alternativa più ideale che non sostanziale). Nelle ultime settimane della campagna *la Repubblica* pubblicò alcuni articoli di approfondimento dedicati al candidato afroamericano, orientati a discutere *Il fattore R*, ovvero la presenza di razzismo nascosto nella società americana, e le risorse personali con cui Obama poteva rintuzzare tali pregiudizi. A metà ottobre Zucconi analizzava col suo stile colorito il cocktail di pregiudizi che potevano risvegliarsi al solo nome di Barack Hussein Obama – “ripetere molte volte Hussein, Hussein, Hussein” – sommati al retaggio della schiavitù e della segregazione e ad un'ossessione per la sicurezza che negli Stati Uniti si declina tuttora come paura degli afroamericani, soprattutto nei quartieri poveri che confinano con i ghetti. Calabresi sceglieva invece di rappresentare il divario generazionale all'interno della classe media colta, come segno di rinnovamento delle nuove generazioni *color-blind*, che avrebbero potuto – come effettivamente avvenne – cancellare il sospetto 'fattore Bradley', ovvero la distorsione nei sondaggi causata da persone che non ammettevano le proprie antipatie razziali con l'intervistatore (“Quanto pesa il razzismo”; Zucconi, “Ma c'è un paese”).

Nell'ultima settimana della campagna elettorale, Zucconi e Stille viravano decisamente in direzione dell'ottimismo, presentando il cosiddetto *Obama style* con due ritratti entusiasti del futuro presidente e dell'impatto favorevole che stava creando nei sondaggi d'opinione, pur nel timore di colpi di scena nelle urne. Entrambi sottolineavano un fattore chiave della campagna di Obama, la sua capacità di imparare dagli errori altrui, e anche dai propri, evitando di ripeterli: nel corso dei dibattiti con John McCain, il candidato democratico aveva sempre mostrato rispetto per il “venerabile residuo di guerra” con cui discuteva, arrivando a dichiararsi totalmente d'accordo con lui su alcune questioni, un espediente dialettico “carogna” perché secondo Zucconi spuntava le armi dell'avversario. Stille a sua volta notava che McCain era parso spesso “imprevedibile e irascibile” su parecchie questioni cruciali, mentre Obama era “rimasto impassibile, calmo, dignitoso, [...] dando un'immagine più presidenziale rispetto al suo avversario”, che avrebbe quasi potuto essergli padre. Soprattutto, Obama era rimasto fedele al suo proposito di “evitare le ‘vecchie politiche di distruzione personale’”, anche quando ne era stato l'oggetto.

Stille, senza dimenticare uno staff di prim'ordine, a partire da David Axelrod e David Plouffe, individuava una parola che riassumeva lo stile di Obama e che faceva parte delle sue qualità personali, quelle che nessun organizzatore elettorale potrebbe creare per un candidato che ne sia sprovvisto: Obama appariva *cool*, termine intraducibile che sintetizza freddezza e autocontrollo, distacco ed equilibrio, ma che viene usato tra gli afroamericani e fra i giovani anche per indicare una forma di innato fascino personale. Secondo Zucconi, molto del fascino di Obama dipendeva dalla sua *silver tongue*, l'eloquenza sapiente, il combinato della formazione legale e delle metafore bibliche "che faceva sembrare scintillanti e preziose anche le frasi del più banale politichese". Stille contestava però giustamente il paragone improprio fatto da molti osservatori con M. L. King, che aveva portato alla perfezione l'eloquenza religiosa nera: "Obama faceva un uso molto diverso, esperto, del linguaggio: intriso di un senso di speranza ma privo della rabbia, dell'indignazione e della passionalità che hanno dato fama a King e ai predicatori della tradizione afroamericana. Obama sembrava trascendere la razza, entrando in una dimensione post-razziale". Obama non aveva mostrato solo eloquenza e compostezza, ma anche disciplina e tempra, serietà e autorità nell'analisi dei dati economici e sociali, qualità che stavano conquistando gli elettori al di fuori del recinto di militanti che avevano partecipato alle primarie democratiche (Stille, "Il candidato"; Zucconi, "Un seduttore").

Il complesso di caratteristiche che potevano favorire Obama presso l'elettorato interrazziale erano parse inizialmente spiazzanti per la leadership politica afroamericana, tradizionalmente legata ai Clinton, e che riteneva piuttosto rischiosa una candidatura nera. Lo spostamento verso Obama era spesso avvenuto sulla spinta della propria base, che aveva scelto il senatore dell'Illinois spontaneamente, senza badare agli appelli dei reduci delle battaglie per i diritti civili: a loro volta questi, a partire dal *congressman* John Lewis, avevano finito per abbandonare Hillary e schierarsi decisamente con Barack Obama (Bai). Il complesso rapporto di Barack Obama con l'identità afroamericana, all'indomani delle elezioni veniva esaminato per *il manifesto* da Alessandro Portelli, studioso americanista e attento conoscitore della cultura afroamericana, che si interrogava innanzitutto sulla definizione di 'nero' attribuita ad Obama, figlio di un matrimonio misto, dal colore "non tanto più scuro di quello di molti italiani", e dava una risposta culturale ad un falso dilemma 'biologico': "[Obama è] tanto nero quanto bianco, ma lo chiamiamo nero perché quella parte di lui

è resa equivalente al tutto dalle conseguenze tutt'altro che svanite di una lunga storia". Citando Frederick Douglass, W.E.B. Du Bois e altri intellettuali afroamericani dalle origini miste, Portelli ricordava che essi potevano contestare la costruzione ideologica della razza "solo partendo da dentro il recinto che volevano distruggere". Da questo punto di vista, secondo Portelli,

Barack Obama rappresenta la mossa del cavallo: il progetto di cambiare direzione al discorso, di collocarsi altrove. Ha scelto e ha dovuto farsi carico di quella storia che lo identificava tutto e solo come nero, ma lo ha fatto parlando da fuori del recinto, perché per quanto se ne faccia carico tuttavia non è quella la storia da cui proviene. Non ha bisnonni schiavi, nonni linciati, genitori arrestati e picchiati in Alabama negli anni Sessanta. È americano di prima generazione (e semmai c'è anche un'altra lezione da imparare: gli Stati Uniti hanno eletto presidente il figlio di un immigrato), che rivendica la storia dei neri d'America ma non ne porta il peso e la rabbia.

Era presto per dire se "la mossa del cavallo di Barack Obama" rappresentasse una negazione prematura dell'identità afroamericana o l'affermazione di un possibile futuro multirazziale per gli Stati Uniti. Portelli chiudeva la sua analisi richiamando il finale di *Beloved* (*Amatissima*) di Toni Morrison, in cui si dice che "questa non è una storia 'to pass on' – che a secondo di dove mettiamo l'accento, significa o che non è una storia da tramandare oppure che non è una storia da trascurare. Forse Barack Obama suggerisce che possiamo tramandarla come parte di una più vasta e molteplice storia dell'America intera" (Portelli, "Nero").

Se questo è il dilemma per la cultura americana nell'attuale frangente storico, di fatto l'elezione di Barack Obama ha investito il mondo intero di aspettative febbrili, sia rispetto alle politiche statunitensi, sia rispetto alla messa in discussione delle proprie identità, anche se gli avvenimenti del 2011 e del 2012 hanno intaccato le aspettative nei suoi confronti e forse le sue stesse possibilità di scelta. Nel 2008 l'Italia è parsa particolarmente impreparata alla vittoria di Obama, talvolta considerato alla stregua di una rockstar esotica, piuttosto che un leader politico molto consapevole. Del resto l'Italia appare sempre più ostaggio di un ritardo culturale rispetto all'Europa intera; e nel contempo sempre più incapace di affrontare la presenza di 'altri' all'interno dei propri confini. Agli episodi di razzismo economico, istituzionale e personale che costellano le cronache, fino all'assassinio, a Firenze il 13 dicembre 2011, di Modou Samb e Mor Diop, venditori

ambulanti senegalesi, fanno da contrappunto politiche inquietanti. Il rapporto con la Libia prevedeva il respingimento e l'imprigionamento in campi di detenzione dei profughi africani diretti verso l'Italia. Tali politiche, durate la guerra civile in Libia, venivano sottaciute, mentre in precedenza, ancora nel settembre 2010, e anche a fronte delle forti perplessità della Chiesa cattolica, erano state rivendicate, con cinismo, come successi. Fin dagli anni Ottanta le nostre istituzioni sono parse impreparate sul tema dell'immigrazione e dei diritti di cittadinanza, lasciando spazio ad arbitrio e sfruttamento. Anche la lingua italiana ha oscillato negli anni alla ricerca di un termine con cui definire le nuove presenze nel nostro paese: immigrati opposto a clandestini, il remoto 'vucumprà' e l'invenzione di 'badanti', o ancora 'extracomunitari', reso incongruo dall'ingresso di nuovi paesi nell'Unione Europea. Di fronte alla questione del colore, una volta chiarito che 'negro' non era politicamente corretto ed è un insulto, non sono state individuate alternative accettabili. 'Abbronzato' è un termine più diffuso di quanto si pensi, ma assunto agli onori della cronaca solo quando Roberto Calderoli lo scagliò in diretta televisiva all'indirizzo della giornalista Rula Jebreal, e soprattutto quando l'allora presidente del Consiglio, l'onorevole Silvio Berlusconi, durante una visita moscovita, definì in conferenza stampa il nuovo presidente americano "alto, bello e abbronzato".

È abbastanza inusuale che un leader internazionale venga definito in base al suo aspetto, anziché ai suoi programmi (anche se in seguito abbiamo appreso che Berlusconi era reduce da eventi che potevano averne offuscato il pensiero): quella dichiarazione fece il giro del mondo, gettando nell'imbarazzo molti cittadini, giornalisti e diplomatici italiani. Durante le successive conferenze stampa, i reporter internazionali sollevarono la questione, sostenendo che il commento era inaccettabile nel contesto del discorso interrazziale americano. Berlusconi però, poco disposto a rinunciare alle sue posizioni, e tanto meno a scusarsi, ha insistito nel considerare l'epiteto una 'carineria' di cui lo stesso Obama si era assai divertito (anche se i successivi rapporti fra i due governi non sembrano corroborare questa tesi: prima del giugno 2009 l'unica autorità italiana invitata alla Casa Bianca è stato il presidente della Repubblica Giorgio Napolitano). In compenso, la battuta offrì alla redazione di *il manifesto* l'opportunità per togliersi uno sfizio, allestendo una prima pagina in cui un cupo primo piano in controluce di Berlusconi era accompagnato dal titolo "Faccetta nera". Lo stesso giorno, il 7 novembre 2008, Curzio Maltese scrisse su *la Re-*

pubblica che l'affermazione non era “la solita cafonata alla quale ci ha abituato”, ma “una definizione grondante di razzismo. Il peggior razzismo, quello semi-inconsapevole e quindi assai autoindulgente che dilaga in Italia [...] Una malattia sociale che un governo responsabile dovrebbe combattere, invece di sguazzarci con gusto”. Maltese ricordava giustamente che in Italia, nonostante il dilagante ‘obamismo’ dei media, “un Barack Obama non avrebbe neppure diritto di voto”, tanto che circa mezzo milione di ragazzi e ragazze nati e cresciuti nel nostro paese non sono considerati cittadini italiani. L'editorialista sottolineava che in quel momento per qualche politico serio vi sarebbe stata “l'occasione per proporre finalmente una legge civile in materia d'immigrazione” (Maltese).

Al netto delle polemiche, del sarcasmo (persino della logica un po' partigiana che ha guidato la mia analisi), il governo dell'immigrazione e la consapevolezza di una società multiculturale restano una sfida ineludibile per il nostro paese, così come lo sviluppo di una cultura critica verso il razzismo: questo è il lascito che avremmo potuto trarre dalla campagna elettorale americana del 2008, in cui si spesero fiumi di inchiostro e ore di servizi televisivi, come se si trattasse soltanto di uno spettacolo che non avrebbe comunque potuto riguardarci direttamente. Nessuno, al di fuori dei corsi universitari americanistici, ricordò le parole di Du Bois: “La questione centrale del xx secolo sarà la questione della *linea del colore* e si vedrà fino a che punto le differenze di razza [...] verranno utilizzate come ragione per negare alla maggior parte della popolazione mondiale il diritto di fruire pienamente delle opportunità e dei privilegi che la civiltà moderna porta con sé” (“Alle nazioni” 151-153). Il fatto che queste parole siano state scritte nel 1900 e prefigurino le lotte anti-coloniali e il Movimento per i diritti civili negli Stati Uniti non scalfisce la loro attualità: nel XXI secolo la linea del colore si intreccia a drammi economici ed ambientali che sembrano renderla sempre più inestricabile, ma l'esigenza dei diritti umani fondamentali resta irrevocabile.

Durante il suo discorso d'inaugurazione nel gennaio 2009, Barack Obama tornò brevemente sulla ferita della questione razziale americana, ripetendo che la sua stessa presenza ai piedi del Campidoglio testimoniava la vitalità della democrazia statunitense, ricordando che suo padre, alla fine degli anni Cinquanta, non avrebbe avuto la possibilità di sedersi in un ristorante di Washington, D.C., al di fuori dei quartieri neri. Guardando quell'uomo alto e serio, dalla figura di maratona, un italiano non deve stupirsi che egli sia il presidente degli Stati

Uniti. Semmai, dovrebbe domandarsi come verrebbe trattato oggi nel nostro paese un immigrato dal Kenya, oppure uno dei suoi figli nati nel nostro paese. Per molti anni, guardando all'esperienza americana, ho creduto che la presenza di campioni sportivi di origine straniera e di altro colore avrebbe potuto infrangere la barriera del pregiudizio. I fischi e gli insulti riservati a Mario Balotelli mi hanno dimostrato quanto fosse ingenua la mia prospettiva di studiosa, e quanto profondamente abbia inciso la propaganda razzista e xenofoba diffusa nel nostro paese ormai da tre decenni. Lo slogan "Non esistono negri italiani" dovrebbe obbligarci a riflettere sulla nostra società, che pur senza aver ereditato il peso della schiavitù e della segregazione, ha sviluppato forme di detenzione e deportazione per gli immigrati, e un razzismo odioso quanto quello che flagellava il Mississippi e l'Alabama nei giorni in cui nasceva Barack Obama.

Speak of me as I am

Fred Wilson e la presenza nera nell'arte rinascimentale italiana¹

di Jeffrey C. Stewart

Mentre visitavo la cinquantesima Biennale di Venezia nel 2003, ho avuto la fortuna di assistere all'inaugurazione dell'installazione più discussa della manifestazione, *Speak of Me as I Am* di Fred Wilson. L'installazione di Wilson, primo nero a rappresentare gli Stati Uniti, è una ricerca di 'verità e riconciliazione' che l'artista, proveniente da un paese il quale per secoli ha tratto profitto dalla schiavitù, ha sentito come dovere di mostrare apertamente la pervicace continuità nelle rappresentazioni degli africani e negli atteggiamenti verso di loro in un altro paese, l'Italia, e nel suo centro commerciale e artistico più importante, Venezia. Come diversi studiosi hanno già sottolineato, il Rinascimento italiano, spesso riconosciuto come inizio di un approccio umanista all'arte, ha segnato anche l'inizio del colonialismo: un approccio disumano alle popolazioni non bianche, diffuso in tutto il mondo, che ha avuto come risultati il genocidio degli abitanti originari dell'America e la riduzione in schiavitù di milioni di africani e di persone di origine africana con la tratta atlantica degli schiavi. Colombo è sbarcato in America quando Leonardo da Vinci aveva da poco dipinto *La Gioconda*. L'installazione di Wilson mostra il nesso tra l'ideologia della supremazia bianca che ha sostenuto il colonialismo, sfruttando le popolazioni dalla pelle scura, e l'epicentro dell'arte contemporanea: la Biennale di Venezia. Così facendo, l'installazione collega il mondo dell'arte alla rappresentazione della 'blackness' nelle belle arti e nelle arti decorative.

Nel 2003 l'installazione ha suscitato uno scandalo nella comunità internazionale della critica d'arte. Da un punto di vista estetico, il limite del suo approccio all'arte consiste nell'indebolire l'esperienza del sublime nella contemplazione artistica, il che è oggi invece, in larga mi-

1 Titolo originale: "Experiments with Truth: The Postcolonial Predicament of Fred Wilson". Traduzione dall'inglese di Tatiana Petrovich Njegosh

sura, ciò che visitatori e critici vogliono sperimentare nelle mostre d'arte e nelle biennali. Wilson ha sfruttato il suo breve soggiorno a Venezia per portare alla luce la presenza nera nell'arte, di fatto complicando l'approccio estetico *tout court* della Biennale, perché ha incluso nella manifestazione la lunga storia di subordinazione dei neri nella tradizione artistica veneziana. Nell'immaginare Venezia dal punto di vista del moro, Wilson ha sospeso lo sguardo egemonico della Biennale. Intitolando l'installazione *Speak of Me as I Am*, cioè con il verso dall'*Otello* di William Shakespeare in cui il Moro chiede di essere definito nei suoi termini ("parlate di me quale sono", *Otello* V.2 342), Wilson ha cercato, come ha detto all'anteprima della mostra il 12 giugno,

di scoprire chi fossero quelle persone che avevo visto nei quadri, nelle sculture, nelle fotografie e nell'arte decorativa durante i viaggi in Italia, da ragazzo, con la moglie olandese di mio padre. Chi erano quelle persone di cui non si parlava mai? Come vivevano? E come vedevano il loro posto nel mondo che li circondava?

"Come artista", ha detto ancora Wilson, "volevo usare la mia immaginazione per rievocare le loro voci, per vedere se potevo riprodurre le loro emozioni e, con l'aiuto di storici dell'arte come Paul Kaplan e commercianti d'arte veneziani, presentare lo sguardo del moro sulla vita del moro in Italia. Cosa che nessun altro, per quanto ne sappia, ha cercato di fare". L'installazione di Wilson dimostra che i veneziani neri erano confinati in un codice rappresentativo in cui venivano ritratti, nella arti decorative, come figure inerti, frustrati dall'ideologia della supremazia bianca che ha dominato la cultura veneziana dopo il Rinascimento. Nel bel mezzo dell'attuale crisi razziale in Europa, mi sembra che l'esplorazione di Wilson della vita interiore dei neri del passato possa aprire uno spiraglio su ciò che i neri, oggi, pensano del nuovo sistema di sfruttamento economico e di rappresentazione che continua a raffigurarli come elementi passivi e decorativi.

Ora, un breve background su Wilson. È il primo artista nero a rappresentare gli Stati Uniti alla Biennale, un onore cui ha avuto accesso dopo un'illustre carriera come artista concettuale. La carriera di Wilson, nato nel Bronx, New York, nel 1954, insignito di una borsa della fondazione MacArthur, artista concettuale, ed ex educatore museale, è basata, più che sulla produzione artistica, sul lavoro come curatore. Questo gli ha permesso di rivelare lo sfruttamento socio-economico al centro della cultura americana, e il modo in cui i musei contribu-

iscono a perpetuare tale pratica, cancellando i legami tra gli oggetti raccolti ed esposti. Quando per esempio venne ingaggiato per allestire una mostra sulla collezione della Maryland Historical Society (*Mining the Museum*, 1992), Wilson ha fatto parlare di sé sui giornali giustapponendo un palo per la fustigazione degli schiavi ai costosi mobili ottocenteschi della collezione. Senza bisogno di alcun testo, Wilson ha creato un nesso silenzioso tra il lavoro degli schiavi (e quindi il sistema per sorvegliare e punire), e la ricchezza accumulata dai proprietari delle piantagioni del Maryland, che permetteva loro di comprare i più bei mobili realizzati dagli artigiani europei. Invitato nel 1991 dal Dipartimento educativo del Whitney Museum of American Art a tenere una conferenza, durante la pausa pranzo Wilson si è messo l'uniforme delle guardie addette alla sicurezza. Quando i membri dello staff della galleria, molti dei quali conoscevano Wilson da anni, sono tornati per l'inizio del tour, non lo hanno riconosciuto.

Il messaggio profondo, su cui Wilson è tornato più volte, sottolinea l'invisibilità o la marginalità dei neri negli spazi d'arte allo sguardo dei consumatori occidentali di cultura. Wilson ha causato un notevole dibattito nel mondo dell'arte contemporanea, e la sua pratica di curatore consiste nel dare forma di mostra a uno sguardo afroamericano sulla cultura che esiste da qualche tempo. A livello teorico, tale pratica si richiama alla teoria della decostruzione, e al suo precetto, secondo cui ovunque ci sia un sistema binario c'è gerarchia. Nel pensiero critico nero, quel precetto sostiene che quando nelle società occidentali c'è una produzione di beni altamente sofisticati, sono spesso i neri, di solito poveri e bollati come 'inferiori', a generare il capitale che ne ha reso possibile la produzione e il consumo, a livello estetico e materiale. Sul piano pratico, questo sguardo significa vedere, e rendere visibili, coloro che sono stati *resi invisibili nella memoria ufficiale di quella cultura*. Tale modalità di pensiero è stata messa in pratica per la prima volta, credo, dagli intellettuali neri educati nelle università d'élite negli Stati Uniti e in Europa, i quali hanno imparato a trovare la propria presenza negli interstizi e nelle cancellature della cultura occidentale. A fare di questa teoria di lettura una nuova pratica storica nell'accademia statunitense sono stati infatti i membri della prima generazione di intellettuali neri educati nelle università. W.E.B. Du Bois, Carter G. Woodson, e Alain Locke, tutti con dottorato di ricerca dell'Università Harvard. Bibliofili autodidatti come Arthur Schomburg l'hanno invece adoperata per la cura di collezioni (libri, oggetti materiali) che re-inscrivevano la storia delle persone di origine africana nella storia

europea.² La modalità si è poi imposta come critica delle arti visive nel Black Arts Movement degli anni Sessanta, specialmente nella pedagogia di artisti come Ed Love e Frank Smith, entrambi appartenenti al dipartimento d'Arte dell'Università Howard. Smith e Love hanno insegnato a un'intera generazione di studenti una tecnica per leggere gli artefatti culturali, che rivelava come il ruolo dei soggetti neri, persino quando inclusi nella pittura occidentale, riflettesse spesso gerarchie razziali. I critici bianchi degli anni Ottanta hanno fatto propria questa percezione dell'arte occidentale in termini di collocazione del soggetto afroamericano, pubblicando studi importanti sull'argomento, come per esempio l'ultimo volume, in una serie dedicata all'immagine del nero nell'arte occidentale, a cura di Hugh Honour.

Appena arrivato all'installazione di Wilson nel Padiglione americano a Venezia mi sono reso conto che lo sguardo afroamericano rivela una verità inquietante. Non solo perché trasfigura ciò che viene visto e lo rende non necessariamente universale nel suo 'umanesimo', ma anche perché mette in discussione posizione e ruolo di chi guarda, del visitatore e della visitatrice. Quello sguardo rivela soprattutto una verità sull'élite americana cosmopolita che consuma arte contemporanea. A queste persone non piace che i loro viaggi in Europa, lontano dai dibattiti nazionali sulla diversità culturale e sulle pari opportunità, siano rovinati da promemoria che rammentano loro quanto sistemi gerarchici basati sulla razza operino anche all'estero. È poi importante, direi, sottolineare gli aspetti postcoloniali dell'installazione di Wilson: il fatto che abbia fatto posare un senegalese come venditore di imitazioni di borse griffate all'entrata del Padiglione (un uomo che la polizia ha cercato di mandare via finché Wilson è intervenuto per spiegare che era parte della 'mostra'), mette in discussione l'idea dei visitatori della Biennale che gli 'ambulanti' africani e altri membri delle sottoclassi della diaspora debbano essere esclusi dalla fruizione dell'arte. Allo stesso modo, i ritratti e le sculture kitsch di domestici africani della Venezia del sedicesimo e diciassettesimo secolo, esposti nel Padiglione, accorciano le distanze tra le figure anonime della mostra e le centinaia di donne subalterne dell'America nera, o delle nazioni postcoloniali, che spingono passeggini e si prendono cura dei figli delle ricche élite nella fortezza del consumo dell'arte occidentale contemporanea, New York.

2 L'enorme collezione di Arthur Schomburg è alla base dello Schomburg Research Center della New York Public Library ad Harlem. Cfr. Stewart e Davis Ruffins, "Faithful Witness".

L'installazione di Wilson rivela però una verità più sottile, che colpisce allo stomaco il visitatore sensibile intento a guardare le decine di figurine decorative di porcellana e di vetro, con i volti grotteschi e i bei corpi neri e levigati che fanno capolino, dal passato, dietro gli steli delle lampade o le gambe dei tavoli. E cioè che sia i neri intrappolati nelle caricature, sia quelli dipinti a olio nei pochi quadri della mostra, sono stati esclusi dal ruolo di creatori di cultura. Come Wilson dimostra, i bianchi sono sempre associati alle 'belle arti' per mezzo della scultura e della posa classica. Il nero, invece, è confinato di routine nelle 'arti decorative' in vetro e porcellana. Ciò che però rende ironica l'installazione è il fatto che la mostra sulla gerarchia razziale nell'arte abbia la sua collocazione a Venezia, città che ha avuto una parte di secondo piano nel Rinascimento italiano e non ha mai rivendicato di essere la culla dell'umanesimo occidentale. Ancora più ironico è il fatto che sebbene l'atteggiamento odierno di Venezia, e dell'Italia in generale, sia di solito tollerante verso i neri americani borghesi, specialmente nel caso di intellettuali e artisti, il trattamento degli immigrati africani è invece terrificante. Questo rende problematica la credenza tradizionale secondo cui i paesi latini non sono stati tanto razzisti quanto per esempio gli inglesi, il cui Rinascimento è fiorito circa duecento anni dopo quello italiano. In Italia, come si può vedere dai molti ritratti di persone di origine africana, gli africani *sono* diventati parte della società d'élite grazie a origini bi-razziali e alla conversione. Anche nel quindicesimo e sedicesimo secolo però, come rivelano le biografie di questi personaggi, l'inclusione nella buona società degli africani 'di successo' continuava a creare disagio, sospetto e disgusto. Nelle arti decorative contemporanee che Wilson include nella mostra la cosa è chiarissima: dopo il Rinascimento, gli africani sono stati consegnati a un ruolo di servizio il quale, sebbene sia più esotico e dignitoso che in Inghilterra e negli Stati Uniti, è comunque subordinato.

La mostra di Wilson afferma insomma qualcosa di sconcertante: che a dispetto della sua fama di tolleranza razziale e universalismo artistico, Venezia è stata coinvolta tanto quanto Londra in un discorso sulla razza il cui fine ultimo è la celebrazione dell'uomo occidentale come soggetto universale, colui che crea civiltà generando arte, pensiero e cultura. Nell'affermazione si sente l'eco del momento storico che ha visto la Biennale di Venezia del 2003: l'invasione dell'Iraq, e la retorica che l'accompagnava, secondo la quale gli Stati Uniti avrebbero portato "valori universali" di democrazia, giustizia e libertà al popolo iracheno.

Mostra come forma e prassi

Fred Wilson è parte di una comunità internazionale di artisti che sono andati oltre le regole del Modernismo abbracciando una pratica multiforme, che include il ruolo del critico, del curatore, e, a mio avviso, anche quello dello storico della cultura. Le osservazioni introduttive di Wilson fatte all'inaugurazione del Padiglione americano, nel giugno 2003, mi hanno aiutato a contestualizzare il lavoro che ha compiuto a Venezia:

Speak of Me as I Am nasce dai miei primi viaggi in Europa, da ragazzo. La moglie di mio padre è olandese. Mia madre è dei Caraibi. Mio padre è statunitense. Solo l'andare e venire in Europa così spesso, e vedere mori e altri neri raffigurati nei quadri, mi spingeva a chiedermi chi fossero quei personaggi. Questa opportunità mi ha permesso di scoprire chi fossero, specialmente in una città come Venezia, dove nei primi secoli sono confluite da tutto il mondo tantissime persone, e molti africani, per lavorare e vivere in un luogo meraviglioso. Il progetto, quindi, è sulla storia dei neri veneziani dei primi secoli [...]. Non si tratta però solamente di un lavoro di documentazione storica, ma di scoprire come un artista possa usare l'immaginazione per andare oltre il documento storico, riempiendo i vuoti che la storia non riesce a colmare.

Durante l'intervista fatta in occasione della mia visita alla Biennale per capire come egli vedesse il rapporto tra arte e storia, Wilson mi ha raccontato che quando stava lavorando alla scelta dei pezzi da esporre, un mercante d'arte con cui collabora voleva sapere se l'esibizione avrebbe espresso "la visione che gli italiani hanno dei mori, o la visione americana dei mori". La sua risposta è stata: "sarà la visione che i mori hanno dei mori, farò del mio meglio. La visione americana e quella italiana non bastano". Ho deciso di accettare la sfida lanciata da Wilson agli storici, e rivedere la mostra una seconda volta per capire se, e come, egli abbia rappresentato il punto di vista di un moro su un moro a Venezia.

Poiché Fred Wilson è un artista concettuale, il successo delle sue mostre è dato da quanto l'installazione incarna l'idea da comunicare. Wilson comincia a sviluppare l'idea dell'installazione di Venezia già dall'entrata del Padiglione degli Stati Uniti d'America, dove ha collocato le riproduzioni di due enormi Atlanti neri (quelle figure scolpite che si trovano sugli edifici veneziani) di fronte a una costruzione neoclassica. Le immagini iniziali annunciano un tema che riecheggia nella mostra: il nero sostiene la civiltà che ha prodotto la grande cultura di

Venezia e, implicitamente, in America. Non è del tutto chiaro come i neri abbiano contribuito all'idea di civiltà in Occidente, ma questo lo vedremo dopo. All'interno dell'edificio incontriamo un magnifico lampadario a bracci nero, che a prima vista appare originale, ma a un esame più attento sembra essere un oggetto che Wilson ha rimaneggiato, un oggetto d'arte ricreato, di un nero lucido, quasi liquido. E qui ci troviamo faccia a faccia con il Wilson malizioso, che infonde un elemento di fantasia nella mostra, quasi a dire che quel lampadario è un oggetto che potremmo trovare a casa di Otello, il moro divino della tragedia di Shakespeare. Ma il suo status ambiguo (è un oggetto originale, o qualcosa che Wilson ha fatto fare nelle vetrerie al largo di Venezia?) suona come un avvertimento che torna nel corso della mostra. Subito dopo questo magnifico lampadario, c'è un'altra incredibile, ambigua creazione: una bella scultura kitsch raffigurante un uomo vestito di seta color oro, che ha in mano, anzi ci offre, del pane italiano. Particolare degno di nota, il corpo è incompleto, e al posto della testa c'è un mappamondo nero con il continente africano rivolto verso il visitatore. Sicuramente questo è un oggetto che Wilson ha trovato a Venezia, ma viene da chiedersi se la testa-mappamondo sia un dettaglio che un artigiano veneziano avrebbe potuto effettivamente usare per completare la figura. Se così fosse, specialmente con il mappamondo orientato in modo che l'Africa sia posta di fronte, sarebbe un documento incredibile dell'Africa a Venezia. La scultura è però probabilmente un'altra delle opere che Wilson ha manipolato: il mappamondo sembra molto più recente del resto. Quasi sicuramente è un modo, da parte di Wilson, di suggerire che il nero porta sulla propria testa l'intero globo, anche quando porge il pane ai padroni bianchi: un messaggio che richiama i due Atlanti neri all'ingresso. Non è comunque per nulla evidente dove finisca il lavoro originale dell'artigiano italiano, e dove inizi quello di Wilson. Comincio a capire perché Wilson rifugga dal ruolo dello storico. Per lo storico è di assoluta importanza sapere se l'oggetto (d'arte, un libro, o una frase) sia stato effettivamente trovato, e non sia alterato, se sia insomma una fonte primaria che senza mediazioni parla dal passato, o se sia invece una riflessione sul passato, creata in tempi più recenti, per codificare la nostra visione di esso. Wilson sembra invece confondere intenzionalmente la differenza.

Dal foyer, girando a destra, si entra in una sala piena di figure caricaturali di neri, del tipo di quelle diffuse negli Stati Uniti durante la segregazione. Uomini dai corpi neri e lucidi – la maggior parte con le labbra di un rosso sgargiante, e occhi sporgenti in cui la pupilla nera

spicca sul bianco – con una differenza importante. Queste figure sono versioni orientalizzate dell’africano, indossano fusciascche dorate e turbanti che contrastano sensualmente con la nudità nera e lucente. È come se queste rappresentazioni, queste rappresentazioni italiane, evocassero un terreno di compromesso tra disgusto e desiderio, di solito assente dalle caricature razziali americane. Queste sculture tridimensionali sono dozzinali e appariscenti, ma sono anche fantasie sull’uomo nero, caricature dure e crudeli che riassumono l’argomento centrale della mostra. Nonostante il romanticismo esoticheggiante attraverso cui il nero è presentato altrove nel Padiglione, l’Italia, non meno degli Stati Uniti, ha perpetuato una forma di supremazia bianca che secondo la definizione di George Fredrickson³ si qualifica come razzismo, perlomeno nella misura in cui queste figure sembrano escludere i neri dalle belle arti riservate agli italiani e ci ricordano la crudeltà delle relazioni razziali italiane, dal diciannovesimo secolo in poi. A destra si erge la scultura kitsch di un nero, avvolto nei tubi di un estintore, che Wilson ha usato per drappeggiare la statua. La figura sembra avvilita e intrappolata dai tubi, evidentemente un modo per segnalare che il nero era imprigionato nei ruoli e nelle rappresentazioni della società veneziana. Ancora più efficace nel comunicare quell’idea è la semplice fotografia che Wilson ha scattato in un negozio di antiquario, pieno di dozzine di neri orientaleggianti – figure lucide, inespressive, con il turbante – così aggruppate che sembrano persone, eccessivamente truccate, a bordo di una galera di schiavi. A destra, in basso, si vede una pubblicità in blu della American Express, “Non partite senza di lei”, perché sia chiaro e si sappia che quegli oggetti sono acquistabili in Italia. La fotografia, all’osservatore afroamericano, ricorda che uno dei pochi risultati ottenuto negli Stati Uniti dal Movimento per i diritti civili è stata l’eliminazione della possibilità che i consumatori neri si imbattano in queste immagini quotidianamente. Come ha sottolineato la guida davanti a quella fotografia, “Queste caricature in un certo senso sono positive, perché ci hanno trasmesso le immagini delle persone sulle quali sono state modellate. Allo stesso tempo, sono orribili distorsioni di quel che realmente erano quelle persone”. La fotografia è il documento forse più efficace nella sala, la rappresentazione calzante di oggetti originali, non manipolati, che evocano il confinamento dell’immagine nera nella caricatura, o in un kitsch disumanizzante.

3 Secondo Fredrickson il razzismo consiste in atteggiamenti, convinzioni, credenze, e nell’istituzione di un ordine gerarchico su base razziale, simbolico o concreto: 5-7.

Ma Wilson va oltre: ci mette di fronte ad alcuni esempi di questi generi installando, nella galleria, piccole sculture che raccontano la subordinazione dei neri in modo ancora più forte. Un oggetto di grande impatto è un nero dalla pelle lucida, accovacciato, con la mano che sostiene, sul capo, la testa in gesso di una donna bianca. Francamente non è possibile pensare a un'immagine della supremazia bianca e della subordinazione nera che sia più palese di questa scultura. La scultura ci mette infatti di fronte a un'ulteriore gerarchia: nella scultura il bianco è sempre rappresentato in stile classico, ed è meritevole di essere raffigurato nelle belle arti perché esempio più alto di umanità, a immagine e somiglianza degli dei. Al contrario, il nero è sempre reso in modo superficialmente attraente, con il vetro, meritevole di rappresentazione soltanto nelle arti decorative: la forma rappresentativa più bassa riservata alla forma più bassa del genere umano. La gerarchia visiva, il bianco sopra e il nero sotto, evoca bene il tema generale della mostra: le belle arti europee pesano sulla testa, sulle braccia, sulla schiena degli africani. I quali sono ricordati come divertenti curiosità popolari, non certo come icone della vera, autentica arte.

La prima volta che sono stato alla mostra, sono quasi scoppiato a ridere quando ho visto quello e altri oggetti simili. Mi sembrava un atto insolente di *signifyin*⁴ a spese dell'idea che la cultura italiana sia molto più aperta, nella rappresentazione del nero, di quella americana. Mi sembrava fosse rivolta a tutti quegli italiani e americani che sistematicamente pensano che il razzismo in Italia non esista. Dal momento poi che credevo che quell'oggetto fosse originale, ho pensato che Wilson avesse fatto una scoperta incredibile. Durante la mia seconda visita alla mostra è successa però una cosa che mi ha fatto cambiare idea. Un'italiana vicino a me ha mormorato qualcosa che le ho chiesto di tradurre in inglese, e lei lo ha fatto: "grossolano". Le ho risposto che secondo me si trattava di un oggetto originale, e quindi la mancanza di sofisticazione era da attribuirsi all'Italia, non a Wilson. Mentre discutevamo, ho deciso di domandare alla guida, per accertare una volta per tutte lo status dell'oggetto. Quando la guida mi ha assicurato che si trattava di un oggetto originale, trovato esattamente così, l'italiana ha ritrattato il suo giudizio. Poi però, quando nel 2004, durante una conversazione nello Studio-Museo ad Harlem, ho chiesto informazio-

4 Il *signifyin*' è un elemento della cultura afroamericana nato durante la schiavitù, un codice semiotico dal doppio significato: il senso varia a seconda se chi riceve e interpreta il messaggio è interno o esterno alla comunità nera.

ni su quell'oggetto direttamente a Wilson, lui mi ha detto: "Ah, l'ho assemblato io". Improvvisamente mi è tornato in mente il commento della donna. Nonostante le assicurazioni del contrario da parte di Wilson, almeno un'italiana aveva interpretato la manipolazione come se mettesse in ridicolo l'Italia, senza portare alla luce i legami profondi tra bianchi e neri nella cultura veneziana. L'idea centrale di Wilson, sostenuta senza mezze misure, è che nonostante la libertà di cui alcuni neri hanno goduto in Italia, in generale essi sono vissuti sotto la supremazia bianca, esattamente come negli Stati Uniti.

Dopo averci riflettuto, sono arrivato anch'io alla conclusione che mettere insieme quegli oggetti del tutto slegati sia stato un po' semplicistico. Allestirli nello stesso spazio sarebbe stato sufficiente, come peraltro Wilson aveva già fatto in occasione della mostra della Maryland Historical Society *Mining the Museum*. L'installazione afferma ripetutamente che almeno a partire dal diciottesimo secolo il moro ha avuto esperienza dell'Italia solamente attraverso la supremazia bianca. Un simile approccio sacrifica però le sfumature nel rapporto tra mori e italiani. Un'altra delle creazioni della mostra propone un nero orientaleggiante, levigato, che in ginocchio offre una lastra di marmo bianco alla riproduzione di una divinità greca. È una potente rappresentazione della subordinazione culturale, che mette però in ombra l'effettivo e complesso rapporto tra gli africani e la cultura italiana (vedi immagine).

Come sostengono studi recenti, come per esempio quello di Rosamond Mack, il Rinascimento italiano è nato anche grazie alla presenza di prodotti tessili, lavori in vetro, ottone, e altre arti decorative provenienti dal Nord Africa, dalla Siria, dalla Persia e dall'Estremo oriente. Gran parte dell'arte decorativa prodotta a Venezia tra il milletrecento e il milleseicento è stata in effetti copiata dall'arte 'orientale', con il risultato che l'Italia è diventata un'importante produttrice di questi beni. Jerry Brotton ha inoltre sostenuto che la stessa concezione del Rinascimento italiano come forma di revival dell'arte greca andrebbe rivista, se si prendesse in seria considerazione la grande mole di scambi e traffici con i mori (1-61). In breve, il nero orientaleggiante e in ginocchio della creazione di Wilson non avrebbe dovuto offrire alla divinità bianca un frammento candido di cultura, ma un frammento scuro, se non nero. Come infatti suggerisce Paul Kaplan nel saggio incluso nel catalogo della mostra di Wilson, i veneziani nutrivano una passione esotica per la 'blackness', quasi a controbilanciare la loro 'bianchezza' (8-10). Perciò, se è giusto da parte di Wilson chiedere



Fred Wilson, *Speak of Me as I Am*, Cinquantesima Biennale, Venezia, giugno 2003.

agli storici di ristabilire la verità sulla presenza nera in Europa, forse è altrettanto giusto che gli storici chiedano a Wilson di studiare con più attenzione la storia di questo periodo prima di farne il terreno su cui immaginare la relazione tra bianchi e neri. Soprattutto, mi chiedo se davvero i mori in Italia si sentissero inferiori alla cultura greco-italiana evocata dalla statua. Se infatti gli storici riconoscono soltanto adesso la profondità del contributo culturale dei mori, i mori che hanno retto la Spagna per oltre cinque secoli erano ben consapevoli del potere e della superiorità della loro cultura. Quando conquistarono la Spagna nel decimo secolo, il loro dominio raggiunse un livello di conoscenza, cosmopolitismo e tolleranza del vicino italiano del tutto assente nella Riconquista cattolica del quindicesimo secolo. Diversamente dai neri americani, tagliati fuori dalla cultura africana nei quattro secoli di schiavitù, i mori conoscevano profondamente la propria cultura e i suoi valori di civiltà. Mi pare allora piuttosto evidente che gli allestimenti kitsch in bianco e nero della mostra riflettano lo sguardo afroamericano sui neri nella cultura italiana. Le creazioni dell'installazione esprimono il senso di profonda delusione che deve aver provato Wilson quando, bazzicando negozi di antiquariato e oggetti rari, si

è trovato faccia a faccia, anche in Europa (che si suppone sia se non altro meno razzista degli Stati Uniti), con l'evidenza desolante della supremazia bianca. Come ho affermato prima, penso sia legittimo globalizzare lo sguardo afroamericano, perché è una prassi che rivela una verità sulla nostra società. Wilson dovrebbe però assumersi la responsabilità delle sue scelte, anziché dire, come ha fatto nell'intervista, che il modo con cui i visitatori reagiscono al suo lavoro rispecchia la loro coscienza, perché lui ha solamente mostrato ciò che esiste. Wilson in realtà ha fatto ben di più: ha allestito una narrazione della supremazia bianca che sebbene fosse "razza", come ha detto un critico, ha rivelato una profonda verità. Una verità però creata intervenendo su oggetti originali trovati a Venezia con l'aiuto del pensiero sviluppato dagli afroamericani, testimoni, nei secoli, dello stravolgimento degli ideali umanistici causato nel mondo dal razzismo. Mi pare di cruciale importanza riconoscere che questa è la verità di Wilson, non la verità che si potrebbe leggere attraverso oggetti i quali in realtà non erano stati originariamente assemblati nel modo in cui lo sono nella mostra.

Dal mio punto di vista, le opere più interessanti che Wilson ha riportato alla luce a Venezia sono i quadri del sedicesimo e diciassettesimo secolo, trovati con l'aiuto di un mercante d'arte. Devo confessare – perché qualsiasi curatore, quando vede il lavoro di un altro curatore, lo ammetta o no, s'impiccia sempre – che mi sarebbe piaciuto se Wilson avesse iniziato la mostra nell'ala destra del Padiglione, proprio con quest'incredibile raccolta di opere d'arte dal forte impatto storico. Perché proprio in questo corpus c'è l'inaspettata ricompensa per l'artista afroamericano che cerca di capire attraverso la lente della storia italiana chi e che cosa fosse il nero agli inizi della modernità 'occidentale'.

Nella raccolta di dipinti affiora una tensione, un dualismo, per usare la metafora con cui W.E.B. Du Bois definisce la coscienza nero americana ne *Le anime del popolo nero*, la "double consciousness", la doppia coscienza della modernità italiana, e la sua rappresentazione del nero e del moro. La figura del moro, nella letteratura inglese, deriva dall'*Otello* di Shakespeare, e dalla sua analisi del degrado psicotico provocato dalla gelosia tramite il ritratto di un moro, un arabo, un nero che nella società veneziana aveva l'alto ruolo di generale, e godeva di profonda stima da parte degli italiani per la vittoriosa difesa di Venezia. La controparte di Otello oggi, in Occidente, potrebbe essere Colin Powell, ma un simile leader nero non sarebbe potuto esistere nella storia inglese, o in quella americana, prima del ventesimo secolo.

In effetti, quando sono venuto a sapere del progetto di Wilson (ero docente Fulbright all'Università di Roma Tre), l'ambasciata americana pubblicizzava l'installazione come se fosse un'esplorazione di Otello e del moro. Quando ho visitato la mostra la prima volta, ho trovato quest'aspetto in un'installazione video, curata dal List Center of Visual Arts del Massachusetts Institute of Technology (MIT), di spezzoni tratti da versioni cinematografiche dell'*Otello*, in cui recitavano, nel ruolo del moro Otello, uomini bianchi. Quel video a ciclo continuo sarebbe stato però più efficace nell'altra ala del Padiglione, accanto ai dipinti degli Otello del passato, perché uno dei messaggi di fondo del video è che c'è qualcosa del moro – e quindi dell'africano – che l'uomo bianco, italiano, inglese o americano, vuole *avere*, o *imitare*. È proprio la presenza del desiderio *nella* ripugnanza a generare la doppia coscienza dell'Europa nei confronti del nero. Desiderio e ripugnanza che danno vita all'immagine più profonda di tutta l'installazione – il ritratto di Alessandro de' Medici – il primo capo di stato nero del mondo occidentale, dipinto da Giorgio Vasari, artista e primo storico dell'arte del Rinascimento italiano. Il desiderio agisce in questo caso proprio come nella storia del razzismo in Occidente. Alessandro, infatti, è nato da una relazione tra il cardinale Giulio de' Medici, nipote del santo patrono del Rinascimento fiorentino, Lorenzo il Magnifico, e Simonetta da Collevecchio, una domestica di origine africana. Il ritratto ci dice molto sulle pratiche razziali italiane del sedicesimo secolo, perché il figlio di questa unione forse d'amore è stato riconosciuto e accettato dalla famiglia nonché, a tempo debito, dichiarato erede legittimo, e infine è asceso alla massima carica, quella di duca di Firenze, nel 1532. Pensate se Thomas Jefferson avesse voluto riconoscere i numerosi figli e figlie avuti con Sally Hemings quali eredi del nome dei Jefferson. La storia degli Stati Uniti sarebbe stata molto diversa. Non si può neanche immaginare che una cosa simile sarebbe potuta accadere, ed è proprio in questo che consiste la profonda differenza tra le pratiche razziali italiane nel sedicesimo secolo e quelle americane nel diciottesimo. È un messaggio importante, che nella mostra in parte si perde, perché il ritratto è sepolto in un gruppo di quadri al centro della seconda sala nell'ala destra del Padiglione. Non è neanche incluso nel Cd rom che accompagna il catalogo della mostra, mentre mi sembra proprio che sia il simbolo più importante della diversa storia del nero in Italia e negli Stati Uniti.

Il ritratto è significativo anche per la dimensione postcoloniale che Wilson inserisce nella mostra come chiave di lettura secondaria. Ap-

pena udibile, infatti, e non sempre attivo, è l'audio a ciclo continuo, che proviene da questo e da altri ritratti, nel tentativo di dare una voce ai neri subalterni. L'uso che faccio qui del concetto di subalterno può sembrare in contrasto con l'uso corrente nella teoria post-coloniale, dove molti lo adoperano per i soggetti diasporici, poveri, ridotti al silenzio, costretti all'esilio, e spesso di sesso femminile, la cui mancanza di potere si traduce nell'assenza di voce nel discorso contemporaneo (Spivak 271). Ma di fatto anche i neri famosi rappresentati nei quadri della mostra sono privi di voce, chiusi in una modernità 'occidentale' incapace di riconoscere sia le proprie radici nelle civiltà arabe e africane, sia la partecipazione dei neri alla costruzione di un'identità occidentale da parte dell'Europa. Quindi, anche se il ritratto di Vasari riconosce, in certa misura, la bellezza e l'importanza di questo leader bi-razziale ed erede dell'Africa, è il caso di ricordare che lo stesso Vasari non era immune da razzismo. In un'altra occasione, infatti, Vasari aveva notato con orrore che un quadro esposto agli elementi atmosferici si era misteriosamente scurito nei colori, così che ormai il volto ritratto, come scriveva in una lettera ad un amico, aveva assunto le fattezze di un mostruoso moro. La lettera è un esempio di quanto la ripugnanza sia parte sostanziale del sentire europeo nei confronti dell'arabo e dell'africano. La ripugnanza suggerisce che parte del successo di Alessandro sia dipesa dal fatto che egli non fosse nero, e soprattutto che fosse giudicato bello secondo i canoni di bellezza e gusto dell'Italia del sedicesimo secolo: parametri più ampi e dunque implicitamente più umani, ma non fundamentalmente diversi dalla gerarchia della bellezza articolata da Jefferson nel suo volume razzista *Notes on the State of Virginia*. Grazie alla sua 'bellezza' e al suo nobile lignaggio, Alessandro è riuscito a passare attraverso il muro dell'invisibilità, e a essere rappresentato dal più grande promotore del Rinascimento, l'uomo che ha creato il mito secondo cui il quindicesimo e sedicesimo secolo italiani furono un momento di ineguagliato genio artistico. Quel momento non ha però permesso che anche la voce, le parole e i pensieri di Alessandro emergessero, e quindi il duca, soggetto subalterno dalla pelle scura che apparteneva dell'élite italiana, ha avuto voce, nella mostra, grazie all'immaginazione di Wilson. Wilson ha usato l'armatura in cui Vasari ha dipinto Alessandro come luogo d'origine di un monologo postcoloniale sui benefici dell'ibridità. Quando il visitatore si trova di fronte al ritratto di Alessandro, patrono di Firenze dalla collocazione ambivalente, sente una voce provenire dal quadro: "La mia forza non

è nell'armatura, è dentro di me. Appartengo a due mondi, e questo è il mio vantaggio. Io sono te e gli altri".

In tre brevi frasi, Wilson è riuscito a esprimere l'idea della *double consciousness* (che secondo Du Bois definisce l'ambivalenza e la debolezza del nero americano), e a farne il punto di forza di questo reggente italiano. L'installazione offre una sottile revisione della storia culturale italiana, e dell'idea dell'Italia come luogo d'origine della civiltà occidentale moderna: Wilson adombra infatti ciò che molti storici hanno già dimostrato. L'ascesa dell'Italia nel quindicesimo e sedicesimo secolo non dipese solamente dal revival dell'arte greca antica, secondo quanto sostenuto da Vasari, ma scaturì anche dai movimenti migratori di popolazioni dalla pelle scura, e dal loro gusto estetico, dopo la caduta dell'Impero bizantino, il sacco di Costantinopoli, e la fine dell'Inquisizione spagnola. Arabi e africani hanno portato talento e beni pregiati in Italia, e a Venezia, perché collocate entrambe al cuore dei commerci e della cultura mediterranei. L'Italia è così diventata centro di bellezza sia per l'influenza bizantina e africana, sia per il revival della classicità greca. In un certo senso, quindi, non solamente Alessandro, ma anche i Medici, e per estensione il Rinascimento italiano, appartengono a "due mondi". È proprio in questa doppia appartenenza che consiste, direi, il "vantaggio" del Rinascimento italiano su altri movimenti che più tardi avrebbero rivendicato quel 'marchio'. E penso per esempio alle scuole che in Olanda e in Inghilterra hanno cercato di imitare l'arte italiana, senza riuscire a eguagliare il rapporto fecondo, d'amore, dell'Italia con la bellezza.

Il ritratto di Alessandro de' Medici, e il punto di vista di Wilson, costituiscono secondo me il vero contributo dell'installazione, tanto che se il quadro, nella progettazione della mostra, fosse stato in primo piano, credo che la reazione all'installazione e alla sua importanza sarebbero stati diversi. Wilson desiderava invece enfatizzare l'esistenza, in Italia, sia della supremazia bianca, sia della de-umanizzazione delle popolazioni nere, due tratti che, con differenze importanti, si trovano in tutto l'Occidente. Wilson vuole che vediamo ciò che vede lui in questi movimenti diasporici di sapere e bellezza; nella nascita, a Venezia e Firenze, della modernità europea. E cioè che questi scambi tra popoli e culture materiali hanno avuto luogo in un contesto in cui la 'bianchezza', la nascita europea, la cristianità, e la posizione borghese dominavano sulla 'blackness', la nascita africana, l'Islam, e la subalternità.

Il resto dei dipinti a olio dell'installazione sottolinea questo punto in modo equivocabile: il ritratto delicato dell'uomo battezzato nella

fede cristiana, o il dipinto di Andrea Schiavone, ispirato all'omonimo quadro di Tiziano (1556-59), *Diana e Atteone* (1559), nella versione con la domestica nera che assiste Diana. Sotto il quadro, un microfono diffonde parole in italiano e in arabo: un riconoscimento, da parte di Wilson, della diversità linguistica in Italia. Ancora più significativo è il *Saul e David* di Antonio Bellucci e Giambattista Tiepolo, in cui il servo nero Ali tiene sulla testa un libro affinché il suo padrone lo legga. In questo caso sono riuscito a capire qualche parola in italiano: "Chi sono? Dov'è la mia famiglia? Non mi ricordo".

Nonostante l'egemonia della cristianità sull'Islam e della 'bianchezza' sulla 'blackness', penso che un 'secondo sguardo' sull'installazione di Wilson possa generare un 'secondo sguardo' sulla storia delle relazioni razziali nell'Italia moderna. Se infatti i ritratti e le sculture kitsch vengono considerati insieme, è evidente che il colore non ha mai costituito quella barriera insormontabile all'integrazione attraverso i rapporti sessuali: caratteristica, questa, di ciò che gli storici hanno chiamato l'approccio 'latino' alle relazioni tra le razze. Nonostante l'orrore, le sculture kitsch rappresentano il nero come un essere umano, anche se nel ruolo di servitore. L'installazione sembra confermare ciò che Alain Locke sosteneva nel 1916, e cioè che le idee e le pratiche razziali cambiano nel tempo, di solito in rapporto ai mutamenti nella vita sociale, politica ed economica di una nazione (Locke, *Race Contacts*). In questa prospettiva, la razza è un indice del potere nel rapporto tra popolazioni dominanti e popolazioni dominate.

A giudicare dai ritratti, sembra che nel sedicesimo secolo le persone di origine africana fossero considerate soggetti appropriati per la pittura, forse perché vicini al potere estetico, culturale, politico e militare dei mori. Il ritratto di un africano mentre si converte al cristianesimo suggerisce che nel sedicesimo secolo sia esistita una nozione elastica dell'identità razziale, tanto che un nero *poteva* essere integrato nella società, anche se la sua immagine era sicuramente adoperata per celebrare l'egemonia della cristianità occidentale. Quell'elasticità sembra scomparire nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, quando in Occidente, con l'ascesa dell'Illuminismo e il consolidamento del potere europeo e americano, grazie all'imperialismo e poi al colonialismo nel XIX e nel XX secolo, prende piede la caricatura. Più l'Italia diventa 'moderna' e si emancipa economicamente dal mondo mediterraneo del 'Medio evo', più diventa razzista. L'alternativa, mi pare, è tra l'emulazione della retorica nordeuropea sulla superiorità razziale, e una crescente marginalizzazione a causa delle ascendenze razziali

'latine' e miste. In effetti la supremazia bianca è diventato un valore universale con l'Illuminismo, processo di differenziazione attraverso l'idea di razza su cui Winthrop Jordan ha scritto uno studio importante. A differenza di Jordan, Locke attribuiva le idee e le pratiche razziali dei singoli paesi a cause politiche ed economiche, oltre che al rapporto numerico tra bianchi e neri. Nonostante la circolazione di immagini razziste, l'Italia non avrebbe insomma attuato le pratiche razziste, diciamo, degli Stati Uniti, semplicemente perché la percentuale di popolazione nera era molto bassa. In un certo senso, incorporare singoli individui di origine africana grazie a un'elasticità legale e di costumi sessuali del tutto assente negli Stati Uniti fino al tardo ventesimo secolo, produce nell'identità italiana un'ibridità che ha funzionato nel passato da baluardo invisibile al razzismo violento contro cui l'America ancora combatte.

In breve, la tensione tra concezioni essenzialiste e ibride dell'identità razziale, equivale, per certi aspetti, alla tensione che corre tra l'approccio italiano e quello americano nei confronti della razza, anche se l'abuso esiste in entrambe le società. La tensione tra un punto di vista ibrido e postcoloniale da un lato, e un punto di vista afroamericano sulla razza dall'altro, è presente anche nella mostra, e, sembra, persino in Wilson.

Nel discorso di apertura del Padiglione americano alla Biennale di Venezia, nel giugno 2003, Wilson si è presentato non come afroamericano, ma come americano di origine africana, olandese e nativo americana. E quando in quell'occasione gli ho chiesto informazioni al riguardo, mi ha risposto che la parte nativo americana delle sue origini era seppellita nella storia familiare, e che adesso che era venuta alla luce, era contento di riconoscerla. Dichiarare che la propria identità è un ibrido razziale ha però un significato politico, specialmente nel contesto attuale, dove le cosiddette politiche dell'identità sono criticate e ibridità e bi-razzialità sono molto più *au courant* della 'blackness' e dell'essenzialismo con cui questa viene spesso associata. È quest'ibridità, che si manifesta nello sguardo aperto e nel genuino calore del carattere, che rende Wilson attraente come persona e come rappresentante degli Stati Uniti. Ma Wilson è anche un trickster, un provocatore che rifiuta di essere il rappresentante di una cultura razzista senza mettere alla gogna il suo anti-umanesimo contaminante.

Sia questo modo di rappresentare l'identità non bianca più contemporaneo, postcoloniale, ibrido, sia quello in qualche modo più antico, afroamericano, sono presenti nell'installazione della Biennale.

In fin dei conti, però, la mostra mette in primo piano la critica afro-americana delle identità ibride esistenti in Italia. Forse di questo c'è bisogno oggi. L'Italia non ha mai avuto un Movimento per i diritti civili e manca quindi di ogni consapevolezza del proprio razzismo, sia storicamente, sia nel presente. Gli italiani hanno bisogno di affrontare la storia del razzismo, venirci a patti, e magari Wilson ha avuto un ruolo nell'iniziare questo processo. Immigrazioni di massa dall'Africa del Nord e Occidentale, dalla ex Jugoslavia, e dal resto dell'Europa orientale, investono oggi l'Italia, e la xenofobia è in crescita. Cosa interessante, sembra esserci una differenza nel modo con cui gli italiani considerano i nordafricani e gli africani occidentali. I nordafricani, che affollano le zone più povere delle città cercando di vendere pacottiglia, giocattoli, e souvenir turistici, sono esplicitamente detestati e denigrati perché pigri, privi di voglia di lavorare. Gli africani occidentali, invece, che vendono imitazioni di borse griffate, giocattoli tradizionali, bigiotteria dei paesi d'origine e indossano vestiti africani, sono considerati esotici, o persino rispettati come imprenditori indipendenti. Con un rovesciamento della gerarchia del colore americana, la pelle scura degli africani occidentali li rende a volte più attraenti, per gli italiani, rispetto ai nordafricani il cui colore della pelle è spesso più chiaro. Le modelle dell'Africa occidentale sono inoltre molto popolari nell'industria della moda, che domina la cultura d'élite in Italia, specialmente a Roma e a Milano. Le immagini di queste donne compaiono nelle pubblicità che giocano sul colore della loro pelle e sui lineamenti dei loro visi come segno di una nuova bellezza post-coloniale che le classi medio-alte italiane non hanno difficoltà ad accettare. Il razzismo rimane però una componente importante dell'atteggiamento degli italiani nei confronti degli immigrati, e la mostra di Wilson è un promemoria significativo che ci ricorda quanto quel razzismo affondi le sue radici nel recente passato italiano.

Ciò che però la mostra sacrifica è un esame più sfumato della nuova e complessa realtà razziale dell'Europa. È possibile, nonostante la rabbia e la delusione causate dall'apparente pervasività del razzismo, fare distinzioni tra i paesi e le diverse epoche storiche? Non è forse questo il terribile dovere della vittima? O quel dovere consiste nel distruggere il codice rappresentativo che ha reso possibile il razzismo? Se così fosse, allora l'installazione di Wilson decreta la fine della pittura e di altre modalità di resa della figura, perché tutti i sistemi artistici hanno reso possibile, sostenuto, e perpetuato il senso radicale della differenza come codice visivo, anche gli assemblaggi scultorei e

in vetro dello stesso Wilson. È possibile, allora, ricavare una posizione di compromesso tra l'atteggiamento di negazione dei critici bianchi, disturbati dal fatto che venga loro ricordata l'esistenza della razza a Venezia, e le denunce a volte un po' grossolane di una gerarchia estetica bianco/nero da parte di Wilson?

È stata un'esperienza personale a gettare luce su quanto questa ricerca sia difficile. Un'ora dopo la mia intervista con Wilson, ero seduto all'aperto, in un bar appena fuori dalla Biennale, un posto pieno di visitatori stanchi, sudati, e di turisti. Mentre ero lì, a gustarmi le ultime gocce di un caffè doppio, è arrivata una ragazza molto giovane, slanciata, pallida, di circa tredici anni, che ha cominciato a chiedere l'elemosina ai tavolini del bar. Appena le ho detto di no, lei mi si è avvicinata ripetendo "Negher", "negher", e quando ho fatto per alzarmi e reagire, si è allontanata un po' e ha continuato. Molto colpito, mi sono girato verso un'italiana che parlava inglese, e le ho chiesto se la ragazza avesse detto in italiano ciò che pensavo. La mia informatrice mi ha confermato che "negher" è un termine italiano per *nigger*, e poi, dopo una pausa, ha continuato: "È una slava. Cerco di non odiarli, ma sono pigri e ladri". Sono stato sopraffatto da emozioni contrastanti. All'inizio, volevo rincorrere la ragazzina. Ma a quale scopo? Per cercare di spaventarla e convincerla a non dire più ciò che ovviamente pensava? Subito dopo, quando ho saputo che non era stato un italiano a dirmi quella cosa, mi sono sentito momentaneamente meglio, visto che gli italiani mi avevano trattato molto bene nei miei cinque mesi di soggiorno. Di fatto, era quella ragazza a essere "the nigger", la monella nomade senza soldi, status o casa in una terra in cui può non aver scelto di venire, sbattuta per le strade di Venezia, probabilmente in competizione con i nordafricani per i soldi dei turisti. Nessuna empatia però avrebbe potuto cancellare lo shock della brusca scoperta di quanto palpabile fosse il discorso della razza nelle strade veneziane. Quella ragazzina non era una serva, come le figure nei dipinti che avevo visto nel Padiglione, persone a volte tirate su per lavorare e assorbire l'alta cultura dei veneziani, e non era neanche una delle grottesche caricature in vetro nero che avevo visto. Ma la caratterizzazione verbale che aveva fatto di me aveva lo scopo, proprio come quelle caricature, di distinguere se stessa dai neri che era determinata a tenere sotto di lei, almeno con il linguaggio.

Dove ci porta quell'esperienza? Alla verità, stranamente confortante, che il razzismo è vivo e vegeto, nonostante tutte le dichiarazioni sulla sua morte? O forse a qualcosa di più, alla sensazione che

simili commenti non hanno alcun potere su di noi? Mentre riflettevo sull'episodio, sono tornato con il pensiero alla mostra, e mi sono chiesto: siamo ancora vittime del discorso razzista racchiuso nelle immagini, in quelle immagini caricaturali che Wilson ha portato alla luce a Venezia? Se queste visioni sono ancora dolorose (come nel suo piccolo il mio aneddoto) perché rievocano il sistema di dominio e sfruttamento che le accompagnava, non è forse vero che quel sistema è cambiato, al punto che quelle immagini risultano irrimediabilmente anacronistiche? Quelle immagini, così come il commento razzista, sono memorie imbarazzanti, che però possono avviare un processo di verità e riconciliazione, personale e familiare, che alcuni italiani hanno condiviso con Wilson. Ma né quelle immagini, né il commento hanno il potere di determinare il modo con cui noi, oggi, percepiamo noi stessi. Il commento di quella ragazzina è invece in grado di farmi vedere come lei mi vede.

Poco più di ottanta anni fa, in un articolo intitolato "Art or Propaganda?", Alain Locke sosteneva che non fosse più il momento per l'arte, l'arte nera, di rispondere alle caratterizzazioni razziste ("Art"). Forse quella dichiarazione era avanti per i tempi, ma il giudizio di Locke racchiudeva in sé un avvertimento importante. Locke suggeriva che se il nuovo artista nero avesse seguito l'affermazione di Du Bois, secondo cui "tutta l'arte è propaganda", avrebbe rischiato di fare della pratica artistica nera una mimesi della rappresentazione dei neri fatta dai bianchi. Verso la fine della mostra, Wilson in effetti cerca di creare una visione alternativa del nero allestendo una parete di fotografie, istantanee di neri nella Venezia contemporanea, presumibilmente scattate durante i suoi tre mesi di soggiorno. Sono intense, allegre, ed escono dal codice rappresentativo che chiude i neri in ritratti empatici, ma paternalistici, o nelle caricature in vetro lucido. Quelle istantanee però non funzionano, perché non creano, a livello formale, una percezione dell'africano contemporaneo che si imponga con forza all'attenzione. Quale impatto avrebbe invece avuto l'esibizione di rappresentazioni di senegalesi create da senegalesi? Quanto interesse avrebbe suscitato la visione di ritratti etiopi di Madonne con il bambino, tenuto conto del considerevole numero di etiopi in Italia e dell'imponente, unica iconografia cristiana da loro creata? Quanto avrebbe potuto essere rivelatrice l'esibizione della cultura materiale nordafricana che ha influenzato e continua a influenzare l'arte decorativa italiana a livello di colore, tessuti e disegni? Wilson immagina ciò che il moro avrebbe potuto dire nell'Italia del diciassettesimo secolo,

ma non mostra ciò che l'africano o l'africana dicono oggi sulla propria vita in Italia. Anche dopo la mostra di Wilson inoltre, l'influenza estetica del nero sull'Europa, il nero come portatore di cultura e non solo di manodopera, rimane un aspetto invisibile.

In un certo senso, questa mostra rivela che l'artista afroamericano combatte ancora con la schiavitù e con lo sguardo interiorizzato della supremazia bianca. Che quel processo di mercificazione e sfruttamento sia ancora presente è ovvio. Ciò che *non* è ovvio è come sia possibile uscire da quel modo di pensare la nostra esperienza. Per la verità, l'installazione di Wilson nel Padiglione statunitense presenta suggerimenti di vie d'uscita. Se infatti ripenso alla mia visita alla Biennale, e in particolare alla mia esperienza al bar, quello che mi viene in mente più spesso non sono i simboli caricaturali della supremazia bianca, ma le sagge parole che Wilson ha immaginato Alessandro de' Medici ci rivolgesse dal passato: "La mia forza non è nell'armatura, è dentro di me. Io appartengo a due mondi, e questo è il mio vantaggio. Io sono te e gli altri".

Le prime traduzioni italiane della poesia afroamericana
Il caso di Langston Hughes

di Simone Francescato

L'arrivo in Italia della poesia "negra" dagli Stati Uniti

Le antologie italiane della poesia afroamericana fino agli anni Sessanta e Settanta della prima metà del secolo scorso costituiscono un ricco terreno di indagine per analizzare i modi in cui la traduzione offre al lettore accesso a una produzione letteraria appartenente a un orizzonte culturale molto lontano e diverso dal nostro. Praticamente sconosciuta nell'Italia del primo dopoguerra, la poesia afroamericana inizia a diffondersi nel nostro paese soprattutto in concomitanza con il Rinascimento di Harlem, il movimento artistico e culturale nato a New York negli anni Venti, che si considera tradizionalmente inaugurato dalla pubblicazione dell'antologia *The New Negro* (1925), curata dallo scrittore e saggista Alain Locke. Questo movimento trova presto eco sui giornali italiani, come testimonia un articolo di Aldo Sorani (1883-1945), scrittore e giornalista che si occupa spesso di letteratura e fenomeni popolari, uscito su *La Stampa* nell'agosto del 1926. L'intervento, intitolato "La rinascita negra", sottolinea la vitalità e la determinazione della nuova poesia nera, in lotta per il riconoscimento dei propri diritti dietro la maschera dei "fracassanti disaccordi dello Jazz e i diabolici divincolamenti dello Charleston" (3), e offre traduzioni di versi di poesie diventate poi centrali nel canone afroamericano.

Bisognerà tuttavia attendere la fine degli anni Trenta per il primo vero e proprio ingresso della poesia afroamericana in Italia, che avviene in piena età fascista sulla rivista trimestrale *Letteratura*, fondata a Firenze nel 1937 sul modello di *Solaria*. Il numero, dedicato interamente alla letteratura dei neri americani,¹ contiene un saggio

1 Il numero contiene traduzioni da Paul L. Dunbar, James W. Johnson, Fenton Johnson, Claude McKay, Georgia Douglas Johnson, J. Seamon Cotter Jr, Gwendolyn Bennett,

introduttivo dello scrittore Luigi Berti, traduttore per la letteratura inglese e americana di autori quali T. S. Eliot, Mark Twain, Edgar A. Poe, Herman Melville, Thomas Hardy, Rudyard Kipling, Pearl S. Buck. In questo saggio, intitolato “Veduta sulla poesia negra nordamericana” (poi riapparso su *Boccaporto* del 1940), Berti traccia un panorama storico straordinariamente ricco e dettagliato della poesia afroamericana, mettendone in luce in maniera asciutta i tratti essenziali e fornendo informazioni su autori e opere totalmente ignoti al pubblico italiano.

Negli anni Quaranta tutta una generazione di intellettuali antifascisti per la sua condizione di isolamento pone l'accento sulle rivendicazioni dei poeti afroamericani. Delle loro opere viene enfatizzato l'aspetto della resistenza, cioè la rappresentazione di un popolo oppresso ma deciso a non lasciarsi sconfiggere, in sintonia con il clima di repressione intellettuale dell'Italia fascista e del secondo dopoguerra. Da questo momento Richard Wright, per la prosa, e Langston Hughes, per la poesia, diventano gli autori ‘portavoce’ della ‘nuova’ letteratura d'oltreoceano. Gli anni Quaranta vedono una notevole produzione di antologie di poesia afroamericana. L'anno successivo alla Liberazione escono l'antologia *Sette poeti negri*, curata dal poeta Virgilio Luciani, contenente uno scritto di Rolando Anzilotti, ex partigiano e studioso di letteratura americana, e l'impressionante raccolta nel quinto numero di “Quaderni di poesia” (con traduzioni di Salvatore Rosati e Leone Piccioni). Nel 1949 escono una versione rivista dell'antologia di Berti e la prima delle antologie curate da Carlo Izzo (con traduzioni da Countee Cullen, Claude McKay, Jean Toomer, Arna Bontemps, Sterling Brown, Gwendolyn Brooks, ecc.). Come sottolinea Alessandro Portelli (“La letteratura” 66), tuttavia, il titolo di un'antologia quale quella di Izzo (*Poesia americana contemporanea e poesia negra*) rivelava come la letteratura dei neri d'America continuasse a essere considerata minore o, comunque, non facente parte del canone ‘nazionale’.

Negli anni Cinquanta si assiste in Italia a un calo di interesse per la letteratura afroamericana, che peraltro vive un momento di *impasse* anche negli Stati Uniti, anche se nel 1957 vengono ristampate le antologie *Canti negri* di Berti e *Sette poeti negri* di Luciani, quest'ultima con una prefazione dello scrittore Riccardo Marchi. Gli anni Sessanta,

Waring Cuney, Countee Cullen e Langston Hughes (vedi Piccinato, “Letteratura afroamericana” 364).

invece, nel clima della contestazione vedono una serie di traduzioni di poeti già noti, come Langston Hughes, ma anche di poeti più legati alla controcultura, come LeRoi Jones (divenuto, dopo la conversione all'Islam, Amiri Baraka) o Etheridge Knight. Le antologie curate per Sansoni dal traduttore e poeta bolognese Gianni Menarini portano titoli significativi in questo senso: *Negri USA. Nuove Poesie e canti della contestazione negro-americana* (1969) e *Poesia e rabbia. Antologia di protesta* (1971). Negli anni Settanta si arriva invece a una definitiva apertura (anche in parte accademica) alla cultura afroamericana in senso più ampio, con la pubblicazione di traduzioni di generi fino allora trascurati, come l'oratoria (dai discorsi di Martin Luther King, Jr a quelli di Malcolm X) e la saggistica, settore che – come sottolinea Portelli (“La letteratura” 67) – a parte una breve parentesi in quegli anni, è sempre rimasto trascurato nel nostro paese.

All'interno di questo percorso sembra particolarmente interessante il caso di Langston Hughes, che è generalmente riconosciuto come il più grande poeta afroamericano del secolo scorso. In questo saggio cercherò di dimostrare che le traduzioni di Hughes nelle prime antologie italiane possono essere considerate esemplari di quanto, come afferma Lawrence Venuti, la traduzione non sia mai trasparente o neutra ma sia invece una riscrittura autoriale, ideologicamente legata al traduttore e al suo contesto socio-culturale (*Translator's Invisibility* 1-42). Più nello specifico, vorrei dimostrare come queste traduzioni di Hughes abbiano talvolta finito per produrre un modello di intellettuale nero accettabile per una cultura ancora fortemente improntata su una logica razzista.

La problematica canonizzazione di uno Shakespeare nero

Esponente di spicco del Rinascimento di Harlem, Langston Hughes raggiunge la fama giovanissimo, a metà degli anni Venti, con la raccolta *The Weary Blues* (1926), dove dimostra una sapiente capacità di riadattare al testo poetico i ritmi e le strutture della musica jazz e blues. Negli anni Trenta Hughes inizia a dedicarsi con successo anche ad altri generi, come la narrativa, l'autobiografia e il teatro, sviluppando posizioni sempre più vicine al marxismo, per poi tornare a un tono volutamente depoliticizzato nel secondo dopoguerra e negli anni Cinquanta. Dopo una fase quasi iconoclasta, esemplificata in poesie come “Let America Be America Again” e soprattutto “Goodbye

Christ”² del 1935, Hughes decide di sopprimere la sua vena radicale. Nella produzione successiva torna a dedicarsi ai temi delle sue vecchie poesie, che egli ironicamente definisce “i negri, la natura e l’amore” (“Negroes, nature, and love”, cit. in Rampersad 4), una svolta segnata dalla pubblicazione della raccolta *Shakespeare in Harlem* (1942). Hughes tuttavia continua la sperimentazione formale nella fusione di poesia, jazz e blues, osservando dalla sua base ad Harlem la rivoluzione portata avanti dai poeti più giovani e legati alla contestazione, dai cui estremismi prende in un certo modo le distanze, pur seguendo a elaborare la protesta sotto forme più velate e sempre intrise di un humour spesso assente dalle opere dei poeti cosiddetti impegnati.

Hughes viene tradotto prestissimo in Italia, pur essendo un giovane poeta ancora poco noto negli Stati Uniti. Già dalla fine degli anni Trenta, le sue poesie sono tra le più antologizzate nelle raccolte dedicate alla letteratura americana. Sebbene il suo primo e unico romanzo, le due autobiografie e il dramma “Mulatto” escano in italiano già alla fine degli anni Quaranta, le antologie personali appaiono piuttosto tardi: la prima nel 1960 (*Io sono un negro*), e la seconda solo nel 1968 (*Poesie*), un anno dopo la morte del poeta. Entrambe le raccolte sono curate da Stefania Piccinato (la maggiore studiosa di Hughes in Italia) e propongono per la prima volta, accanto a un’ampia scelta di testi, anche un ottimo apparato introduttivo sull’autore e la sua poetica, contestualizzata nel più vasto orizzonte della produzione culturale afroamericana.

Mi concentrerò qui di seguito sulle pubblicazioni precedenti quelle curate da Piccinato, per discutere la traduzione culturale della figura e dell’opera di Hughes attraverso l’analisi degli elementi paratestuali, della selezione e della traduzione delle sue poesie. Nell’introduzione allo storico numero di *Letteratura* del 1937, Berti scrive che “l’Hughes è il poeta che oggi sa dare della vita del negro d’America una più vera e piena interpretazione, sia per carattere che per psicologia” (104), sottolineando come la sua poesia sfugga all’esotismo e all’idealizzazione del primitivo e lodando il perfetto bilanciamento tra il recupero della tradizione dialettale e le necessità espressive della poesia. Nelle introduzioni alle antologie tra gli anni Quaranta e Sessanta, Hughes emerge spesso come un autore ‘ponte’ tra la cultura nera e le regole formali del canone bianco, apparendo come un maestro di misura, di “compostez-

2 Questa poesia, in seguito disconosciuta dallo stesso Hughes, segnerà profondamente la sua carriera, inimicandogli i gruppi religiosi e i conservatori.

za somnessa, segreta” (Anzilotti 19), dotato della particolare abilità di “non partire scoprendosi e stringendo troppo il cerchio dei suoi intenti polemici, a detrimento della poesia” (Piccioni e Cacciaguerra 669). In Italia l’opera di Hughes viene celebrata come l’espressione suprema della sofferenza dei neri, forse anche perché sembra non mettere in discussione la cultura bianca né denunciarne gli stereotipi.

Nonostante la stretta connessione tra arte e linea del colore postulata dal poeta già all’inizio della sua carriera in un saggio fondamentale come “The Negro Artist and the Racial Mountain” (1926, mai tradotto in italiano), Hughes diventa così, suo malgrado, il poeta che meglio esprime il mondo dei neri *per* i bianchi offrendone un ritratto edulcorato. Un esempio di tale ‘appiattimento’ si può derivare dalla traduzione pubblicata da Einaudi nel 1948 del primo romanzo del poeta, il cui titolo *Not Without Laughter* (1930), che potrebbe essere reso come “Non senza una risata”, viene trasformato in un rassicurante *Piccola America negra* (Portelli, “La letteratura” 64-65; sulla traduzione del romanzo, cfr. anche Fargione). La traduzione italiana del titolo nasconde l’umorismo irriverente del romanzo, esplicitato nell’originale, e dà invece la falsa impressione di un’opera che dipinga la vita dei neri con i toni sentimentaleggianti e pastorali spesso usati dalla letteratura popolare, soprattutto bianca, tra cui il famoso romanzo *Via col Vento* (1936) di Margaret Mitchell.

Il tardo riconoscimento dell’ironia blues

Nell’analisi che segue cercherò di mettere in evidenza come le traduzioni dalle opere di Hughes che precedono il lavoro critico fatto dagli studiosi italiani negli anni Sessanta e Settanta attenuino proprio la caratteristica più distintiva dell’opera del poeta, e cioè l’ironia e lo humour che egli deriva e riadatta dai canti blues (sulla fortuna critica di Hughes in Italia cfr. Rubeo). Questa attenuazione, forse imputabile a una scarsa conoscenza della storia e dell’evoluzione del blues – nella sua molteplice essenza in quanto genere musicale, genere letterario, nonché vera e propria filosofia di vita all’interno della cultura afroamericana – o a una disattenzione nei confronti della riflessione estetica dello scrittore (già nel succitato saggio Hughes parla del blues come punto d’incontro tra sofferenza e riso), ha comportato di fatto una distorsione del messaggio poetico e ideologico del poeta.

Hughes è il primo scrittore afroamericano a recuperare efficace-

mente la forma e le tematiche del blues, trasformandole in strumenti poetici particolarmente atti a esprimere l'identità nera e il rapporto tra neri e bianchi. Nel blues egli scopre soprattutto un mezzo per combattere quel sentimentalismo con cui negli Stati Uniti spesso si rappresenta la vita della comunità afroamericana, sentimentalismo che viene comunemente associato al particolare successo, specialmente tra il pubblico bianco, di un altro importante genere musicale afroamericano, quello degli spirituals, cioè dei canti di tipo religioso nati durante il periodo della schiavitù (cfr. Chinitz; Tracy). Come Hughes scrive sulla rivista *Opportunity* nel 1926, i canti blues sono "molto distanti dall'aspettativa e dalla fede degli spirituals. La loro stanchezza disperata mista a una risata assurdamente incoerente li rende canti di un interesse superlativo" (cit. in Tracy 115).³ Al contrario degli spirituals, i canti blues s'incentrano sugli aspetti più prosaici e quotidiani della vita dei neri americani, deridono la fede in una vita nell'aldilà e rimpiazzano la pacata sottomissione agli eventi con uno humour spesso cinico e aggressivo, che nasce da una rappresentazione diretta e impietosa delle condizioni di vita degli afroamericani più poveri e mira a mettere obliquamente in luce l'ingiustizia e la disumanità di una nazione in cui agli afroamericani viene negato ogni diritto.

Tutto ciò esercita un grande fascino su Hughes. Nella sua poesia, infatti, egli riprende e riformula l'ironia caratteristica dei canti blues: un'apparente ridicolizzazione del nero povero e ignorante viene usata per mostrare in maniera indiretta gli effetti brutali del razzismo imperante nella società americana della prima metà del secolo. Tuttavia il ruolo cruciale esercitato dall'influenza del blues nell'opera di Hughes, che forse ancora oggi meriterebbe un ulteriore approfondimento, viene generalmente trascurato dai primi critici italiani del poeta, i quali talvolta enfatizzano la sua avversione nei confronti del sentimentalismo letterario ma mancano di collegarla alla sua rielaborazione del genere blues, e così tralasciando di sottolineare la componente umoristico-cinica da cui trae forza il potenziale eversivo della poesia di Hughes. Nel commentare il componimento "Song for a Dark Girl" (di cui riporto la traduzione comparsa nella raccolta *Sette poeti negri* curata da Luciani), per esempio, Rolando Anzilotti scrive: "[Hughes] non chiede, non implora pietà, non ricorre a mezzucci sentimentali per richiamare a una più fraterna e umana comprensione il lettore, in

3 La traduzione delle citazioni dall'inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

quel ‘Canto di ragazza negra’, dalla cui forma popolare si sprigiona una vera forza poetica di protesta e di pura amarezza” (18).

Là lontano nel Sud in Dixie
 (Il cuore mi si spezza)
 Impiccarono il mio giovane amante negro
 Ad un albero sul crocevia.

Là lontano nel Sud in Dixie
 (Un corpo straziato in alto, nell’aria)
 Domandai al bianco Signore Gesù
 Che cosa valeva la preghiera.

Là lontano nel Sud in Dixie
 (Il cuore mi si spezza)
 L’amore è un’ombra nuda
 Su un albero nodoso e senza foglie.

Anzilotti nota giustamente la totale assenza di sentimentalismo del componimento, ma sembra a mio avviso trascurare il fatto che qui, come in altri componimenti, la forza eversiva non deriva tanto da un realismo spietato, quanto da un sapiente ribaltamento della convenzione poetica, grazie al quale il canto d’amore si trasforma in un disilluso canto cinico o in una risata amara, in cui tutta l’emozione rimane sapientemente racchiusa nei versi parentetici. Verrebbe da chiedersi che cosa ci sia da cantare per una giovane il cui amato è impiccato a un albero. Per una ragazza nera del Sud, infatti, l’amore non è altro che uno spettro di morte, quello “strano frutto” che verrà reso famoso dal brano interpretato da Billie Holiday nel 1939. Barbara Lanati è stata forse la prima a sottolineare l’importanza dello humour e dell’ironia nella poesia di Hughes in *Blues e poesie*, antologia da lei curata uscita nel 1979 (lo stesso anno in cui Piccinato pubblica il primo ed unico studio critico italiano dedicato interamente al poeta), ma anche questa studiosa non approfondisce il loro legame con il blues.

Oltre il problema terminologico

Particolarmente interessante è il fatto che le antologie fino agli Sessanta non solo hanno trascurato la dimensione ironica di Hughes, ma hanno a volte offerto un vero e proprio ribaltamento della ‘desentimentalizzazione’ operata dall’ironia. È difficile, tuttavia, soste-

nere che ciò sia rientrato programmaticamente nelle intenzioni dei traduttori e dei curatori. All'epoca vi era infatti un notevole problema di contestualizzazione culturale, che investiva la resa di termini privi di omologo nella cultura italiana, di cui proprio la parola blues è l'esempio più significativo. I primi traduttori infatti ricorrono per lo più a parole per mezzo delle quali viene resa solo una piccola parte di un termine dal significato complesso, che inizia a essere introdotto nel vocabolario italiano comune più tardi, negli anni Sessanta e Settanta. Nelle antologie più vecchie da me esaminate, la parola "blues" viene spesso tradotta con i termini "malinconia" o "nostalgia" (il titolo della famosa poesia "The Weary Blues", antologizzata per la prima volta da Carlo Izzo nel 1949, è tradotto come "Malinconie di stanchezza"). In seguito si preferisce affiancare l'originale alla traduzione in italiano, come farà Piccinato traducendo il titolo con "Malinconie di stanchezza (Blues)" (Hughes, *Io sono un negro*). Anni dopo, però, la stessa traduttrice, probabilmente in considerazione della progressiva diffusione del termine e della musica blues nella cultura italiana, opterà per il titolo "Blues di stanchezza" (Hughes, *Poesie*).⁴

Un altro sostantivo complesso da tradurre era sicuramente "minstrel", il cui omologo letterale italiano ("menestrello") non ne traduce affatto il significato nella cultura e nella storia afroamericana. La traduzione del titolo "Minstrel man" con "menestrello" non può far pensare, infatti, alla lunga tradizione delle *black minstrelsies* che videro un forte sviluppo dopo la Guerra civile, dove attori neri recitavano spesso una rappresentazione stereotipata della loro gente per intrattenere il pubblico bianco.⁵ Anche in questo caso l'evoluzione delle traduzioni italiane è interessante. Mentre nei volumi di Virgilio Luciani e Carlo Izzo la traduzione è "Menestrello nero", Piccinato fa la stessa scelta fino al 1960, ma poi opta per "Pagliaccio nero" nel 1968, sottolineando l'aspetto degradante associato alla rappresentazione ste-

4 È proprio in questo periodo che si diffonde la consapevolezza che il blues rappresenta un elemento fondamentale nell'evoluzione della cultura afroamericana, come testimoniato dalla traduzione del titolo di un testo chiave del poeta LeRoi Jones/Amiri Baraka, *Blues People: Negro Music in White America* (1963), uscito lo stesso anno per Einaudi con il titolo significativo *Il popolo del blues. Sociologia degli afroamericani attraverso il jazz*.

5 Le *black minstrelsies* si sviluppano soprattutto dopo la fine della Guerra civile sul modello dei *minstrel shows*, spettacoli in cui attori bianchi si dipingevano la faccia di nero per imitare i neri nei loro aspetti più stereotipati e caricaturali. Sebbene il progressivo coinvolgimento da parte dei neri in questo genere di spettacoli possa apparire come esclusivamente degradante, alcuni critici hanno rilevato come questo genere abbia consentito agli artisti neri non solo di entrare nel mondo dello spettacolo, ma anche di veicolare contenuti sovversivi non immediatamente comprensibili dal pubblico bianco.

reotipata di sé da parte dei neri contenuto nel termine *minstrel*, che manca totalmente nell'omologo letterale italiano.

Spesso, tuttavia, questa assenza di contestualizzazione si riflette in una trasformazione del significato dell'intero componimento, come si può riscontrare, per esempio, nella traduzione di "The Jester" (1925), poesia incentrata sulla figura di un attore nero, dietro cui è piuttosto ovvio scorgere un riferimento al *black minstrel*. La versione italiana riportata qui sotto ("Il buffone"), tratta dalle due antologie curate da Luciani, sembra decisamente non cogliere tale riferimento.

In una mano
 Reggo la tragedia
 E nell'altra
 La commedia,
 Le maschere per l'anima.
 Ridi con me:
 Allora rideresti!
 Piangi con me:
 Allora piangeresti!
 Le lacrime sono il mio riso,
 Il riso è la mia pena.
 Piangi alla mia bocca beffarda,
 Se tu vuoi.
 Ridi di tutto il mio dolore.
 Sono il Buffone Negro,
 Lo stupido clown del mondo,
 Lo scemo stivalato degli uomini sciocchi.
 Una volta ero savio.
 Devo riesserlo?

Questa traduzione sembra non prendere in considerazione il fatto che la tragedia del "buffone" nero della poesia possa derivare dall'incapacità di comunicare la sua interiorità al mondo. Non solo egli è riconosciuto come "stupido" anziché "muto" (due possibili omologhi del termine inglese "dumb"), ma i versi finali "Once I was wise / Shall I be wise again?" vengono tradotti con "una volta ero savio / devo riesserlo?" La traduzione dei versi finali è interessante perché non solo si rivela meno immediata dal punto di vista dell'uso linguistico (l'avverbio temporale "once" richiederebbe infatti l'esplicitazione di un contrasto tra passato e futuro), ma, tralasciando l'ambiguità finale della poesia, invita in qualche modo il lettore a concepire la solitudine del *black jester* come qualcosa di inevitabile, quasi connaturata al carattere mutevole e incoerente di solito associato alla figura del

buffone, per cui essere o meno saggio sarebbe totalmente indifferente. Se i versi finali vengono invece tradotti letteralmente con “Una volta ero saggio / Lo sarò di nuovo?”, ecco che l’immagine di un genio mutevole ‘universalizzato’ (cioè, bianco) svanisce e il lettore è costretto a storicizzare l’isolamento del *jester* tra risata e dolore, commedia e tragedia, chiedendosi quali siano i fattori che costringono l’uomo a rimanere *dumb* (muto); se, per esempio, si tratti dell’accettazione di un ruolo ridicolo impostogli dal razzismo.

La risentimentalizzazione di Hughes

Se gli esempi sopra menzionati illustrano come le traduzioni possano talvolta funzionare da veri e propri veicoli di ‘appropriazione culturale’, altri dimostrano ancora più chiaramente come tale appropriazione possa persino ribaltare i tratti più distintivi dell’opera stessa. Questo è appunto il caso dell’ironia eversiva di Hughes, che non viene solamente tralasciata ma addirittura convertita in sentimentalismo. Un esempio estremamente significativo al riguardo è la traduzione di una delle poesie più famose e antologizzate del primo Hughes, intitolata “Brass Spittoons” (“Sputacchiere d’ottone”, 1927) e inclusa nell’*Antologia dei poeti negri* curata da Piccioni e Cacciaguerra (uscita nel 1964, ma con traduzioni probabilmente risalenti al 1946):

Pulisci le sputacchiere, ragazzo.
 Detroit,
 Chicago,
 Atlantic City,
 Palm Beach,
 Pulisci le sputacchiere,
 Il vapore delle cucine dell’albergo
 E il fumo nei corridoi dell’albergo
 E il sudiciume nelle sputacchiere dell’albergo
 Fanno parte della mia vita.
 Ehi, ragazzo!
 Un soldo,
 Due soldi,
 Un dollaro,
 Due dollari al giorno.
 Ehi, ragazzo!
 Per comprare le scarpe al bambino,
 Per pagare l’affitto,
 Per il gin il sabato,

Per la chiesa la domenica.
 Mio Dio!
 Bambini e gin e chiesa
 E donne e domenica,
 Tutto mescolato ai soldini
 E ai dollari e alle sputacchiere pulite
 E all'affitto da pagare.
 Ehi, ragazzo!
 Una lucente ciotola d'ottone è bella per il Signore.
 Lucente ottone lucido come i cembali
 Dei danzatori di Re David,
 Come le coppe di vino di Salomone.
 Ehi, ragazzo!
 Una sputacchiera pulita all'altare del Signore,
 Una sputacchiera pulita e lucente, appena lustrata,
 Almeno questo mi sia possibile offrire!
 Vieni qui, ragazzo!

Questa poesia è incentrata su un uomo che si guadagna da vivere con uno dei lavori più umili al mondo, cioè pulendo le sputacchiere di ottone negli alberghi. Sebbene venga apostrofato con l'appellativo di *boy* dai suoi clienti, come i bianchi del Sud di solito si rivolgevano ai maschi neri adulti, sappiamo che non si tratta di un ragazzo dall'accento ai figli. Il punto più interessante è situato al verso 28, quando il giovane inizia a contemplare soddisfatto l'ottone pulito e lucido ("the bright and polished brass") delle sputacchiere, che gli ricordano i "cembali / dei danzatori di Re Davide" ("the cymbals / of King David's dancers"), e inizia ad avere l'idea alquanto bizzarra di offrire quest'oggetto splendente come dono al Signore. Nella traduzione sopra citata, i versi conclusivi della poesia ("A clean and bright spittoon all newly polished— / At least I can offer that!") vengono tradotti come "Una sputacchiera pulita e lucente, appena lustrata / Almeno questo mi sia possibile offrire!" Qui il traduttore sceglie, con una certa disinvoltura, di sostituire la forma affermativa del modale nel testo originale con una forma ottativa, che cambia radicalmente il senso della frase (in inglese equivarrebbe a: "may I offer that at least!"). Il verso in italiano, infatti, sembra ripresentare lo stereotipo del povero nero di buona volontà che intende offrire i frutti del suo faticoso lavoro al creatore (il senso più o meno sarebbe questo: nella mia estrema povertà voglio comunque fare un dono a Dio), mettendo a tacere l'ironia e il cinismo impliciti nel verso originale (e cioè: sono talmente povero che non potrei offrire nient'altro che una sputacchie-

ra!) e trasformando un'osservazione ironica sulla propria povertà in una supplica. Il fatto stesso che l'uomo possa vedere una sputacchiera, un oggetto comunemente associato a sentimenti di disgusto, come dono per il Signore è un forte atto d'accusa contro l'estrema indigenza che egli è costretto a sopportare. Nella versione italiana tutto ciò viene invece sostituito con un senso di paziente sopportazione e di redenzione religiosa, che certamente non facevano parte dell'ideologia di Hughes (il quale, peraltro, si stava sempre più avvicinando al marxismo nel periodo in cui scriveva "Sputacchiere d'ottone").

La poesia di Hughes presenta una componente sovversiva complessa, spesso non evidente a una prima lettura.⁶ Uno dei suoi componimenti più famosi, per esempio, "I, Too, Sing America" (1925), dove il 'servo' nero rivendica il proprio diritto a diventare parte dell'America con i 'padroni' di casa bianchi, si fonda su una radicale rottura (grazie a quel "too" che separa il soggetto dal resto della frase) dell'unità organica di matrice emersoniana e whitmaniana, rottura che mette in discussione la facile equivalenza tra una soggettività universalizzata (e cioè bianca) e l'identità nazionale. Hughes è maestro nell'esplorare i risvolti razzisti insiti nell'universalizzazione, ma spesso le edizioni italiane hanno colto una componente aggressiva solo là dove Hughes prende di mira la violenza razzista e la denuncia nelle sue forme più esplicite (si pensi a una poesia come "Ku Klux"). La miopia nei confronti degli attacchi indiretti di Hughes contro l'egemonia culturale bianca è evidente anche nella traduzione di "Fantasy in Purple" (1925), di cui riporto quella apparsa in *Canti negri* di Berti nel 1949 ("Fantasia di porpora").

Battete, battete, tamburi di tragedia!
Battete per me tamburi di tragedia e morte!
E il coro attacchi un inno di follia,
Affogate il rantolo del mio respiro morente.

Battete per me, tamburi di tragedia!
Violini pallidi, gemete sordi e lenti,
Ma cornetta di fuoco, la tua nota di sole
S'unisca a me
 nella notte
 ove vado.

6 Tale componente sovversiva e non direttamente visibile è in fondo la caratteristica del *signifyin'*, quel complesso di strategie retoriche che Henry Louis Gates ha riconosciuto come distintive della tradizione culturale afroamericana.

Qui Hughes dà voce alla disperazione esistenziale di un uomo forse suicida, che invoca l'accompagnamento di una musica assordante mentre va tristemente incontro alla morte. A prima vista non troviamo nessun riferimento razziale, ma a un'analisi più attenta questa tematica emerge prepotentemente. Nella seconda stanza della poesia si delinea un contrasto tra il suono emesso da due diversi tipi di strumenti musicali. Il suono di una tromba squillante ("blaring trumpet"), uno strumento chiaramente legato all'immaginario della musica nera e del jazz, sembra infatti trionfare sul ronzio in sottofondo prodotto dai violini che Hughes identifica come "white", cioè "bianchi". Sebbene la traduzione di Berti non presenti apparentemente una forte discordanza con l'originale, due termini chiave vengono inspiegabilmente modificati: "white violins" viene tradotto come "violini pallidi" anziché letteralmente come "violini bianchi", mentre il termine "darkness" viene tradotto liberamente con "notte" anziché con "oscurità" o "buio". Questa scelta impedisce al lettore di associare, come abbastanza ovvio nel testo inglese, i violini con la musica bianca e le tenebre dove discende trionfalmente il protagonista con l'immersione nell'"oscurità" della cultura afroamericana (*dark* in inglese è usato comunemente per riferirsi al colore della pelle), trasformando una poesia sulla riappropriazione della tradizione nera in un canto tragico di disperazione esistenziale (ancora una volta universalizzato). Il contrasto tra la tromba e i violini viene così appianato e risolto in un gioco armonico, che non fa trasparire la presenza di una dinamica conflittuale nella poesia, riducendone le ovvie implicazioni razziali.

Una selezione ancora lacunosa

Lo scarso riconoscimento prestato alla componente blues, ironico-soversiva, della poesia di Hughes risulta evidente anche, e forse soprattutto, nella selezione dei testi delle prime antologie italiane bilingui di poesia afroamericana. Queste raccolte infatti mancano di includere proprio alcuni pezzi inequivocabilmente blues, apparsi in *Fine Clothes to the Jew* (1927), oggi considerato il volume più significativo del poeta. L'assenza di queste poesie, spesso spregiudicate e dissacranti (fatta eccezione per alcune, come "Brass Spittoons", tradotte come si è visto in una versione 'edulcorata'), è una prova di quanto Hughes fosse diventato il portavoce di una lirica pacata e misurata, che non doveva essere contaminata da elementi eccessivamente 'radicali'.

Stroncato quando uscì dai critici afroamericani e (forse troppo facilmente) lodato dai bianchi, *Fine Clothes to the Jew* si incentrava sulla disincantata rappresentazione della vita quotidiana delle classi povere nere e affrontava liberamente argomenti spinosi, come la bighionaggine, l'alcolismo, la passione per il gioco d'azzardo, la promiscuità sessuale, la misoginia e la violenza domestica. Tale estrema libertà tematica – ma anche formale, come testimonia l'uso frequente del dialetto – rendeva il volume piuttosto difficile da gestire per i curatori italiani, e ciò probabilmente pesò sul criterio di selezione finale. Si può ipotizzare che i curatori volessero semplicemente evitare di proporre testi che potessero nuocere a una comunità già fortemente discriminata, accentuandone l'immagine negativa e stereotipata.

Oggi, tuttavia, questa scelta risulta parecchio datata e non rende giustizia alla complessità dell'opera poetica di Hughes. Nelle maglie di questo tipo di 'censura' bonaria sono infatti incappate poesie spregiudicate e demistificanti come "Bad Man", incentrata sulla figura di un nero ubriaccone e manesco, e come "Red Silk Stockings" o "Ruby Brown", che parlano in modo incredibilmente esplicito della disinibizione delle donne nere delle classi basse.

Erano proprio le donne, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, a essere i soggetti preferiti di tanta letteratura sentimentale afroamericana, in cui l'imitazione o l'adeguamento ai canoni di rispettabilità della borghesia bianca era concepito come uno strumento di rafforzamento sociale.⁷ In queste opere, le donne nere venivano de-sessualizzate e apparivano come delle figure angeliche e impeccabili, che non trovavano corrispettivo nella realtà. Hughes fu forse tra i primi a intravedere la pericolosità di tale idealizzazione e a dare una rappresentazione più complessa delle donne della sua gente. In "Red Silk Stockings", mai tradotta in italiano, il poeta sembra per esempio incitare una donna afroamericana a provocare i bianchi, chiedendole di mostrare le belle gambe nere, mentre in "Ruby Brown", tradotta solo nel 1979 nell'antologia curata da Lanati, il poeta dà un resoconto disincantato dell'ascesa sociale di una donna nera nel mondo della prostituzione. Lontane da ogni sorta di giudizio morale, queste poesie hanno la forza dirompente di una realtà che rifiuta di dipingersi adeguandosi ai canoni di comportamento borghesi e che,

7 Si pensi, per esempio, anche alla proliferazione dei "black women's clubs" nella New York di fine Ottocento, dove le donne della *middle class* nera insegnavano alle loro sorelle le regole e i canoni di comportamento (bianchi) che si dovevano tenere in società (vedi Dabel 158).

molto spesso, parla *a se stessa di se stessa* attraverso un complesso sistema retorico non percepito dalla cultura bianca.

Nella selezione dei testi, le prime antologie italiane sembrano in un certo modo riflettere la tendenza, dominante negli Stati Uniti, a fondare la riabilitazione della figura della donna nera sulla negazione della sessualità. Il tema spinoso della sessualità delle donne nere (imprigionate nel binomio promiscuità/innocenza), infatti, riesce spesso a comparire solo nella blanda forma di una sensualità legata alla sfera artistica. Un esempio calzante è la poesia “Jazzonia” (1923, da *The Weary Blues*), di cui riporto la traduzione apparsa in *Canti negri* di Berti.

Oh, albero d'argento!
Oh, splendenti fiumi dell'anima!

In un cabaret di Harlem
Sei baldanzosi “jazzers” suonano.
Una ragazza dagli occhi impudenti danza
E solleva il vestito di seta dorata.

Oh, albero che canti!
Oh, splendenti fiumi dell'anima!

Erano gli occhi d'Eva
Nel primo giardino
Un po' troppo audaci?
Era Cleopatra sfarzosa
In una veste d'oro?

Oh, albero d'argento!
Oh, splendenti fiumi dell'anima!

In un cabaret turbinante
Sei baldanzosi “jazzers” suonano.

In questa poesia una ballerina nera dallo sguardo sfacciato viene ritratta nell'atto di alzare provocatoriamente il vestito di seta dorata (nell'originale: “the dancing girl whose eyes are bold / lifts high a dress of silken gold”). Per espressione ed aspetto, la donna viene paragonata a due altre grandi tentatrici della storia (Eva, Cleopatra). Relegata in un ruolo fondamentalmente secondario – come ‘complemento’ ai sei *jazzers* che suonano – la donna con la sua carica erotica viene contenuta nello ‘spazio appropriato’ di un locale notturno, cioè

di un cabaret jazz di Harlem. In altre parole, il fatto che la donna nera si mostri come soggetto desiderante e desiderato non sarebbe disturbante in poesie come questa, in quanto tutto ciò rimarrebbe legato e funzionale all'espressione, e alla promozione, di una 'nuova' manifestazione artistica (il jazz iniziava allora a essere percepito come l'unico contributo nero alla cultura *high brow*).

Vi sono tuttavia interessanti eccezioni a questa sorta di censura idealizzante. In alcune antologie viene dato spazio a poesie in cui Hughes celebra la figura della donna nera, conferendole una piena rotondità sia fisica sia psicologica. Si veda per esempio "Song" ("Canzone", 1925), tradotta in *Sette poeti negri* di Luciani:

Leggiadra, bruna e solitaria
Scopri il tuo seno al sole
E non aver paura della notte
Tu che sei figlia della notte.

Apri le braccia alla vita,
Aggirati rapidamente
Al vento della pena e della lotta,
Fronteggia il muro della bruna porta chiusa,
Picchia con i tuoi nudi pugni, bruni,
E attendi.

In questa poesia l'incitamento che il poeta rivolge alla donna nera a denudare il suo corpo non può essere equivocato come un mero desiderio erotico, dal momento che l'esibizione di tale bellezza ("seno") è legata indissolubilmente alla lotta per il riconoscimento dei diritti civili contro le barriere razziali ("il muro della bruna porta chiusa"), diventando inscindibile dalla tenacia e la speranza ("i tuoi nudi pugni") che il poeta vuole risvegliare in questa figura.

La selezione e la contestualizzazione di poesie come "Jazzonia" e "Canzone", così come la traduzione delle altre poesie qui analizzate, sono tutti esempi in cui emergono le problematiche ideologiche legate alla prime versioni delle opere di Hughes in italiano. Questi esempi dimostrano la necessità di nuovi lavori, sia di traduzione sia di indagine critica, che si affianchino a quelli pionieristici degli anni Sessanta e Settanta e restituiscano un'immagine più completa dell'opera di Langston Hughes, in accordo con la critica recente, che ha riconosciuto in lui un grande maestro della cultura blues.

Quando la razza è di bronzo
Meticciato e ibridità nel magico mercato italiano
di Elisa Bordin

La razza brown dei chicanos

Controllando la voce chicano nel dizionario di italiano Hoepli mi viene indicato che, oltre a essere uno stile di tatuaggi, si tratta di un messicano immigrato negli Stati Uniti d'America. Non è del tutto corretto, poiché con questo termine si intende oggi qualsiasi americano di origine messicana nato negli Stati Uniti.¹ Sebbene l'origine della parola e della sua venuta in uso non siano ancora chiare, possiamo dire che *el Movimiento* chicano cresce negli Stati Uniti in concomitanza con le altre organizzazioni che a partire dagli anni Cinquanta e soprattutto negli anni Sessanta rivendicano una maggiore giustizia razziale nella politica, società e cultura statunitense. Sulla scia del Movimento per i diritti civili che vede gli afroamericani come attori principali, anche *la Raza* – il popolo *brown* – assieme al movimento dei Nativi americani agisce alla ricerca di una maggiore rappresentazione a livello nazionale, forte della presenza secolare di cittadini di

1 La storia del termine chicano è complessa e rispecchia la complicata storia geopolitica dell'Ovest degli Stati Uniti. Gli stati di California, Arizona, New Mexico e aree estese dello Utah, del Colorado e Nevada, inizialmente parte dell'impero spagnolo d'oltremare e poi del Messico, sono annessi al territorio statunitense nel 1848, con la firma del Trattato di Guadalupe-Hidalgo, mentre il Texas si era già staccato dal Messico e si era dichiarato repubblica indipendente nel 1836, entrando poi a far parte degli Stati Uniti nel 1845. Con il termine chicanos solitamente ci si riferisce agli abitanti di queste zone degli Stati Uniti, abitanti pertanto di origine messicana e lingua spagnola ma cittadini americani a pieno titolo da varie generazioni, in conseguenza del Trattato di Guadalupe-Hidalgo che sposta il confine statunitense più a sud. I chicanos quindi, nel senso più stretto del termine, non si trovano negli Stati Uniti a seguito di una migrazione. Tuttavia, anche se impropriamente, il termine è ormai utilizzato per riferirsi al gruppo dei messicani-americani in senso più esteso. Con il termine *latinos* si intende invece tutta la popolazione degli Stati Uniti con origini dal Centro o Sud America. Cfr., per ulteriori approfondimenti, il saggio di Erminio Corti.

lingua spagnola all'interno degli Stati Uniti già a partire dal 2 febbraio 1848, quando, con il trattato di Guadalupe-Hidalgo, i territori del Sud-Ovest precedentemente messicani e i loro abitanti entrano a far parte della nazione statunitense. Assieme alla richiesta di un maggior peso politico e maggior equità all'interno della vita sociale degli Stati Uniti, *el Movimiento* rivendica nuovi spazi anche nella vita culturale del paese, al fine di dar voce a quella che diverrà di lì a pochi anni la minoranza più numerosa. È all'interno di questo clima di rivendicazione che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, i programmi universitari si modificano, con un'apertura del canone letterario, e vengono fondate nuove case editrici per portare sulla scena pubblica scrittori ignorati dai grandi editori della *East coast*, il cui staff è prevalentemente bianco, proprio come i lettori ai quali si rivolgono.

Rispetto agli altri movimenti identitari all'interno degli Stati Uniti, quello chicano dimostra probabilmente in maniera più chiara quanto le politiche di razza celino in realtà pratiche culturali. La richiesta di una posizione visibile in quanto *brown* decostruisce il binomio dicotomico bianco-nero che è sempre prevalso, all'interno dei discorsi sulla razza negli Stati Uniti, e mette in discussione l'utilizzo stesso della categoria 'razza' come strumento di lettura della realtà. La specificità storica dei chicanos rivendica infatti come caratteristica peculiare il *mestizaje*, un meticcio che amalgama origini amerindie, spagnole e statunitensi in una nuova realtà ibrida che è la quinta razza, la *raza de bronce*, com'è stata definita dal filosofo messicano José Vasconcelos (cit. in Anzaldúa 99). La definizione di razza chicana si basa quindi su una visione in divenire, caratterizzata dall'impurità e contraria alla nozione di razza come gruppo omogeneo e impermeabile.² È evidente pertanto che la rivendicazione stessa di una razza *brown* è un prodotto culturale, frutto della politica di esclusione statunitense, e che la categoria di razza è a dir poco imperfetta, come le stesse scienze biologiche dimostrano. Fenomeni come il *passing* o i soggetti multirazziali noti come *mixedblood* dimostrano che il fenotipo non assicura un'appartenenza di razza, la quale è bensì un insieme culturale e sociale, ovvero una pratica di differenziazione che nasconde dinamiche di altra natura. Questa è anche la specificità dei *latinos*, il

2 Ciò è ancora più vero poiché nel corso degli anni il concetto di "Raza" è andato modificandosi. Se inizialmente durante gli scontri e le dimostrazioni erano i chicanos i principali attori del *Movimiento*, nel corso degli anni il concetto di "Raza" è venuto ad inglobare tutti i *latinos* presenti negli Stati Uniti, e non più solamente i cittadini americani che potevano far risalire la loro origine messicana a prima del Trattato di Guadalupe-Hidalgo.

quinto gruppo del pentagono razziale statunitense assieme agli euro-caucasici, gli afroamericani, i nativi americani e gli asiatici; all'interno di questo eterogeneo gruppo, che può contenere discendenti di tutti i diversi gruppi razziali precedentemente nominati, la caratteristica comune non sarebbe un fenotipo facilmente distinguibile, ma la mescolanza che porta a contenere in sé aspetti di tutto il pentagono razziale. Oltre al *mestizaje* fenotipico, quindi, altri elementi interverrebbero a fare dei *latinos* il quinto gruppo razziale statunitense, quali una storia condivisa (la provenienza da ex-colonie spagnole, l'esclusione) e una lingua condivisa (lo spagnolo), tanto che a partire dal censimento del 2000 chi si considerava appartenente a questo gruppo ha potuto scriverlo nella casella "some other race" accanto a "White", "Black or African American", "American Indian", ecc.³

In quanto pratica culturale, le definizioni di razza subiscono delle trasformazioni nel momento in cui i prodotti culturali che le contengono si muovono spazialmente e temporalmente, e su questo fenomeno si cercherà di gettar luce in questo saggio attraverso l'analisi di alcuni testi chicanos che sono stati importati dall'industria editoriale italiana.⁴ I prodotti letterari che provengono dall'estero non vengono infatti tradotti solo nel testo, come hanno dimostrato Susan Bassnett e André Lefevere, ma anche nelle idee contenute, riplasmate in base alla qualità estetica, alla capacità di analisi di chi importa il testo, al più o meno comune terreno culturale della cultura d'arrivo e al target di lettori al quale la casa editrice si rivolge. All'interno di queste dinamiche, la volontà dell'autore può risultare marginale e molto spesso invece nuove pratiche culturali intervengono nel processo, aggiungendo o modificando le intenzioni del testo originale, a sua volta oggetto di politiche editoriali nel contesto da cui proviene. In questo modo è possibile fornire delle chiavi di lettura per la cultura target oltre che per quella d'origine, poiché, per dirlo con le parole di Lawrence Venuti, "la traduzione, come ogni pratica culturale, implica la crea-

3 Mentre precedentemente il Census Bureau richiedeva di barrare una sola casella per l'appartenenza di razza, dal 2000 in poi ai cittadini è permesso barrare più categorie di razza. Ciò nonostante, considerarsi "Hispanic" o "Latino" non è ritenuto un risultato del riconoscimento di più discendenze, ma una categoria a parte, probabilmente contraddistinta da una mescolanza tale che i vari lignaggi non sono più facilmente distinguibili. Il fatto che, su base quasi decennale, le definizioni dei gruppi razziali negli Stati Uniti cambino dimostra quanto la 'razza' sia un concetto mobile, usato in base a dinamiche sociali e di potere, e non una verità scientifica sempre applicabile e non confutabile.

4 Utilizzerò il termine 'chicanos' come sostantivo, mentre ricorrerò a 'chicani' per l'aggettivo.

zione di valori, linguistici e letterari, religiosi e politici, commerciali ed educativi, in base al caso particolare”, in un processo che si iscrive sui valori del testo originale, i quali “inevitabilmente subiscono una diminuzione e una revisione per far posto a quelli che interessano le comunità culturali locali”⁵ (“Retranslations” 25). L’Italia, la sua produzione culturale e le sue importazioni in traduzione di prodotti culturali altrui, ovviamente, non sono esclusi da questo gioco.

Come già indicato sopra, il concetto di razza ibrida – *de bronze* – risulta di per sé irriverente, poiché quasi ossimorico; se inoltre il contesto storico-geografico-sociale all’interno del quale il concetto di *mestizaje* si è formato non è ben conosciuto, com’è il caso per la storia dei chicanos, allora è più facile che questo giunga in Italia in maniera non precisa, sia dal punto di vista del mondo dell’editoria che ne vuole importare la letteratura, sia da quello del pubblico che di questi prodotti culturali usufruisce. Erminio Corti e Anna Scannavini nel 2005 già indicavano la situazione delle opere dei *latinos* tradotte in Italia, in un breve saggio cui rimando per una mappatura generica. Prenderò invece qui in considerazione due autori: in primo luogo Rudolfo Anaya, uno scrittore del Rinascimento chicano, considerato assieme a Tomás Rivera e Rolando Hinojosa un pilastro della triade che ha lanciato negli anni Settanta la letteratura chicana negli Stati Uniti; successivamente considererò Sandra Cisneros, una scrittrice che ha cominciato a pubblicare negli anni Ottanta, è oggi una delle scrittrici chicane più apprezzate e tradotte, e ha riscosso notevole successo anche in Italia. Entrambi gli autori, separati più o meno da una generazione, propongono romanzi di formazione, Anaya al maschile e Cisneros al femminile, l’uno privilegiando il contesto rurale, l’altra quello urbano, ma tutti e due dando voce alla lotta che i chicanos devono intraprendere per negoziare identità non monolitiche, e per questo a volte contraddittorie e sempre ibride.

Un mondo magico e femminile: Anaya e Cisneros in Italia

Il primo romanzo di Anaya, *Bless Me, Ultima* (tradotto in Italia con il titolo *La magia di Ultima*), esce nel 1972 per una delle prime case editrici fondate per dar spazio alla rinascita culturale chicana, la

5 La traduzione delle citazioni dall’inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

Quinto Sol di Berkeley, del cui premio letterario era stato insignito l'anno precedente. Il romanzo diventa un bestseller e un testo scolastico per istituti secondari, così amato dal pubblico da essere inserito dalla ex First Lady Laura Bush nella top-ten dei libri da lei consigliati. Manuali come quelli di Abelardo Baeza, *Keep Blessing Us Ultima* (1997), o di Barbara M. Linde, *Bless Me Ultima: A Unit Plan* (2000), dimostrano che il romanzo è tuttora usato nelle scuole secondarie come mezzo di diffusione e consapevolezza della cultura chicana e della diversità razziale interna agli Stati Uniti. La trama si dipana lungo un percorso di un paio d'anni durante i quali il protagonista Antonio, un bambino di sei anni, scopre il significato della sua individualità in quanto chicano. Per Antonio l'identità chicana si rivela frutto di un meticciato razziale, culturale, linguistico e religioso comprensibile soltanto nel momento in cui si mettono da parte prese di posizione monolitiche per accettare il fluttuare delle identità e delle credenze. Attraverso l'aiuto di Ultima, la *curandera* che va a trascorrere gli ultimi anni della sua vita nella casa di Antonio nel villaggio di Guadalupe, New Mexico, il bambino muove da una prospettiva prevalentemente cattolica all'accettazione di molteplici punti di vista che comprendono l'animismo, il curanderismo e l'ateismo, percorso che fornisce un messaggio di sincretismo culturale e religioso, oltre che, attraverso la mescolanza di codice tra inglese e spagnolo, linguistico. Antonio compie un viaggio che lo porta a scoprire quanto scegliere sia impossibile per un chicano, il quale deve vivere – e scrivere⁶ – all'interno di un meticciato dove si incrociano almeno tre differenti eredità razziali e culturali: quella india autoctona del suolo americano, quella anglofona, e quella proveniente dal Vecchio mondo attraverso il colonialismo spagnolo, a sua volta ibrido di popolazioni europee, arabe ed ebraiche. Utilizzando il concetto di *new mestiza* della teorica Gloria E. Anzaldúa, potremmo dire che Antonio passa da un bisogno di scelta fra varie eredità razziali e culturali all'accettazione di un sé multiplo, riconoscendo la non-obbligatorietà e inutilità della scelta, che diventerebbe per lui afonia piuttosto che espressione del proprio sé.

Come scrive Carmen Flys Junquera, questo sincretismo culturale “è chiaramente uno spazio sovversivo, dove le norme vengono sfidate

6 La questione della lingua è centrale nella letteratura chicana. A disagio con l'inglese standard e lo spagnolo standard, che non rappresentano gli usi delle loro comunità, gli autori e le autrici chicani spesso ricorrono alla commutazione di codice (*code-switching* o *code-mixing*) all'interno dello stesso testo fra diverse varietà di inglese e spagnolo, riproducendo così il meticciato linguistico con cui convivono.

e ridefinite. Le usanze culturali interagiscono, vengono rifiutate, fatte proprie, cambiate o sovvertite, creando sinteticamente un nuovo [...] mix culturale” (101). Per queste ragioni, un’analisi delle edizioni italiane del romanzo risulta stimolante per far luce su come discorsi quali liminalità, ibridità e meticcio siano accolti in un paese, l’Italia, dove spesso, invece di aprirsi all’alterità e riconoscere il continuo processo di contaminazione di popoli, razze e tradizioni della propria storia,⁷ si cerca di rincorrere il progresso richiesto dalla collocazione fra i paesi occidentali arroccandosi su posizioni reazionarie e obsolete rispetto ai cambiamenti che il paese sta vivendo. A questo proposito, la mia sensazione è che il lettore italiano sia portato a fraintendere l’importanza delle molteplici eredità razziali e culturali in contatto, sostanziali nella definizione di chicano. Nelle edizioni italiane del romanzo, infatti, il dialogo fra tradizioni diverse viene focalizzato in maniera riduttiva sul personaggio di Ultima, che da elemento secondario rispetto al protagonista Antonio diventa il centro interpretativo principale proposto al lettore italiano, sia attraverso il titolo sia nelle immagini di copertina che lo accompagnano.

Bless Me, Ultima è stato pubblicato in Italia per la prima volta nel 1996 da Giunti, con traduzione di Roberto Serrai e cura di Michele Bottalico, che ha dedicato i suoi studi ai chicanos già dalle prime produzioni negli anni Settanta. Anche se la traduzione letterale del titolo sarebbe stata perfettamente comprensibile in italiano (“Benedicimi, Ultima”) l’editore opta per *La magia di Ultima*, nonostante il parere contrario del curatore. Perché? Tralasciando qui ipotesi su possibili problemi con la religione cattolica, è evidente che il titolo è stato manipolato per dare maggior rilievo al personaggio di Ultima, che da interlocutore di un dialogo diretto (“*bless me*”) diventa unico soggetto di una frase descrittiva. Il passaggio da dialogo diretto a descrizione non è cosa da poco, perché mentre il dialogo presuppone un movimento, con un minimo di due personaggi che interagiscono (come nel nostro caso), il titolo descrittivo rimanda a un tipo di romanzo più classico, nel quale il processo di significazione del mondo che lo contiene è già dato e può quindi essere descritto, invece di dover essere continuamente patteggiato. La descrizione sembra catturare uno stato ontologico (“la magia di”), mentre il dialogo, soprattutto nella richiesta “benedicimi, Ultima” prevede un’azione. Il dialogo, cioè, crea un

7 Non bisogna dimenticare che anche l’Italia ha avuto una storia coloniale, sostenuta attraverso una retorica razzista.

movimento comunicativo che può essere collegato alla coscienza-in-movimento che, come si è visto, costituisce l'argomento principale del romanzo. Inoltre il "me" invita il lettore a partecipare in prima persona alla richiesta e al movimento che troverà all'interno del romanzo, creando uno spazio per il coinvolgimento personale. Ma se in italiano l'omissione della prima parte del titolo inglese è inutile per facilitare la comprensione, altri processi devono essere intervenuti per far decidere di abbandonare "bless me" e chiudere il fuoco su Ultima.

Se il *mestizaje* necessita per lo meno di un paio di eredità razziali, culturali e linguistiche per essere tale, e di una forma dialogica per esprimersi al meglio, il lettore italiano è invitato ad entrare nel romanzo neutralizzando il movimento di voci per ascoltarne una sola, autorevole, capace di descriverci un mondo dove regna Ultima, la *curandera* che pratica la magia. La sostituzione del termine religioso "benedicimi" con "magia" è significativa forse più del passaggio da forma dialogica a descrizione. Uno degli elementi dirompenti nel romanzo di Anaya è per l'appunto il crollo dei dogmi del cattolicesimo, tanto che la benedizione finale richiesta da Antonio, e divenuta poi titolo del romanzo, è quella di Ultima, una maga/stregonia portatrice della cultura amerindia pre-cristiana, che conosce le erbe e le forze del suolo del New Mexico. Il lettore assiste così a un sincretismo cui l'edizione italiana decide di non dare rilievo nel titolo, per concentrarsi invece sull'aspetto magico. Come già detto, tralasciamo il complesso rapporto che l'Italia e gli italiani hanno con la Santa Sede, che avrebbe potuto portare l'editore a voler evitare *in toto* qualsiasi scomodo riferimento religioso, per soffermarci invece sull'uso del campo semantico della magia. Se, come il critico Ramón Saldívar fa notare,⁸ Antonio e la sua storia stanno per l'intera *Raza*, la preponderanza di Ultima e dell'aspetto magico sul protagonista fa pensare ad una ricollocazione del testo nella cultura di arrivo, voluta più o meno consapevolmente dall'editore Giunti. Questa attenzione ricevuta da Ultima a scapito del protagonista Antonio è testimoniata anche dalle immagini di copertina che accompagnano le due edizioni del 1996 e 1999, diverse da quelle di tutte le edizioni americane.

Se il lettore entra nel romanzo nel modo suggerito dalla copertina (fig. 1), la sfera magica legata a Ultima diventa preponderante, mentre l'importanza del romanzo nella storia della rivendicazione da parte

8 Secondo Saldívar, "Antonio è visto come il centro organizzativo attorno al quale si sintetizza la situazione biculturale e bilingue del Nuovo Messico" (107).

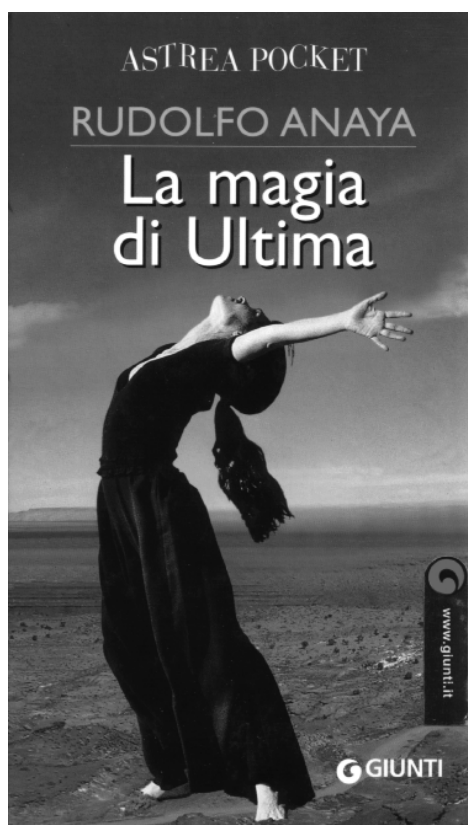


Fig. 1. Rudolfo Anaya, *La magia di Ultima*, 1999.

e dimenticare i riferimenti storici – uno fra tutti, le sperimentazioni atomiche durante la Seconda guerra mondiale (50, 87, 257).

In questo modo, i tre elementi presi in considerazione – il passaggio al titolo descrittivo, la promozione di Ultima a personaggio principale e le copertine con cui il romanzo si presenta – concorrono a minimizzare la volontà di rottura del romanzo e dell'identità multipla portata avanti da Antonio, per ricollocarla invece in un altrove magico e femminile che può essere presentato come irreale. Non sembra azzardato ritenere questo dislocamento del testo in un altrove magico e femminile come una strategia di marketing che tenta di sfruttare per *Bless Me*, *Ultima* il successo avuto dal realismo magico in Italia, popolare più con i romanzi di Isabel Allende che con quelli di Gabriel García Márquez o Alejo Carpentier. Il testo d'altronde si presta a questa operazione:

dei chicanos di un maggior spazio rappresentativo nel panorama letterario e culturale statunitense resta in secondo piano, dato che il discorso di meticcio e ibridazione rappresentato da Antonio viene semplicemente messo da parte nella versione italiana (cfr., invece, fig. 2). In questo modo, le identità ibride, come quella di Antonio, sono ricollocate nel regno del magico e dell'immaginazione, ovvero, nel regno della a-storicità. Mentre nel romanzo storia, magia e leggenda si fondono a creare il nuovo spazio dove i chicanos vivono, l'assenza della voce di Antonio nel titolo e l'attenzione prestata a Ultima e alle sue pratiche creano un nuovo terreno per il lettore italiano, che è spinto a privilegiare la leggenda

i nomi dell'autore e di Ultima sono spagnolegianti, la trama si dipana fra il villaggio di Guadalupe e Las Pasturas (altri due termini spagnoli), ci sono inserti linguistici in spagnolo, la presenza anglofona è ridotta (e tradotta), le copertine esibiscono colori caldi e/o paesaggi desertici. In sostanza, si fornisce un insieme dove il fiorire del termine "magia" nel titolo non può che essere sembrato la ciliegina sulla torta per confezionare un prodotto attraente, soprattutto per un pubblico femminile immaginato come interessato ad ambientazioni esotiche e fantastiche.⁹ È facile per un lettore (a questo punto, possiamo parlare di lettrici?) non ben informato collegare il testo a un milieu sudamericano, dove Sud America sta per qualsiasi spazio al di sotto del confine statuni-

tense, ma anche all'interno degli stessi Stati Uniti se i personaggi non sono facilmente iscrivibili nelle più conosciute dinamiche in bianco e nero. In questo modo non si presta adeguata attenzione allo scopo del

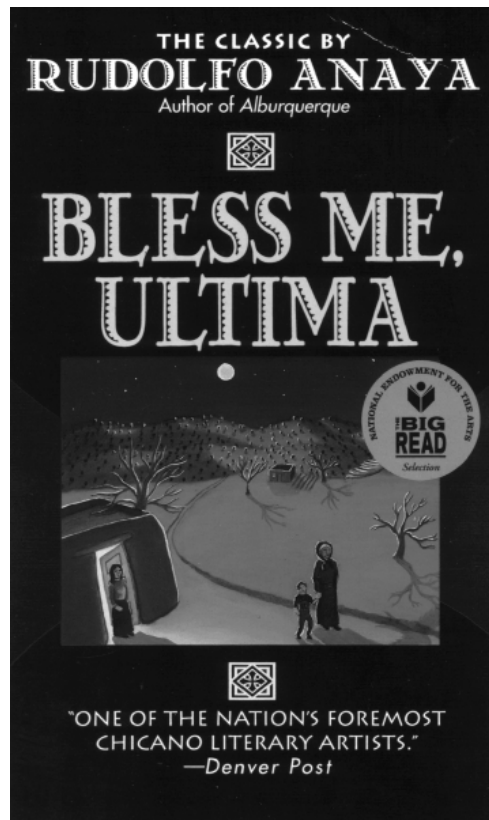


Fig. 2 La copertina americana di *Bless Me, Ultima* con l'opera della pittrice chicana Bernadette Vigil, in cui Antonio è inserito fra due donne, la madre, simbolo del cattolicesimo, e la curandera Ultima. Il dipinto ritrae Antonio in cammino, simbolo del suo percorso dal mondo materno a un mondo più complesso caratterizzato dal *mestizaje*.

9 Gli stessi Corti e Scannavini scrivono: "il romanziere che ha suscitato il maggior interesse da parte dell'editoria italiana è senza dubbio Rudolfo A. Anaya, un autore piuttosto popolare negli Stati Uniti, le cui opere presentano un'affinità stilistica con il 'realismo magico' iberoamericano" (82). Nel loro breve intervento, però, non prendono in considerazione le conseguenze del collegamento fra razza, realismo magico e genere.

movimento chicano in seno al quale nasce *Bless Me, Ultima*, ovvero la lotta per la rivendicazione non solo di uno spazio sociale e letterario negli Stati Uniti, ma per il significato che si vuol dare al termine “americano”. Anzi, in quanto etno-poetica dell’altro, questo tipo di *packaging* magico-realista diventa facilmente “un’arma ideologica nelle mani di coloro che controllano la produzione capitalistica a livello globale”, ovvero un facile marchio per invocare un’alterità confezionata in modo esotico che però “occulca i reali processi politici e sociali che sfruttano, opprimono e sopprimono gli Altri del terzo mondo etnico e/o minoritario” (Aldama 27). Sebbene queste operazioni siano rivendicate come necessarie in un mercato editoriale che deve pur vendere per continuare a esistere, manipolazioni simili fanno trapelare le ragioni culturali e ideologiche da cui hanno origine, poiché altri mercati, come quello di lingua spagnola, non ritengono necessario modificare a tal punto la presentazione del romanzo per riuscire a venderlo. Nell’edizione Giunti del 1999 *La magia di Ultima* viene perfino inserito nella collana Astrea, “uno spazio editoriale dedicato alla libertà di parola delle donne”, e nella copertina *Ultima*, invece che un’anziana morente, diventa addirittura una giovane dai lunghi capelli neri, con le braccia rivolte al cielo in espansione del proprio sé.¹⁰

La scelta da parte di Giunti di privilegiare *Ultima*, e con lei la sfera magica piuttosto che quella spirituale/religiosa, mi spinge a chiedermi prima di tutto che cosa importiamo come statunitense, e che cosa invece viene ricollocato altrove, e il perché di questa operazione; e in secondo luogo, a interrogarmi su quale sia la nostra idea di Sud America, o America Latina che dir si voglia, in questo caso presentata come un luogo più ameno, adatto alle donne e alla magia, dove il sogno e il magico si possono mescolare – cosa che sembra improbabile negli Stati Uniti che siamo soliti importare. Questo processo di spostamento e rivisitazione di un prodotto culturale implica che stiamo usando una scala di accettabilità, che assegna al Nord America tutto ciò che è razionale, moderno, tecnologico, evoluto e individualistico, e al Sud America ciò che è magico, statico, comunitario e non-razionale. L’avvicinamento a testi di gusto magico-realista quindi diventa un’incorporazione culturale svantaggiosa, dove il realismo magico “opera per omogeneizzare le trame locali della cultura latinoamericana e,

10 Dal sito web dell’editore. La copertina del 1996, invece, riproduce un particolare di *Lightning* (1938) di James S. Morris, pittore del “gruppo di Taos”, ritenuto uno dei primi ad aver apprezzato la particolarità del Sud-ovest, nonostante la visione stereotipata delle popolazioni indiane (cfr. Etulain; Cartosio).

in un'economia di lettura globale, riduce l'Altro latino americano a un'esotica omogeneità" (Aldama 4).

La tendenza alla ricollocazione della letteratura chicana nel magico e nel femminile è testimoniata dalla fama in Italia di Sandra Cisneros. Guanda la porta in Italia per la prima volta nel 1992 con il romanzo breve *La casa in Mango Street* (*The House on Mango Street*, 1984),¹¹ tradotto da Paolo Zaninoni, ma il testo, sebbene abbia avuto vendite discrete, passa in sordina. Alcuni anni dopo l'autrice si fa apprezzare con il romanzo *Caramelo*, pubblicato negli Stati Uniti nel 2002 e in Italia nel 2004 per La Nuova Frontiera, con traduzione di Sante Rede, riscuotendo un successo che spingerà la casa editrice italiana a ripubblicare *The House on Mango Street* nella nuova traduzione di Riccardo Duranti (*La casa di Mango Street*, 2007) e a dare alle stampe ex-novo *Il fosso della strillona*, sempre tradotto da Duranti (2005, l'originale *Woman Hollering Creek* è del 1991). Essendo Cisneros già stata collegata grazie al primo romanzo a una 'scrittura al femminile', anche *Caramelo* viene presentato come un'opera per donne alla scoperta di sé: la protagonista, Lala, si muove fra tre generazioni e fra vari luoghi negli Stati Uniti e in Messico alla ricerca della propria identità ibrida, messicana agli occhi degli statunitensi, ormai statunitense agli occhi della nonna messicana, e una traditrice che viene da 'di-là' per i chicanos del 'di-qua'. Il titolo stesso è un riferimento di colore e di razza: mentre le recensioni italiane preferiscono collegare il color caramello semplicemente al *rebozo* incompiuto che Nonna Tremenda lascia in eredità a Lala (un vezzo modaiolo?), caramello è anche il colore della pelle di Candelaria, la figlia della lavandaia che Lala conosce nella casa paterna di Città del Messico e scoprirà essere sua sorella. Il termine *caramelo* quindi è un sinonimo della mobilità e ibridità delle persone sia nei fili del *rebozo*, sia nella pelle di Candelaria, poiché il *rebozo* è esso stesso frutto delle contaminazioni e della sapienza delle maestranze arabe venute dalla Spagna e poi fuse con la cultura autoctona messicana; questo è anche ciò che avviene nella famiglia di Lala, i Reyes, arrivati come testimonia il cognome dall'antica Spagna, mescolatisi con la popolazione incontrata nelle Americhe, schierati in maniera diversa durante la Rivoluzione messicana, e poi migrati al Nord, negli Stati Uniti, dove si mescolano con italiani (uno zio di Lala), o con asiatici (un fratello di Lala). Il meticcio razziale,

11 Dalle edizioni successive a quella del 1992 il romanzo sarà pubblicato con il titolo corretto *La casa di Mango Street*.

veicolato nel testo dal meticcio linguistico oltre che da quello della forma letteraria (Cisneros mescola infatti narrazione convenzionale, canzoni, ritornelli, e note storiche), si pone quindi come un valore positivo e dinamizzante che critica l'idea sterile di purezza.

Stranamente, però, l'edizione italiana, riproponendo la stessa copertina dell'edizione originale Knopf del 2002 (fig. 3), riporta nel retro per prima cosa l'opinione dello scrittore uruguayano Eduardo Galeano e del giornale spagnolo *El País*, per proseguire soltanto in seguito con le parole di elogio di *Publisher Weekly*, *The New York Times Book Review* e *The Washington Post*. Ma in fondo non c'è da stupirsi, dal momento che in copertina troviamo l'opinione evidenziata da un riquadro di Carlos Fuentes, scrittore messicano. La stessa immagine di copertina, d'altro canto, è "Rose, Mexico, 1926" di Edward Weston,

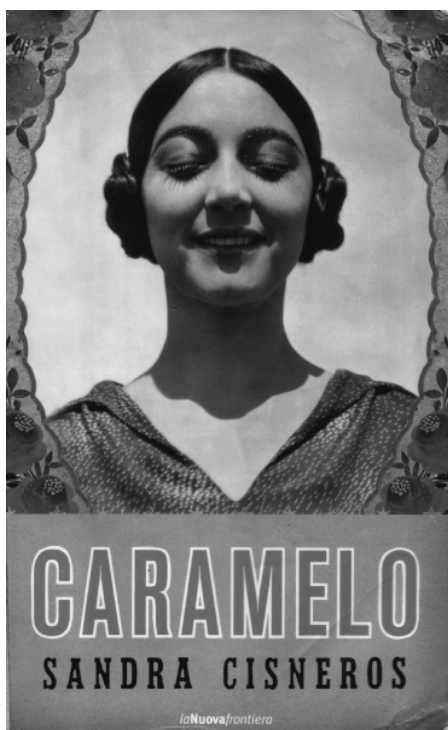


Fig. 3 Sandra Cisneros, *Caramelo*, 2002. La foto di copertina è "Rose, Mexico, 1926" di Edward Weston.

il fotografo legato al Messico dalla relazione con Tina Modotti e autore di ritratti di personaggi messicani importanti come Diego Rivera. Poco importa se Cisneros è nata a Chicago nel 1954 e ha sempre vissuto negli Stati Uniti, quando è la scrittrice stessa che ama farsi ritrarre in pose e luoghi che rimandano all'iconografia classica messicana. Cisneros infatti gioca con il messaggio sociale contenuto nei suoi libri e l'estetica che li accompagna, come prova il suo sito ufficiale, dove numerose foto richiamano ironicamente l'iconografia messicana e il ritratto della scrittrice per mano di Ángel Rodríguez-Díaz è un chiaro tributo alla pittura di Frida Kahlo. Tale impianto estetico può essere facilmente frainteso, e l'autoironia che caratterizza Cisneros può essere travisata e presa in

senso letterale, facendola scambiare, agli occhi di lettori e visitatori del sito poco attenti, per una scrittrice messicana.

Alcuni blog italiani che ospitano recensioni o scambi di opinione fra lettori affermano infatti: “Vengono in mente i colori vivi, le figure che si stagliano nette dei quadri della pittrice Frida Kahlo, leggendo *Caramelo*, il romanzo di Sandra Cisneros, scrittrice messicana che vive negli Stati Uniti” (Piccone). Sebbene recensioni più attente, come quella di Bruno Arpaia su *Il Sole 24 Ore* o di Alessandro Portelli su *il manifesto*, indichino Cisneros come autrice chicana e cerchino pure di dare delle indicazioni di lettura accorte, non si può non notare un tentativo, anche solo sul piano estetico, di ricollocare la scrittrice in contesti latinoamericani, dove però latinoamericano non è una specificazione di americano, ma il doppio subalterno dell’America con la A maiuscola, ovvero gli Stati Uniti. A proposito di *Caramelo* su *la Repubblica* Pico Floridi scrive: “Capelli che ridono, denti come mais: parlare di realismo magico è riduttivo per quest’inarristabile eruzione di immagini sfarzose e di emozioni insolenti”. La levità e l’esotismo del pacchetto-libro nascondono in realtà l’accuratezza storica con cui Cisneros ha ricostruito le tre epoche da lei raccontate nel romanzo e mettono anche in secondo piano la serie di note e dettagli che dovrebbero aiutare il lettore a ricostruire un ricco quadro storico dentro cui i personaggi si muovono. La stessa Cisneros, in un’intervista rilasciata alla Fiera del Libro di Torino del 2004 a Maria Antonietta Giudicissi per RadioAlt, ribadisce quanto scarso sia il realismo magico nella sua scrittura, per la quale dovremmo bensì parlare di “realismo



Fig. 4 Sandra Cisneros, *Il fosso della strillona*, 2005.

tragico”, o “realismo sociale”, dove ben poco è inventato e si presta invece attenzione alla questione di classe e alla situazione dei migranti. Per questo, secondo Cisneros, la sua scrittura potrebbe essere forse più vicina alla letteratura europea prodotta dai nuovi immigrati piuttosto che a quella prodotta dal realismo magico.

Sulla stessa scia si continua anche per le opere di Cisneros pubblicate in Italia successivamente a *Caramelo*, com'è il caso per *Il fosso della strillona* (fig. 4), che nella recensione di Simona Maggiorelli su *La Nazione* viene presentato come un “mondo [...] coloratissimo, pieno di voci e di seducente musica chicana. Un mondo di personaggi scapicollati, buffi, appassionati, fra telenovelas, profumo di tacos e fagioli e piatti messicani piccantissimi. È l'universo divertente, caciaronne, vitalissimo dei latinos emigranti nel Nord America e raccontati da Sandra Cisneros”. Non si capisce poi perché in *Avvenire* Pierangelo Giovanetti dica che, sebbene parli spagnolo, Cisneros “si sente americana a tutti gli effetti, pienamente dentro la società americana con la sua cultura ispanica, i suoi lineamenti latini, il suo sguardo caliente di *mujer apasionada*”. Le parole di Giovanetti dimostrano quanto l'idea di America, ovvero degli Stati Uniti, in Italia sia monolitica e dia una rappresentazione fallace del paese come razzialmente puro, mentre alla cultura ispanica, che ne fa storicamente parte, spetta il ruolo *pasionario* ed esotico. Cisneros sottolinea invece anche in *Fosso della strillona* il valore del meticcio e della non-purezza, come avviene nel racconto “Mai sposare un messicano” attraverso il recupero della figura della Malinche, la traduttrice – e storicamente la prima grande traditrice del continente americano – amante di Hernán Cortés e madre del primo meticcio, frutto dell'incontro fra la Spagna del Vecchio continente e la cultura indigena autoctona. Come ricorda l'antropologa Clara Gallini, “la Malinche generò parole e figli, entrambi bastardi” ed è una figura disprezzata nei secoli dai messicani, perché aprì la strada alla conquista di Cortés, e ignorata dalle cronache spagnole del tempo perché indigena, e per di più donna. Eppure, la Malinche rappresenta anche il “nuovo mito fondatore di quei processi di ibridazione culturale” (Gallini) di cui Cisneros sottolinea il valore. In “Mai sposare un messicano” la Malinche-Clemencia non soltanto viene rivalutata, ma diviene necessaria per il perpetuarsi della stirpe di Drew, il Cortés dalla pelle bianca e barba nera, il cui figlio viene al mondo solo per intercessione di Clemencia-Malinche, la quale però viene puntualmente abbandonata per il sicuro porto della *whiteness* mentre il luogo dei messicani-americani rimane sempre nella penombra della liminalità. Attraverso la rivaloriz-

zazione di questo personaggio Cisneros ci fa quindi riflettere sull'opposizione, come scrive ancora Gallini, "tra il mito di un passato puro, di un Paradiso indio da sognare e rivendicare e, d'altro lato, il riconoscimento di origini spurie della storia di un paese, nato da una violenza di cui una donna si fece carico". Le recensioni italiane, invece, spingono per una ricollocazione della sua scrittura in un mondo colorato e alternativo a quello nordamericano, evitando riferimenti all'origine ibrida della cultura chicana e per implicazione di quella statunitense.

Latinismi e realismo magico

In realtà la connessione dei chicanos al mondo magico potrebbe non essere inopportuna, se ciò "aiutasse a costruire dei ponti tra comunità che vivono fianco a fianco ma sono separate da barriere culturali" (Careri), o se portasse ad una riflessione sul "latinismo" delle Americhe in relazione agli Stati Uniti, dove con "latinismo" intendiamo, con le parole di Suzanne Oboler, "la fucina dell'unità fra i latinos nella lotta per pieni diritti civili e giustizia sociale negli Stati Uniti" (xix). Oppure se con 'realismo magico' muovessimo una critica a "quei discorsi che rappresentano delle rigide identificazioni razziali, sociali e sessuali", ovvero mettessimo in discussione "discorsi autoritari di religione e nazionalismo che in definitiva chiudono la possibilità della sperimentazione" (Aldama 35-36). Al contrario, l'attenzione e il richiamo alla magia delle storie ed esperienze raccontate da Anaya e Cisneros diventano una semplice dislocazione, ossia un'occasione di turismo letterario che recide qualsivoglia legame con gli Stati Uniti, da dove in realtà quegli stessi prodotti culturali provengono, al fine di ricollocarli nell'altrove esotico del Sud America. Con la sua carica dirompente il *mestizaje* razziale, linguistico, culturale, e infine anche letterario ed estetico, viene così privato della sua storicità e ripropone anche in Italia una visione degli Stati Uniti in cui la diversità razziale consiste al massimo nel binomio bianco-nero. È invece intenzione esplicita degli autori qui presi in considerazione enfatizzare il meticcio come agente creativo, che rifiuta discorsi di razionalizzazione basati sulla dicotomia bianco/nero o Io/altro, e sottolinea invece il carattere composito delle società odierne e la necessità di rivedere il contatto come aspetto positivo, oltre che inevitabile, della storia umana.

Non è un caso, allora, che i testi chicani importati da case editrici italiane trovino posto nelle collane di letteratura ispanoamericana,

come accade per l'antologia di racconti chicani *En la frontera*, pubblicata nella collana Be Alta di Gran Vía del 2008. O ancora per la collana Liberamente di La Nuova Frontiera, che accoglie anche *Caramelo*, descritta dalla casa editrice nel suo sito come "la nostra collana madre con il meglio della narrativa contemporanea di area iberica: romanzi dalla Spagna e dal Portogallo, ma anche dall'Africa lusofona e dallo sconfinato continente latinoamericano". E forse non c'è da sorprendersi, dal momento che la dislocazione dei chicanos cominciata due secoli orsono continua anche in molte università statunitensi, dove studi e scrittori chicani afferiscono ai dipartimenti di spagnolo, prova di quanto negli stessi Stati Uniti si fatichi ancora ad accettare l'abbattimento delle frontiere razziali a beneficio dell'ibridità (il fantasma della *miscegenation*). Ancora più oggi, quando il Presidente Obama sembrerebbe essere la prova che la razza ormai non conta e possiamo tralasciare questo tipo di discorsi, poiché viviamo in una società post-razziale in cui il colore della pelle non è un problema sulle cui conseguenze sociali ci si debba interrogare, nemmeno attraverso il concetto di *mestizaje*. I casi letterari discussi in questo saggio forniscono pertanto una prova di come il discorso del meticciato, che tende a inglobare piuttosto che escludere e richiede la rinegoziazione di ciò che consideriamo America/Stati Uniti, venga ignorato preferendo una cornice di magia ed esotismo, che assicura vendite più proficue ma riduce le potenzialità di apertura interculturale fornita dai testi in traduzione. Lo spostamento sul piano dell'intrattenimento, che pure è una caratteristica della letteratura, non è pertanto una pratica neutra, bensì una prassi che getta luce sia sulla "maniera in cui consideriamo la lingua e la cultura che traduciamo", sia sulla "nostra posizione riguardo alla nostra diversità" (Batalha 59).

Proprio a questo riguardo, invece, sarebbe stato effettivamente possibile per prodotti culturali come quelli chicani aprire dei canali di comunicazione, di appropriazione o per lo meno di interrogazione per i lettori italiani. Vari elementi, come l'ibridità, il substrato culturale cattolico, la presenza della lingua spagnola (che ci indica l'altro ma non ce lo rende estraneo, in quanto lo spagnolo è la lingua romanza che più ci ricorda la nostra), avrebbero potuto evocare un territorio condiviso fra i personaggi e il lettore italiano, stimolandolo a creare dei ponti interpretativi piuttosto che a percepire i testi come un altro esotico e magico. Riconoscersi nell'altro sarebbe stata un'occasione per costituire un terreno di interrogazione sui discorsi razziali sia in patria sia all'estero, oltre che sulla posizione stessa degli italiani, minando alla

radice l'idea di purezza; eppure, questa possibilità di identificazione viene ricondotta all'interno di un'esperienza estetizzante della lettura, del magico e del femminile, da sempre campi semantici ritenuti estranei alla discussione politica. Il riconoscimento dell'altro come soggetto razziale, culturale e politico piuttosto che come vuoto-che-intrattiene avrebbe potuto rendere possibile la riflessione anche sulla collocazione razziale degli italiani, la cui *whiteness* è stata molto spesso messa in discussione, soprattutto negli Stati Uniti del passato. Come molti studiosi hanno evidenziato, "gli italiani vennero negli Stati Uniti sulla cresta del razzismo nei confronti degli afroamericani, i nativi americani, i latinoamericani, gli asiatici americani, e furono categorizzati come altra 'gente di colore'" (Birnbaum 129); la loro entrata fra le razze bianche avvenne infatti solo quando la comunità italiana, nel tentativo di acquisizione di uno status sociale più elevato, si schierò con la società *mainstream* statunitense, proprio durante le lotte per le politiche identitarie e di razza che sfociarono nel Movimento per i diritti civili, di cui fa parte anche *el Movimiento* chicano, da cui nascono le opere prima di Anaya, poi di Cisneros. La traduzione della letteratura chicana in Italia sembra quindi riproporre la stessa posizione che gli italoamericani hanno assunto negli Stati Uniti degli anni Sessanta e Settanta: si traccia una chiara linea di demarcazione fra un noi bianco e un loro colorato, che si può esperire esteticamente ma che non ci viene chiesto di indagare razionalmente, per poter aver accesso a una modernità bianca e tecnologica dalla quale si resterebbe altrimenti esclusi.

Lo spettro di un passato come 'gente di colore' potrebbe essere la motivazione che spinge a ricollocare l'Altro nell'intrattenimento e nella non-storicità, mentre si rincorre mimeticamente l'altro che conta, ovvero gli Stati Uniti bianchi. Ciò ci porta dunque a valutare la nostra posizione non soltanto nei confronti dell'Altro reso esotico, ma anche nell'altro inteso come principio di autorità cui aspirare attraverso la mimesi. Nella sua posizione periferica odierna l'Italia agogna e segue quel centro di cultura, potere e comunicazione che sono gli Stati Uniti, consapevole che, per essere 'americani', ovvero per essere al top del mondo, non bisogna essere colorati, mimando così le pratiche di razzismo provenienti dalla metropoli (Shih 1348). Questo si riflette anche nelle politiche di importazione e traduzione, in base alle quali si percepisce l'America come bianca e si decide di ricollocare tutto il resto, di cui si potrebbe scegliere di far parte o che si potrebbe per lo meno riconoscere, nel Sud del mondo. Il risultato è così una traduzione che non "sfida a pensare e sentire in maniere nuove" preferendo

invece “opere che forniscono una gita semplice, confortevole” (Owen 42) di turismo letterario.

Concludendo, il discorso chicano viene ricondotto quindi all’America Latina, dovendo sottostare a strategie di marketing e suddivisione che non sono atti culturali neutri, ma espressione di una percezione dell’altro e di noi stessi. Nei casi qui analizzati l’addomesticamento¹² non risulta nell’avvicinare l’opera al lettore al fine di rendere il testo in traduzione meno estraniante e più comprensibile, bensì nella sua esotizzazione, che ricrea trasformando ciò che il lettore potrebbe percepire come vicino in qualcosa di lontano, che non gli appartiene, nel tentativo di collocarsi al Nord del mondo e respingere gli altri al Sud. L’esotizzazione del testo letterario, in altre parole, è il risultato di un meccanismo razzializzante, che in maniera dinamica forma e definisce identità e concetti quali Io e Altro, creando così differenti percezioni razziali che poco hanno a che vedere con la realtà storica, ma che invece l’esotizzazione cela e contemporaneamente rinforza secondo dinamiche attuali. Ancora, l’esotizzazione di testi chicani che esaltano il meticciato e la loro rimappatura all’interno del mondo magico-realista sudamericano confermano non un’esaltazione della diversità razziale, bensì quanto l’Italia non sia pronta ad accettare forme identitarie ibride e preferisca ricollocarle, invece, sotto l’ombrello della latinità magica, un terreno di turismo letterario, luogo in cui si naviga per poi tornare comodamente a casa, immutati nella nostra convinzione di essere fra i primi (e bianchi) del mondo.

12 Il traduttore è sempre posto di fronte a una scelta nel momento in cui si trova a tradurre un testo e a negoziarne i termini, concetti, nozioni e riferimenti non presenti nella cultura/lingua d’arrivo: creare un effetto estraniante rispettando il testo d’origine, o privilegiare un addomesticamento del testo verso la cultura del mercato finale per agevolarne la facilità di entrata e lettura? Con il termine addomesticamento si intende la scelta della seconda opzione, ovvero la smussatura della carica estraniante del testo a favore di una facilità di penetrazione nella cultura d’arrivo. Per un’analisi più ampia, si vedano Batalha; Bensoussan.

Indovina chi viene a cena?
La rappresentazione degli afroamericani nel doppiaggio
italiano di *The Jeffersons*
di Leonardo Buonomo

Sin dagli esordi della televisione negli Stati Uniti, la rappresentazione della minoranza afroamericana (o la sua invisibilità) ha costituito un oggetto di analisi, discussione e controversia. Un caso emblematico è quello della serie comica *Amos 'n' Andy*, programma di enorme successo e straordinaria longevità alla radio (andò in onda dal 1928 al 1943), ma bersaglio di aspre critiche (che contribuirono alla sua prematura cancellazione) nella sua reincarnazione televisiva sul canale CBS tra il 1951 e il 1953 (Gray 74-76). Nel clima di forti aspettative sociali da parte degli afroamericani dopo la Seconda guerra mondiale, *Amos 'n' Andy* parve a molti un intollerabile ritorno alle immagini stereotipate e alle caricature dei neri del periodo precedente al conflitto. Per una parte consistente della comunità nera, capitanata dall'autorevole National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), associazione fondata nel 1909 per la difesa dei diritti civili degli afroamericani, la popolarità a livello nazionale di *Amos 'n' Andy* era un'aggravante piuttosto che un motivo di soddisfazione. Si temeva infatti che per gran parte degli spettatori bianchi *Amos 'n' Andy* avrebbe rappresentato la principale forma di 'contatto' con quella che era allora la più numerosa minoranza degli Stati Uniti.

Anche se *Amos 'n' Andy* continuò a indignare o divertire il pubblico americano per molti anni grazie alla riprogrammazione su numerose emittenti locali, la sua cancellazione dal palinsesto della CBS inaugurò un lungo periodo in cui gli afroamericani furono esclusi dai principali network americani o relegati in ruoli marginali. In particolare, gli afroamericani sparirono quasi completamente dal genere della commedia domestica, che la televisione aveva ereditato dal teatro popolare (il vaudeville), dalla radio e dai fumetti (soprattutto dalla popolarissima serie *Blondie*, nota in Italia come *Blondie e Dagoberto*). L'as-

senza di temi sociali e la concentrazione su ambientazioni medio/alto borghesi e suburbane che caratterizzò molte serie popolari degli anni Cinquanta, quali *The Adventures of Ozzie and Harriet* (*Le avventure di Ozzie e Harriet*), *Leave it to Beaver* (*Il carissimo Billy*) e *Father Knows Best* (*Papà ha ragione*), si tradusse in una rappresentazione idealizzata di microcosmi familiari WASP, da cui le minoranze erano bandite o in cui erano ammesse solo in ruoli subordinati (come la domestica Louise, interpretata da Amanda Randolph, nella serie *Make Room for Daddy*).¹ Esportate in molti paesi, queste serie televisive presentavano al mondo un'America prospera, linda, ordinata, in cui i ruoli familiari erano rigidamente definiti (il padre che rincasa dal lavoro, la madre in cucina con indosso l'immane grembiule, i figli impegnati in giochi e sport 'consoni' al loro genere sessuale) e il carattere razziale e culturale della popolazione appariva quasi del tutto uniforme.

Dalla cancellazione di *Amos 'n' Andy* bisogna arrivare fino al 1968 per ritrovare una sitcom, *Julia*, con al centro un personaggio afroamericano (sebbene quasi totalmente privato dei tratti distintivi della sua cultura). Ma è soprattutto negli anni Settanta che serie come *Sanford and Son*, *The Jeffersons* e *Good Times* riportano sul piccolo schermo la comunità nera e la questione razziale negli Stati Uniti. A *The Jeffersons* o, per essere più precisi, al doppiaggio italiano di *The Jeffersons*, è dedicata la mia analisi. Prima di scendere nel dettaglio di alcune scelte traduttive, di modifiche o omissioni rispetto alla versione originale, è però opportuno ripercorrere brevemente la storia e la ricezione di questa serie negli Stati Uniti.

I Jefferson entrano nelle case degli americani

Come personaggi, i Jefferson apparvero per la prima volta nella più popolare e discussa sitcom degli anni Settanta, *All in the Family* (*Arcibaldo*), incentrata su Archie Bunker, un uomo bianco di mezza età, ultraconservatore e razzista, che vive con la moglie Edith, la figlia Gloria e il marito di questa, Mike, nel distretto di Queens, a New York. Creata da Norman Lear,² che aveva tratto ispirazione dalla popolare, e altrettanto discussa, sitcom inglese *Till Death Us Do Part*, *All*

1 Sulla storia e l'evoluzione della "domestic comedy" si vedano, in particolare, Douglas W.; Newcomb.

2 Il carattere innovativo e controverso delle serie create da Norman Lear è al centro della monografia *The Sitcoms of Norman Lear* di Sean Campbell.

in the Family aveva fatto entrare nelle case americane un linguaggio fino ad allora considerato tabù (visto che Archie usava disinvoltamente termini dispregiativi nel parlare delle minoranze) e argomenti che i programmi di intrattenimento (in particolare, le sitcom) avevano scrupolosamente evitato. Così, oltre a presentare, attraverso il personaggio di Archie, un tipico esponente dell'America spaventata dal cambiamento, dalle rivendicazioni delle donne, degli omosessuali, degli afroamericani e di altre minoranze, *All in the Family* utilizzava il veicolo della commedia per affrontare temi come il cancro, la menopausa, il razzismo, la guerra del Vietnam e lo stupro. Nelle prime stagioni il vero filo rosso della serie fu l'intolleranza, questione che emergeva inevitabilmente nei rapporti tra Archie e i suoi vicini di casa afroamericani, appunto i Jefferson. Lear aveva fatto dei Jefferson una famiglia in qualche modo speculare ai Bunker, con un padre (George) tanto intollerante verso i bianchi quanto Archie lo era verso i neri, e una madre (Louise) che spesso doveva mediare tra il marito e il figlio Lionel, coetaneo e amico di Gloria e di suo marito Mike, e come questi rappresentante della nuova generazione progressista e libertaria. Invisibile per buona parte della prima stagione (ma 'presente' attraverso le sue opinioni, riportate dagli altri personaggi), George Jefferson era la controparte e la nemesi di Archie, ma a differenza di questi era dotato di grande ambizione e intraprendenza, qualità che ne avrebbero garantito l'ascesa sociale. E così nella quinta stagione di *All in the Family*, in una puntata che fungeva da episodio pilota per una nuova serie a loro interamente dedicata, i Jefferson lasciavano la loro casa nel Queens per trasferirsi in un lussuoso appartamento nell'Upper East Side di Manhattan.

Anche se non eguagliò *All in the Family* in termini di indici di ascolto, consenso critico e riconoscimenti, *The Jeffersons* rimase in onda più a lungo (undici stagioni, dal 1974 al 1985, contro nove, dal 1971 al 1979), diventando una delle sitcom più longeve della storia della televisione americana. Il grande successo di *The Jeffersons* non deve tuttavia far pensare che questa serie sia rimasta immune da critiche e polemiche. Al pari di altre sitcom basate su personaggi afroamericani, come le già citate *Sanford and Son* e *Good Times* (anche queste create negli anni Settanta da Norman Lear), *The Jeffersons* aveva il torto, a detta dei suoi detrattori, di riproporre in veste aggiornata un'immagine clownesca e stereotipata dei neri. Tra coloro che hanno ripercorso ed esaminato la storia della presenza e rappresentazione dei neri nella televisione americana c'è anche chi, come Fred MacDonald, ha parlato

di “New Minstrelsy” (182) a proposito delle sitcom degli anni Settanta. Il *minstrel show*, cui alludeva MacDonald, era una forma di intrattenimento popolare, sorto nell’Ottocento, in cui attori bianchi col volto annerito, e in seguito anche attori neri ugualmente truccati, imitavano in modo caricaturale la parlata, i gesti, il canto, i balli e le tradizioni degli afroamericani. Con l’espressione “New Minstrelsy” MacDonald intendeva caratterizzare la comicità di *The Jeffersons* e altre sitcom afroamericane come una moderna riproposizione di stereotipi razzisti, quali il buffo spaccone o la *mammy*, da parte di autori bianchi per un pubblico in maggioranza bianco.³ Altri critici, come Donald Bogle (211-212), pur riconoscendo la presenza di stereotipi e tratti caricaturali in *The Jeffersons*, hanno sottolineato il senso di vicinanza che gli spettatori afroamericani dimostrarono di provare nei confronti dei personaggi di quella serie (ne sono prova i dati di ascolto, differenziati per appartenenza ‘razziale’).

I telefilm americani in Italia e la ricezione della sitcom I Jefferson

Quando si passa a esaminare la percezione della società americana da parte del pubblico televisivo italiano, è bene innanzitutto ricordare che durante il lungo periodo di monopolio del servizio pubblico (1954-1976) la quantità di programmi importati dagli Stati Uniti era considerevolmente inferiore a quella attuale. I primi cosiddetti ‘telefilm’ americani furono proposti al pubblico italiano solo a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta e in numero assai contenuto. La preferenza fu data alle serie drammatiche (*Perry Mason*, *Il dottor Kildare*) e a quelle destinate agli spettatori più giovani (*Rin Tin Tin*), piuttosto che alle sitcom, genere poco familiare agli italiani. Si può affermare che il pubblico televisivo italiano, per lungo tempo, acquisì maggiore consapevolezza del carattere multirazziale della popolazione americana grazie ai programmi di informazione e alle telecronache sportive (per esempio, con gli exploit di Wilma Rudolph e Muhammad Ali ai giochi olimpici di Roma), che non attraverso opere di finzione in cui trovava spazio quasi esclusivamente l’America bianca.

È solo in seguito all’avvento, dal 1976, delle televisioni private che

³ Anche Robin R. Means Coleman ha parlato di un legame tra la tradizione del *minstrel show* e le caratterizzazioni dei Jefferson e di altri personaggi afroamericani creati da Norman Lear (98-99).

gli spettatori italiani scoprirono una vasta gamma di serie TV americane drammatiche e comiche, alcune delle quali avevano segnato tappe importanti nella storia del piccolo schermo, della cultura e del costume negli Stati Uniti. E così, con un ritardo che, inevitabilmente, faceva apparire alcuni di questi programmi 'datati', arrivarono in Italia serie televisive in cui avevano trovato espressione fenomeni sociali e culturali importanti quali l'emancipazione femminile (*The Mary Tyler Moore Show*) e il conflitto generazionale e razziale (*All in the Family*). Agli inizi degli anni Ottanta, grazie a una programmazione quotidiana in fascia preserale, il pubblico italiano scoprì *I Jefferson*.

Se si eccettua l'enorme successo che aveva incontrato, nel 1978, la messa in onda sulla RAI dello sceneggiato *Radici (Roots)*, tratto dall'omonimo romanzo di Alex Haley, l'arrivo de *I Jefferson* sul piccolo schermo italiano rappresentò il primo significativo incontro tra gli spettatori del nostro paese e la rappresentazione della comunità afro-americana. A differenza di *Radici*, che aveva ricostruito il lungo percorso dei neri dalla schiavitù all'emancipazione, *I Jefferson* proponeva, come è tipico dello stile e del linguaggio delle sitcom, la contemporaneità attraverso le vicende quotidiane dei suoi protagonisti. La serie *I Jefferson*, o per essere più precisi il suo adattamento e doppiaggio per il pubblico italiano, costituisce pertanto un caso interessante per chi voglia analizzare la rappresentazione e 'traduzione' del tema razziale nel linguaggio della cultura di massa.

In Italia *I Jefferson* andò in onda per la prima volta su alcune emittenti locali all'inizio del 1981. La maggior parte degli spettatori italiani, tuttavia, scoprì *I Jefferson* solo tre anni più tardi, quando questa serie fu proposta a livello nazionale e in fascia preserale dalla principale emittente privata italiana, Canale Cinque. *I Jefferson* divenne ben presto una delle serie americane più popolari in Italia, come dimostra per esempio il fatto che i suoi due interpreti principali, Sherman Hemsley e Isabel Sanford, presero parte, sempre nei panni di George e Louise, allo spettacolo di varietà italiano *Grand Hotel*, che andò in onda su Canale Cinque nel 1985. A quasi trent'anni dal suo debutto sul piccolo schermo italiano, *I Jefferson* continua a esistere, grazie alla sua recente rimessa in onda su FoxRetro, il canale satellitare dedicato alla rievocazione degli anni Ottanta, e su vari siti web, nonché grazie al caricamento di alcuni episodi in versione italiana su *youtube*.

Evidentemente la comicità della sitcom *I Jefferson* arrivò (e continua ad arrivare) al pubblico italiano nonostante il filtro del doppiaggio, che tradizionalmente penalizza in misura maggiore le serie

comiche rispetto a quelle drammatiche, vista la difficoltà e talvolta l'impossibilità di rendere adeguatamente battute basate su giochi di parole o riferimenti alla cultura di origine. Non è un caso che la sitcom americana che ancora oggi rimane la più amata dagli italiani, *Happy Days*, proponesse una comicità più basata sulle situazioni e sulla rivisitazione nostalgica degli anni Cinquanta, che sulle battute. Nel caso de *I Jefferson*, buona parte del merito dell'efficacia della versione italiana deve essere attribuita all'ottima interpretazione del veterano characterista Enzo Garinei. Dando la voce al protagonista George Jefferson, Garinei riuscì infatti a ricreare il tono spesso esasperato e concitato dell'interprete originale Sherman Hemsley. Per il resto, a parte la buona prova di Isa Di Marzio nella parte di Louise (non paragonabile, tuttavia, alla ricchezza espressiva di Isabel Sanford), il cast dei doppiatori (sotto la direzione di Enrico Carabelli) non si solleva da una generale mediocrità.

Doppiaggio e cultura

Come ha osservato Maria Pavesi, nel doppiaggio italiano “la tendenza a fornire un testo che sia accettabile e facilmente comprensibile per la comunità di arrivo porta automaticamente a un livellamento rispetto ai significati e alle variazioni del testo di partenza”. Nel passaggio dalla lingua straniera all'italiano si opera un processo di “neutralizzazione” di cui fanno le spese soprattutto le espressioni idiomatiche, i riferimenti socioculturali, in breve tutti i tratti maggiormente distintivi del luogo di origine dell'opera tradotta (24-25). In alcuni casi si va ben oltre la semplice neutralizzazione di riferimenti culturali. L'intenzione di rendere l'opera più familiare al pubblico di arrivo si manifesta allora in cospicue modifiche al testo originale. È proprio nella traduzione delle serie televisive (e delle sitcom, in particolare) che vengono prese le maggiori libertà, forse perché il prodotto televisivo viene considerato meno nobile (è appunto un ‘prodotto’) di quello cinematografico. I casi più clamorosi da questo punto di vista sono quelli delle sitcom *La tata* (*The Nanny*) e *Pappa e Ciccio* (*Roseanne*) in cui ai personaggi venne attribuita un'identità italoamericana non presente nell'originale e una parlata rispettivamente ciociara e napoletana.⁴

4 Per un'approfondita analisi delle implicazioni culturali del doppiaggio italiano di *The Nanny* si veda Ferrari C. F.

La traduzione dei dialoghi e il doppiaggio de *I Jefferson* non presenta stravolgimenti di questo tipo ma non manca, come vedremo, di scelte controverse e a volte sconcertanti che possono offrire spunti di riflessione, in particolare a chi sia interessato alla percezione e fruizione della cultura statunitense in Italia. Da un'analisi contrastiva del testo originale e della versione doppiata può emergere non solo il grado di conoscenza della cultura di partenza da parte dell'adattatore, ma anche l'atteggiamento dello stesso nei confronti del pubblico d'arrivo. Alle scelte fatte dall'adattatore dei dialoghi corrisponde infatti una serie di aspettative sulla capacità del pubblico di capire un tratto della realtà americana precedentemente poco presente sugli schermi televisivi di casa nostra. Il caso de *I Jefferson* è interessante proprio perché ci permette di indagare sul modo in cui è stata presentata al pubblico italiano una famiglia afroamericana che, trapiantata in una delle zone più esclusive di New York, inevitabilmente si confronta e si scontra con la cultura bianca dominante. L'analisi che segue, basata sul confronto tra la versione originale e quella doppiata delle prime due stagioni de *I Jefferson*, si concentra appunto sulle scelte traduttive che riguardano il retroterra socioculturale dei protagonisti, le loro difficoltà di adattamento al nuovo ambiente e i loro rapporti con persone di altre razze.

È davvero un peccato che l'edizione de *I Jefferson* più vista in Italia, ovvero quella trasmessa da Canale Cinque e poi ripresa da FoxRetro, presenti una sigla iniziale diversa da quella originale. Nell'edizione originale le sequenze che scorrono sotto i titoli di testa hanno una chiara funzione narrativa, poiché introducono i personaggi principali e l'antefatto della serie, ovvero la scalata sociale dei Jefferson. Sotto il titolo *The Jeffersons* appare un grosso camion per traslochi seguito da un caratteristico taxi giallo di New York. Un primo piano mostra Louise Jefferson che guarda fuori dal finestrino del taxi e si asciuga le lacrime. Dal volto visibilmente commosso di Louise si passa alla sua mano, stretta da una mano maschile nel tipico gesto indicante consolazione o rassicurazione. La mano maschile è di George, che piegandosi verso la moglie le dice, con aria rassicurante, alcune parole che non possiamo udire. Un momento dopo lo si vede ridere soddisfatto e già in queste brevi sequenze c'è una anticipazione del diverso atteggiamento dei due coniugi verso la nuova vita. Sarà Louise, infatti, a ricordare frequentemente al marito le origini della loro famiglia e a considerare il nuovo status criticamente (per esempio associandolo a una perdita di identità). La differenza tra i due è confermata dalla

sequenza successiva, in cui il taxi si ferma davanti a un imponente grattacielo di Manhattan e George sembra quasi spingere verso l'ingresso una titubante Louise. Al contrario di Louise, George si dirige verso l'entrata dell'edificio con passo baldanzoso: è l'imprenditore nero (proprietario di una catena di lavanderie) che sta facendo il suo ingresso trionfale nella roccaforte bianca dell'Upper East Side. A ribadire il grande salto sociale effettuato da George è l'immagine finale, che dal basso mostra i piani alti del grattacielo in cui si trova la nuova residenza dei Jefferson. Anche se, a partire dalla terza stagione, questo microracconto è stato sostituito in gran parte da un collage di sequenze tratte da vari episodi, il richiamo alla premessa della serie è stato mantenuto aprendo la sigla con la scena dell'arrivo in taxi e l'ingresso dei Jefferson nel grattacielo.

Nella versione italiana della sigla, sin dai primi episodi, sparisce del tutto il racconto del dislocamento geografico, sociale e culturale dei protagonisti, che vengono presentati direttamente in un rapido montaggio di sequenze. La scelta è caduta su scene particolarmente comiche a livello visivo (per esempio, Louise che dà una cuscinata a George), immagini in cui i due protagonisti assumono espressioni particolarmente accentuate (George che strabuzza gli occhi mentre parla al telefono, Louise che corre verso qualcuno a braccia aperte) e, curiosamente, sequenze in cui i due protagonisti ballano. È come se si supponesse che tra le aspettative dello spettatore italiano rispetto agli afroamericani ci sia quella di una naturale predisposizione alla musica e alla danza. In questo il montaggio della sigla italiana non si discosta di molto dal *type-casting*, l'assegnazione di un ruolo stereotipato che ha tradizionalmente caratterizzato lo show business americano. In particolare, nella Hollywood degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta (quando il cinema era la principale fonte di miti popolari), gli afroamericani trovavano posto soprattutto come cantanti e ballerini (si pensi solo alle folgoranti presenze di artisti come Bill Robinson, i Nicholas Brothers, Paul Robeson e Lena Horne nei film musicali, mentre in altri generi cinematografici i ruoli destinati agli afroamericani erano pochi e marginali). Hollywood apriva le sue porte ai grandi talenti afroamericani purché questi si attenessero al loro ruolo 'naturale' di intrattenitori. Accanto a questa tradizione bisogna anche considerare quella della presenza 'esotica' di artisti afroamericani (le Peters Sisters, Rocky Roberts, Lola Falana, Wess, solo per fare alcuni esempi) negli spettacoli televisivi di varietà e nell'industria discografica del nostro paese. È proprio il ricordo di questi intrattenitori neri,

i primi a 'entrare' nelle case degli italiani, che la sigla de *I Jefferson* sembra voler evocare. La sequenza delle immagini ha la funzione di rassicurare gli spettatori; il punto di vista è quello di un italiano bianco che così si rivolge ai suoi 'pari': "Non temete, i Jefferson, i loro familiari e amici sono qui per divertirvi".

Mantenere la sigla originale sarebbe stato oltremodo utile dal momento che, in assenza di sottotitolazione, rimane oscuro ai più il significato della canzone che accompagna i titoli di testa, "Movin' On Up" ("Salendo in alto"), interpretata da Ja'net Du Bois (anche autrice del testo, insieme a Jeff Barry) e da un coro gospel. Complementare al racconto per immagini della sigla originale, "Movin' On Up" riassume in pochi versi il sogno americano dei Jefferson che, installatisi in un "appartamento lussuoso in cielo", hanno finalmente conquistato un ruolo da protagonisti (da battitori, come dice la canzone, con riferimento al baseball, lo sport nazionale) e un "pezzo della torta".

Fin dal primo episodio della prima stagione, si nota nella versione italiana de *I Jefferson* un allontanamento dal testo originale in due campi rilevanti: 1) i riferimenti alla cultura e alla storia degli afroamericani; 2) l'area semantica della razza (come si vedrà, si tratta di una tendenza ricorrente nelle prime due stagioni). Per esempio, un riferimento alla popolare cantante *rhythm & blues* e *soul* Gladys Knight, icona della musica afroamericana, viene sostituito con un riferimento a Bob Dylan, più noto al pubblico italiano, anche se numerosi sono i nomi di artisti afroamericani, conosciuti anche in Italia, che si sarebbero potuti utilizzare. Nella scena finale dell'episodio, una delle battute più efficaci di tutta la serie viene sostituita con parole che si sono rivelate profetiche. Florence Johnson, ingaggiata come domestica dai Jefferson (diventerà in seguito un personaggio fisso della serie), esprime in modo memorabile il suo stupore nel constatare che una famiglia afroamericana (i Jefferson) e una famiglia mista (i loro vicini, i Willis) abitano in un esclusivo condominio dell'Upper Est Side: "How come we overcame and nobody told me?" ("Come è possibile che abbiamo trionfato e nessuno me l'ha detto?"). È chiaro, nelle parole di Florence, il riferimento allo slogan "We shall overcome" ("Trionferemo") di Martin Luther King Jr e all'omonima canzone, diventata una sorta di inno del Movimento per i diritti civili. Nella versione italiana Florence non dimostra, come nel testo originale, di avere familiarità con uno dei momenti chiave nella storia della sua comunità e della sua nazione, ma allude al futuro, con una ipotesi che allora (nel 1981, anno della messa in onda italiana) appariva estremamente remota: "Beh, se an-

diamo avanti di questo passo, presto avremo un presidente negro”. La battuta originale ricorda indirettamente agli spettatori che quello dei Jefferson è un successo sociale ed economico cui la maggioranza degli afroamericani (rappresentata da Florence) non ha ancora accesso. La versione italiana sembra introdurre una nota di disapprovazione, più che di sorpresa, nelle parole di Florence. La modifica avvicina il personaggio a due figure ben note al pubblico italiano, la *mammy* della versione cinematografica di *Via col Vento* (1939) e la domestica⁵ di *Indovina chi viene a cena?* (1967), entrambe ostili al cambiamento e fermamente convinte che i neri debbano restare al “proprio posto”.

Diversi altri episodi delle prime due stagioni presentano scelte traduttive che comportano una perdita di riferimenti alla cultura e alla storia degli afroamericani. Di particolare interesse è il settimo episodio della prima stagione, incentrato sull’uso dell’espressione “Zio Tom”, con cui viene comunemente etichettato un afroamericano dall’atteggiamento remissivo e servile verso i bianchi. È questo il trattamento che George e Lionel riservano allo zio di Louise, Ward, ‘colpevole’ di aver lavorato per molti anni come maggiordomo presso ricche famiglie bianche. Colpito nell’orgoglio, Ward risponde alle provocazioni di George impartendogli una breve lezione sul ‘vero’ Zio Tom, ovvero Josiah Henson, l’afroamericano che dopo esser sfuggito alla schiavitù divenne un importante attivista per i diritti dei neri in Canada (figura assai diversa, quindi, dalla vittima sacrificale creata dalla scrittrice Harriet Beecher Stowe, che pure si era ispirata alla vita di Henson, e dallo stereotipo del nero sottomesso entrato nell’immaginario collettivo americano). Inizialmente incredulo, George chiede ironicamente a Ward: “Who was he then? Superfly in disguise?” (“E allora chi era? Superfly travestito?”). Nella versione italiana (“Allora chi era, un superman travestito?”) viene eliminato il riferimento al personaggio e al titolo di uno dei film più rappresentativi del filone cosiddetto *blaxploitation*, *Superfly*, diretto nel 1972 da Gordon Parks Jr. Incentrati su ritratti provocatori e accattivanti di antieroi (spacciatori di droga, come nel caso di *Superfly*, o sfruttatori della prostituzione), i film *blaxploitation* conobbero un notevole successo soprattutto tra i giovani afroamericani in cerca di rivincite sociali. Più avanti nello stesso episodio, l’espressione “underground railway”, con cui si indicavano, nell’Ottocento, i percorsi nascosti attraverso i quali gli schiavi

5 Quello della domestica in *Indovina chi viene a cena?* fu il primo ruolo importante per Isabel Sanford.

in fuga potevano raggiungere gli stati del Nord o il Canada, viene maldestramente tradotta in senso letterale come “ferrovia”, col doppio risultato di cancellare il riferimento storico e rendere incomprensibile la frase al pubblico italiano.

Nel decimo episodio della seconda stagione sparisce invece un riferimento alla pratica del *busing*, ovvero il trasporto con autobus di studenti afroamericani in scuole situate in quartieri prevalentemente bianchi, strategia che venne adottata negli anni Settanta, dopo il parziale fallimento della desegregazione sancita dalla storica sentenza *Brown vs Board of Education* (1954), al fine di favorire l'integrazione del sistema della pubblica istruzione. Nella versione originale la parola *busing* evoca quindi il processo di interrelazione tra neri e bianchi che è uno dei temi forti de *I Jefferson* e rivela il contesto storico e politico delle prime stagioni della serie, visto che proprio in quegli anni il *busing* ebbe il suo periodo di maggiore implementazione. Al pubblico americano il significato del termine e l'uso ironico che ne fa George (per riferirsi a un incontro che Jenny Willis ha organizzato tra i suoi nonni, uno bianco e uno nero, nell'appartamento dei Jefferson) erano immediatamente riconoscibili. Anche se l'espressione “using my apartment for busing grandparents” (letteralmente “usare il mio appartamento per trasportare in autobus i nonni”) presentava oggettive difficoltà di traduzione, si sarebbe potuto alludere al riferimento originale, inserendo per esempio la parola “integrazione”, piuttosto che eliminarlo totalmente con l'inerte battuta “Usate il mio appartamento per far riabbracciare i parenti”.

Nel quinto episodio della prima stagione sono stati cancellati, con conseguente perdita di nessi logici e comicità di alcune scene, i riferimenti alla cultura ebraica. Nella sequenza di apertura Louise e George sono seduti in cucina, intenti a consumare un brunch, abitudine da poco acquisita e rappresentativa del loro nuovo status sociale. Il loro pasto, come è molto comune soprattutto a New York, è a base di *bagels*, le ciambelle fatte con pasta lievitata (prima bollita e poi cotta in forno), tipiche della tradizione culinaria ebraica. Alla battuta di Louise sulla bontà delle ciambelle, fa eco la definizione che ne dà George, il quale accomuna la cucina popolare ebraica a quella afroamericana: “Jewish soul food” (“cibo *soul* ebraico”). Nelle parole di George il cibo diventa veicolo di contatto tra le due culture. Così, quando Louise ammette di provare un senso di colpa riferendosi, implicitamente, ai suoi nuovi privilegi sociali, George la fraintende: “Why feel guilty? Jews eat ribs. Some of them even eat watermelon” (“Perché sentirsi

in colpa? Gli ebrei mangiano le costolette. Alcuni di loro mangiano persino l'anguria"). Pensando che Louise si senta in colpa per essersi appropriata di un prodotto etnico-culinario non suo, George la rassicura sottolineando che, per quanto riguarda il cibo, tra la comunità afroamericana e quella ebraica vi è un salutare scambio, soddisfacente per entrambe le parti. Per gli spettatori americani i due esempi a cui ricorre George (le costolette e l'anguria) sono immediatamente riconoscibili come rappresentativi delle abitudini alimentari degli afroamericani (in particolare l'anguria che, non a caso, è stata spesso inclusa in rappresentazioni figurative e verbali razziste).

Nella versione italiana, insieme alla parola *bagel* (sostituita dal termine culturalmente neutro "ciambella") sono spariti tutti i riferimenti alla tradizione ebraica, con un'unica imbarazzante eccezione, come vedremo. Prendendo spunto dal fatto che Louise e George riconoscono nel brunch uno status symbol, la versione italiana risolve il resto della conversazione spostando il significato dal piano culturale a quello sociale. In risposta al gradimento che Louise ha espresso per le *bagels*, George le definisce quindi "ottime per il proletariato". Il senso di colpa che Louise dice di provare sarebbe pertanto causato, presumibilmente, dall'idea di aver consumato nel corso di un brunch, abitudine da ricchi, un cibo originariamente povero. La replica di George, in italiano, ha un carattere fortemente cinico del tutto assente nell'originale: "Non pensarci, i poveri fanno la fame, in compenso mantengono la linea". Al di là di ogni considerazione sulla riuscita delle battute italiane, la scelta traduttiva di questa sequenza si rivela disastrosa poco dopo, quando Louise torna a esternare la propria ambivalenza nei confronti della sua nuova vita a Manhattan. Louise rivendica il proprio attaccamento alle origini, al contesto socioculturale di partenza (un atteggiamento segnalato, come abbiamo visto, sin dai titoli di testa della serie) e non manca di manifestare il timore che i privilegi ottenuti grazie al miglioramento economico possano tradursi in una perdita di identità: "One day a week I have got to be true to my roots, to relax and be me" ("Un giorno alla settimana devo essere fedele alle mie radici, rilassarmi, essere me stessa"). Nella versione originale, Louise dimostra di essere consapevole della contraddizione tra le parole appena pronunciate e il pasto consumato. Così, conclusa l'appassionata dichiarazione sulle "radici", Louise intona la tradizionale canzone ebraica "Hava Nagila", accompagnando il canto con movenze di danza. Nella versione italiana, in cui è stato mantenuto il sonoro originale della canzone, la conclusione della sce-

na, privata dei precedenti riferimenti alla cultura ebraica, non può che apparire bislacca piuttosto che comica.

Per quanto riguarda le alterazioni o sostituzioni di riferimenti culturali, storici o politici, uno dei casi più interessanti e problematici è rappresentato dal sesto episodio della seconda stagione. George deve comparire in tribunale per aver investito con la bicicletta un poliziotto a cavallo a Central Park. La sua linea di difesa è che il poliziotto si trovava sulla pista ciclabile ma Louise si rifiuta di corroborare la sua versione dei fatti, essendo giunta sulla scena dell'incidente troppo tardi per vedere quello che è effettivamente successo. Nel tentativo di convincere la moglie a testimoniare il falso a suo favore, George argomenta che ogni tanto è necessario mentire, come ha dimostrato la condotta di chi esercita il potere nel paese: "It must be OK, the government does it. Look at them dudes in Watergate" ("Deve essere OK, lo fa il governo. Pensa a quei tizi del Watergate"). La risposta di Louise, in cui si fa riferimento al background professionale del presidente Nixon e di altre persone coinvolte nello scandalo, gioca su uno degli stereotipi più comuni negli Stati Uniti: "Well, it was easy for them to lie, they were all lawyers" ("Beh, per loro era facile mentire, erano tutti avvocati"). Nella versione italiana, al posto dello scandalo Watergate troviamo lo scandalo Lockheed (scoppiato nel 1976) che, analogamente a quanto avvenuto negli Stati Uniti, ebbe tra le sue conseguenze le dimissioni del presidente in carica (Giovanni Leone). Questa sostituzione appare difficile da giustificare visto che lo scandalo Watergate non era meno noto in Italia (o forse era addirittura più noto) di quello Lockheed, anche grazie al grande successo del film che ne aveva raccontato la storia, *Tutti gli uomini del presidente* di Alan J. Pakula (1976, tratto dal libro omonimo dei giornalisti Bob Woodward e Carl Bernstein). Inoltre, il riferimento di George al governo del suo paese (gli Stati Uniti) mal si lega al riferimento a uno scandalo avvenuto altrove (in Italia). Ben più discutibile, tuttavia, è la modifica della risposta di Louise: "Per loro era facile mentire, erano in Italia". Si attribuisce quindi a un personaggio americano una generalizzazione denigratoria sul carattere dell'intera popolazione italiana, cui Louise sembra imputare una naturale propensione alla menzogna. Inoltre, così facendo, si dà allo spettatore italiano l'impressione fuorviante che i responsabili della battuta denigratoria siano gli autori del copione originale.

Tradurre la razza

L'uso dei termini razziali nell'edizione italiana de *I Jefferson* rivela una deplorabile mancanza di attenzione alle diverse connotazioni e sfumature, oltre che alle implicazioni ideologiche e sociali, dei corrispettivi in lingua inglese. Il messaggio implicito del testo italiano sembra essere che nel nostro paese ci si può permettere una certa disinvoltura lessicale riguardo alla razza perché "gli italiani non sono razzisti". È significativa, in questo senso, la presenza della parola "negro" nella battuta di Florence menzionata precedentemente. Nello stesso episodio, infatti, la parola "negra" traduce anche l'espressione offensiva "nigger" che George pronuncia per provocare la coppia mista (che lui detesta) formata da Helen (nera) e Tom Willis (bianco). La tesi di George è che i Willis evitano di litigare perché, se lo facessero, Tom non resisterebbe alla tentazione di chiamare la moglie "nigger". Altrove nella serie la parola "negro/negra" viene invece utilizzata per tradurre "black" (nero/nera) senza che si possa identificare un vero e proprio criterio che abbia portato a queste scelte.

A volte, per esempio nell'ottavo e nell'undicesimo episodio della prima stagione, la versione italiana introduce i termini "nero" o "negro", assenti nell'originale, alterando la connotazione della battuta. Ritenendo impossibile l'ipotesi che la sua anziana madre possa risposarsi, George dice a Helen: "The day my mother marries is the day your husband changes to the right color" ("Il giorno in cui mia madre si sposa, sarà il giorno in cui tuo marito diventerà del colore giusto"). In italiano le parole con cui George provoca Helen risultano private del loro forte carattere di orgoglio razziale: "[...] sarà il giorno in cui tuo marito diventerà nero come te" (1:8). Da parte di chi ha tradotto si presuppone che in Italia il colore giusto non possa essere quello nero e che l'orgoglio razziale da parte di un nero risulti incomprensibile al pubblico italiano. La distanza tra la presunta 'esperienza italiana' e il contesto rappresentato ne *I Jefferson* viene ribadita da un'altra scelta traduttiva nell'undicesimo episodio della prima stagione. Quando un imprenditore afroamericano di successo parla in termini generalizzanti della mancanza di intraprendenza di gran parte della popolazione ("A lot of people"/ "Molte persone"), la versione italiana restringe il campo, ascrivendo il problema alla sola minoranza afroamericana: "Ci sono dei negri [...]" (1:11). Da una parte la variazione sembra sottintendere che un afroamericano non possa permettersi una generalizzazione che comprenda i bianchi. Dall'altra,

si attribuisce al parlante uno dei più comuni stereotipi cui la maggioranza bianca ha tradizionalmente fatto ricorso per giustificare lo svantaggio sociale dei neri, ovvero la loro ‘propensione’ alla pigrizia.

Come ha osservato Donald Bogle, una delle ragioni per cui il pubblico afroamericano, in maggioranza, rispose con grande favore a *I Jefferson*, è che il protagonista della serie non rinnega mai la sua identità razziale. Sebbene sia riuscito a entrare, grazie al suo successo come imprenditore, nel mondo bianco altoborghese, George non vorrebbe mai essere bianco (Bogle 212). Come il suo alter ego Archie Bunker, George è apertamente intollerante, ma mentre l’atteggiamento di Archie nasce dalla paura del cambiamento e della diversità, quello di George è un’espressione del suo disprezzo nei confronti dei bianchi. Non a caso, la sua ostilità si manifesta in particolare nei confronti di Tom e Helen Willis e della loro figlia Jenny, che con grande disappunto di George ha una relazione (che poi sfocerà in matrimonio) con suo figlio Lionel. Parlando di Tom (o a Tom) George sfodera disinvoltamente il termine offensivo che gli afroamericani riservano ai bianchi, ovvero “honky”.⁶ Nella versione italiana si è fatto ricorso per lo più all’espressione “viso pallido” (talvolta “lurido viso pallido”), curiosamente trasportata dal vocabolario degli indiani d’America (soprattutto nel doppiaggio dei film western) al contesto urbano della serie.

Nel secondo episodio della seconda stagione il termine “honky” è utilizzato in un efficace gioco di parole per il quale non è stata trovata un’alternativa soddisfacente in italiano. Paragonando il proprio matrimonio a quello dei Willis, George usa una metafora musicale per asserire la superiorità di una coppia nera su una coppia mista e, al contempo, della cultura afroamericana su quella bianca: “We make sweet soul music, not honky tonk” (“Noi suoniamo dolce musica *soul*, non honky tonk”). Tradizionalmente associato al filone country (tipicamente bianco), il genere musicale *honky tonk* viene evocato da George per irridere il bianco Tom (un “honky”, appunto) e sua moglie Helen che, sposandolo, avrebbe ‘tradito’ la sua gente e le sue tradizioni. Nella versione italiana oltre al gioco di parole si perde an-

6 L’origine del termine “honky” è incerta. Secondo una delle ipotesi più accreditate, “honky” (scritto anche “honkie” o “honkey”) deriverebbe da “hunk” o “hunky” (deformazioni di “Hun”, ovvero “ungherese”), termini dispregiativi con cui gli angloamericani indicavano gli immigrati provenienti dall’Europa centrale e dell’Est. Gli afroamericani si sarebbero appropriati di questo termine e l’avrebbero esteso a tutti i bianchi, a prescindere dalla loro provenienza. Secondo un’altra teoria, “hunky” deriverebbe dalla fusione di “honk”, parola che nella lingua Wolof dell’Africa occidentale significa “rosso, rosa, di carnagione chiara”, e il già citato termine “hunky” (Herbst 110).

che il paragone tra i Jefferson e i Willis, visto che George, riferendosi a Louise, dice: “Quando noi ci siamo messi insieme lei ha imballato i suoi problemi e li ha rifilati tutti a me”. Al posto della forte connotazione affettiva della metafora musicale (“sweet soul music”) con cui George descriveva il suo rapporto con Louise, troviamo una nota di rassegnazione, tipica del marito che si considera colonna portante della vita di coppia. Nel tentativo di ammiccare alla parte maschile (e maschilista) del pubblico italiano, viene qui inserito anche uno stereotipo di genere del tutto assente nell’originale.⁷

Razzismo condiviso?

Meritano particolare attenzione quelle variazioni rispetto al testo originale che tradiscono, nella migliore delle ipotesi, una scarsa consapevolezza della valenza offensiva di certe parole ed espressioni e, nella peggiore, il latente razzismo di chi ha tradotto. È come se, a volte, l’autore del testo italiano facesse conto su una ‘naturale’ complicità con lo spettatore in nome della comune appartenenza a una nazione di cui si presuppone (assurdamente) l’assoluta uniformità razziale. Implicitamente si conta sul fatto che la valenza razzista di una battuta non provochi indignazione o ripugnanza perché riguarda, per definizione, l’altro da sé. Per esempio, nel secondo episodio della prima stagione i Willis regalano ai Jefferson, in occasione del loro recente ingresso nel nuovo appartamento, una piccola scultura africana in legno. Tipicamente, Louise apprezza il dono dei vicini mentre George lo respinge disgustato. Tom cerca allora di far appello all’orgoglio che, a suo vedere, George dovrebbe provare per l’eredità culturale africana, descrivendo la scultura come “a fine example of primitive art carved by a black artist” (“un bell’esempio di arte primitiva intagliata da un artista nero”). Nella versione italiana la battuta di Tom diventa: “questo è un esempio di arte primitiva, scolpito da un artista nero *nel cuore della sua giungla*” (corsivo di chi scrive). Sparisce il riconoscimento del valore estetico dell’opera (“fine”) e l’artista, in quanto

7 Un altro termine con il quale George si riferisce ai Willis (tanto alla coppia che alla loro figlia Jenny) è “zebra”. L’implicazione è chiara. Agli occhi di George l’unione tra neri e bianchi è una bizzarria della natura da cui non può che nascere una progenie dall’identità incerta. Tranne che in un episodio (1:9) dove è stato reso con “coppia mista” (espressione di per sé neutra), il termine, di immediata comprensione, è stato mantenuto anche in italiano.

“nero”, viene definito abitante e rappresentante di quella parte di territorio che nell’immaginario collettivo evoca immagini di vegetazione lussureggiante e animali selvatici.

Avviene assai di peggio nell’episodio successivo (1:3), centrato sulle difficoltà che Louise incontra nell’adattarsi alla sua nuova vita da signora agiata. Il senso di inutilità, la noia e la solitudine di cui Louise si lamenta non riescono a smuovere George, sempre più impegnato nel lavoro e pertanto assente da casa per gran parte della giornata. Per giustificare la propria condotta, a suo dire unica risposta possibile alle pressioni della concorrenza, George fa ricorso a un luogo comune: “It’s like a jungle out there” (“È come una giungla là fuori”). Louise, che non perde mai l’occasione di ridimensionare le esagerazioni del marito con l’arma dell’ironia, prontamente gli risponde: “Well, hear this Tarzan. It ain’t so hot for Jane in the tree house either!” (“Senti un po’, Tarzan. Non è il massimo della vita neppure per Jane nella casa sull’albero!”). Nella versione italiana si riscontra una sconcertante sostituzione del riferimento a Jane: “E allora ascoltami Tarzan. La vita non è facile nemmeno per Cheetah nella sua casa sull’albero!” Dal momento che anche in Italia il nome “Tarzan” evoca automaticamente quello della sua compagna (per esempio nella classica battuta, tratta dai film della serie omonima, “Io Tarzan, tu Jane”), non è plausibile che la sostituzione sia stata dettata dal timore che gli spettatori non riconoscessero il riferimento.

L’impressione che la scelta di attribuire a Louise un’identificazione con la scimmia Cheetah tradisca un atteggiamento razzista viene rafforzata se si mette in relazione questo episodio con la puntata finale della prima stagione. In quel caso altri riferimenti alle scimmie, assenti nell’originale, punteggiano il duello verbale che George ingaggia con Allan, il fratello dalla pelle chiara di Jenny Willis, e con la loro madre, Helen. Nel corso dell’episodio Allan, accusato dalla sorella di vergognarsi di far parte di una famiglia mista (e di aver per questo scelto di vivere in Europa per due anni), dà una sorprendente dimostrazione verbale della sua ‘afroamericanità’ invisibile a livello di pelle. Provocato da George, Allan si rivela infatti capace di padroneggiare con estrema naturalezza il registro linguistico del *dozens*, un rituale scambio di insulti, spesso in rima, che fa parte della tradizione orale afroamericana. Non vi è dubbio che la traduzione di questa scena presentasse notevoli difficoltà. Tuttavia, se si può in parte comprendere l’assenza della rima nella versione italiana, altre scelte risultano estremamente discutibili. In inglese George si accanisce su quello che ritiene essere

il punto debole di Allan, ovvero la sua identità composita. Così, per esempio, lo chiama “elite n’gger” (“negraccio d’alto bordo”) e minaccia di pulire il pavimento con il suo “yellow behind” (“sedere giallo”), colore con cui gli afroamericani di carnagione scura si riferiscono spregiativamente a quelli di carnagione chiara. Pur rispondendo a tono a George (e minacciando a sua volta di mettergli le mani addosso), Allan non fa alcun riferimento al colore della pelle, prendendo di mira piuttosto i difetti fisici del suo antagonista (per esempio, la scarsa statura, i denti gialli e l’alito cattivo). Nella versione italiana, insieme alla rima si perde la connotazione scherzosa e di gara verbale dell’originale e gli insulti risultano più pesanti. Le parole di Allan, private del riferimento ai denti e all’alito di George, denotano solo un forte disprezzo per l’antagonista: “Io dico che con quelli come te mi ci pulisco i piedi e chiedo scusa se offendo le mie scarpe”. George che, in inglese, prendendo spunto dal riferimento ai suoi denti minaccia di far cadere con un pugno quelli di Allan, in italiano risponde: “Quelle scarpe non te le dovresti togliere altrimenti ti si potrebbe vedere quei piedi di scimmia che hai”. Mentre nella versione originale la replica di Allan deride la bassa statura di George, in italiano il riferimento alla scimmia viene ripreso e caricato di una forte connotazione razzista: “Può anche darsi che io discenda da una scimmia, ma tu che lo sei veramente sarebbe ora che scendessi dall’albero”.

Le scimmie tornano a essere nominate nel secondo round del duello verbale, in cui è Helen Willis a fronteggiare George. Nella versione originale Helen entra disinvoltamente nella tenzone, rispondendo in rima alle provocazioni di George (e rivelando al contempo da chi Allan ha imparato a destreggiarsi nei *dozens*). Per difendere, come spesso è costretta a fare, la sua unione con Tom, Helen si rivolge a George con queste parole: “Look man, I am happy with what I’ve got, ‘cause he’s everything you are not” (“Senti tu, sono felice di quello che ho perché lui è tutto ciò che tu non sei”). George ribatte così: “I know you’re happy with what you’ve got, ‘cause you yourself ain’t that real hot!” (“So che sei felice di quello che hai, perché anche tu non sei proprio un granché!”). Nella versione italiana, mentre le parole di Helen sono tradotte fedelmente, quelle di George subiscono una bizzarra alterazione: “Lo so che sei felice dello scimpanzé che hai, perché a una come te basta e avanza”. Anche se si potrebbe osservare che qui è un bianco (Tom) a essere definito scimpanzé, l’implicazione è che la nera Helen ha cercato e trovato il compagno che più le si addice. Un riferimento al mondo animale lo si trova anche in inglese nella replica

di Helen che, dall'alto della sua considerevole statura, si fa gioco della corporatura minuta di George: "Well, when I go searching for man, my pet, a shrimp like you could never fill my net" ("Beh, quando vado in cerca di un uomo, mio caro, un gamberetto come te non riempirebbe mai la mia rete"). Colpito sul vivo, George risponde nella più classica tradizione dei *dozens*, in cui uno dei bersagli preferiti è la madre dell'avversario: "Yo mama!" ("Tua madre!"). In italiano, non solo "una scimmietta" sostituisce il gamberetto dell'originale, ma la battuta finale di George fa dell'aspetto fisico di Helen (piuttosto che di sua madre) il bersaglio dell'insulto: "Gorillona!" Gli autori del testo originale si sarebbero ben guardati dall'usare riferimenti alle scimmie, che negli Stati Uniti e altrove hanno tradizionalmente caratterizzato la rappresentazione razzista dei neri soprattutto a livello iconografico. Evidentemente, chi ha curato l'edizione italiana della sitcom non ha dimostrato altrettanta consapevolezza del carattere razzista di certe parole; né sembra aver pensato che l'allusione alle scimmie potesse evocare il vergognoso retaggio della letteratura, della pubblicistica e della cultura popolare del periodo coloniale italiano.⁸

Un'altra modifica del testo originale che allude all'iconografia razzista la si trova nel già citato quinto episodio della prima stagione. Nel tentativo di convincere Louise della necessità di installare un pianoforte in soggiorno, George sostiene che quello strumento fa bella mostra in tutte le case dei ricchi. È da notare che mentre in inglese George si riferisce solo a una categoria socioeconomica ("them rich folks"/"quella gente ricca"), nella versione italiana restringe il campo in termini razziali: "queste case di bianchi ricchi". Ma la parte più interessante della conversazione, dal punto di vista traduttivo, è quella in cui George, mostrando una rivista a Louise, le rivolge una domanda che, nelle sue intenzioni, dovrebbe indurla a rispondere con la parola "pianoforte". In inglese la domanda di George, simile a un indovinello, è: "What's sitting in that living room with the gleaming white teeth that we ain't got here?" ("Cosa si trova in quel soggiorno con i suoi denti bianchi e splendenti che noi non abbiamo?"). Visto che in inglese la parola "teeth" può indicare sia i denti di una persona che i tasti del pianoforte nonché, nell'espressione "piano teeth", una dentatura somigliante a una tastiera, la battuta provocatoria di Louise coglie nel segno: "Liberace!" Il riferimento è al nome d'arte (quello completo era Vladziu Valentino Liberace, 1919-1987) di un popola-

8 Si veda, a questo proposito, Burgio.

rissimo (e spesso parodiato) pianista e intrattenitore bianco di origine polacco-italiana, noto soprattutto per i suoi stravaganti costumi, i vistosi candelabri appoggiati sul suo strumento e, appunto, il perenne sorriso che faceva quasi pensare a una paresi facciale. Considerato che in Italia Liberace è assai meno noto che negli Stati Uniti, è comprensibile che si sia ritenuto opportuno intervenire sul riferimento al suo nome. Non si può fare a meno di notare, tuttavia, che l'espressione scelta per sostituirlo – “Un pianista negro” – evochi un'immagine stereotipata degli afroamericani. Viene alla mente il contrasto tra pelle nera e denti bianchi, tanto sfruttato a fini comici nei primi decenni del cinema americano. Inoltre la battuta risulta incongrua perché è pronunciata da Louise. Non si può fare a meno di notare come in questo e in altri episodi il testo italiano attribuisca ai personaggi afroamericani un atteggiamento autodenigratorio del tutto incompatibile con la loro caratterizzazione originale. Nella convinzione, ancora una volta, di compiacere il pubblico italiano (che si presume bianco), si ascrive ai protagonisti un complesso di inferiorità che non appartiene loro.

Alla rappresentazione caricaturale degli afroamericani fa pensare anche il doppiaggio di una sequenza nel nono episodio della prima stagione. Nella versione originale George, rispondendo al telefono, finge di essere il maggiordomo di casa, imitando l'accento degli afroamericani del Sud. Nella versione italiana la parlata che George adotta per ingannare il suo interlocutore – “Zono il cameriere del zignor Jefferson” – ci riporta al modo di esprimersi dei neri nei fumetti e nei film doppiati d'altri tempi, primo fra tutti *Via col vento*.

Nella versione italiana il personaggio di Louise Jefferson subisce due sgarbi che sono degni di nota. In entrambi i casi la scelta traduttiva ha l'effetto di far apparire Louise particolarmente rozza e ignorante. Tornando al terzo episodio della prima stagione, vale la pena di soffermarsi su un dialogo tra Louise e i Willis. Spinta dal marito ad andare a teatro, Louise si sfoga con Helen e Tom dopo aver assistito a uno spettacolo che l'ha scioccata per la nudità degli interpreti. A infastidire particolarmente Louise non è tanto lo spettacolo in sé quanto l'evidente tentativo di George di incoraggiarla a comportarsi come una sofisticata signora dell'alta società. Alla domanda di Tom, che cita uno dei più noti musical di Broadway (“Oh, you mean, like *My Fair Lady*?”) / “Oh, vuoi dire come in *My Fair Lady*?”), Louise risponde schernendosi: “I don't even think George could manage that trick” (“Penso che neanche George potrebbe riuscire nell'impresa”). Nella versione italiana, invece di citare lo spettacolo di Alan Jay Lerner e

Frederick Loewe, Tom nomina Pigmalione, ma Louise lo fraintende, dimostrando una totale ignoranza sia del mito greco sia della commedia di George Bernard Shaw cui quel nome è legato: “No, guarda, con me porcherie George non ne fa”. Analogamente, nel settimo episodio della prima stagione, una battuta con cui Louise dimostra autoironia e consapevolezza delle proprie origini diventa, in italiano, un’espressione della sua grossolanità. Quando George cerca di convincerla che il suo ultimo acquisto, un lussuoso servizio d’argento, non può mancare in una casa come la loro, Louise gli mostra una salsiera, definendola scherzosamente “the chitlin’ boat” (il porta *chitlin*, piatto tipico della cucina afroamericana del Sud, a base di interiora di maiale). Abbinando un oggetto di pregio a una pietanza povera Louise, come spesso fa nel corso della serie, vuole ricordare al marito da dove viene la loro famiglia. Nella versione italiana, invece di ‘sgonfiare’ le ambizioni sociali di George, Louise si esprime con una gravità del tutto assente nell’originale: “C’è anche un bel bidet”.

Negli Stati Uniti l’ideatore de *I Jefferson*, Norman Lear, e gli autori della serie erano pienamente consapevoli di rivolgersi a un paese profondamente segnato dalla questione razziale, in cui i rapporti tra le diverse comunità rappresentavano un tema spinoso, capace di offendere e dividere. Già nella serie ‘madre’, *Arcibaldo*, Lear aveva avuto l’accortezza di introdurre sin dal primo episodio il personaggio di Lionel Jefferson, la cui funzione era di ridicolizzare l’atteggiamento razzista di Archie Bunker. E pur avendo immaginato il padre di Lionel, George, come un ‘Archie’ afroamericano, Lear lo aveva differenziato dal suo prototipo facendone un esponente del progresso sociale e dell’orgoglio dei neri degli anni Settanta. In Italia, negli anni Ottanta, il contesto era assai diverso. Gli esempi di cui si è dato conto dimostrano che l’adattamento italiano de *I Jefferson* presupponeva un pubblico scarsamente informato sulla storia e la cultura della comunità afroamericana, e soprattutto poco attento e sensibile ai problemi legati alla rappresentazione delle minoranze. Si pensava a un pubblico ancora molto lontano dall’immaginare una società multietnica e al quale l’occasionale nota primitiva, esotica, razzista (la giungla, le scimmie) introdotta nei dialoghi della serie, lungi dall’essere recepita come offensiva, avrebbe evocato tutt’al più vecchi ricordi di letture o visioni infantili.

Voci (non) bianche nel doppiaggio televisivo italiano
degli anni Ottanta

di Anna Belladelli

Il mio primo ricordo delle scuole elementari è la cartella di una compagna di classe, uno zainetto rosa su cui era ritratta la protagonista di *Kiss Me Licia*, il mio cartone animato preferito di quegli anni. Era la prima volta che vedevo un personaggio della televisione stampato su un oggetto di uso quotidiano, e il fatto che Licia non fosse soltanto un'entità incorporea ma si potesse toccare e addirittura portare sulle spalle mi aveva lasciato stupita e agitata per ore. Il secondo ricordo è legato alla voce di una bambina africana durante la ricreazione: io e la mia amica Manuela non riuscivamo a spiegarci perché i bambini neri non parlassero l'italiano bene come quelli di Canale 5. Queste esperienze, ingenue e prosaiche ma ancora impresse nella mia memoria, pongono un problema epistemologico che la *TV generation* ha vissuto come più che reale.

Se, come chi scrive, si è nati negli anni di piombo nella provincia italiana nebbiosa e rurale, ci sono buone probabilità che il primo incontro con un essere umano 'non bianco' sia avvenuto a tre o quattro anni, di pomeriggio, davanti a una fetta di pane e marmellata. Nel mio caso si trattava di Nell, la protagonista ciccio-tella dell'omonimo telefilm americano, a cui seguirono poco dopo Arnold, suo fratello Willis e i figli dei Robinson. Sarebbero arrivati più tardi, in prima elementare, i bambini 'non bianchi' in carne e ossa, pionieri trasferiti nel mio Comune proprio in quell'anno, il 1986. Quattro per l'esattezza: un bambino turco, che secondo i parametri di allora era indiscutibilmente 'di colore', una bambina africana e due fratelli indiani, adottati già grandicelli da una coppia locale senza figli. Se si escludono le grandi città italiane, in cui il fenomeno dell'immigrazione di cittadini stranieri provenienti da altri paesi era cominciato già nei primi anni Settanta,¹ l'archetipo

1 Il primo censimento Istat degli stranieri in Italia (1981) calcolava la presenza di 321.000

del 'diverso' (per come siamo stati culturalmente indotti a intendere questo concetto) è stato negli anni Ottanta – almeno per i bambini – un personaggio televisivo, modello con cui le versioni in carne e ossa incontrate negli anni successivi si sono dovute in parte rapportare.

Non è quindi privo di senso ipotizzare che la televisione di importazione americana abbia esercitato un'influenza tangibile sull'idea di 'non-bianco' – ma più in generale di straniero – interiorizzata dalla generazione nata in Italia tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta. Ancora più sensato è provare a indagare se il doppiaggio italiano si sia in qualche misura intromesso in questa importazione di tipi umani dagli Stati Uniti, magari con l'intento di facilitare o alleggerire l'incontro con l'Altro, lo straniero. Grazie a due *framework* di ricerca linguistico-culturale, ovvero la Critical Discourse Analysis e i Critical Translation Studies,² ho confrontato la versione originale e quella italiana di tre serie che hanno caratterizzato la televisione commerciale di quegli anni: *Love Boat*, *Charlie's Angels* e *A-Team*. Osservando le scelte di resa linguistica e paralinguistica presenti nel doppiaggio italiano – vale a dire la traduzione del contenuto verbale delle battute, ma anche degli accenti, delle voci e del tono della recitazione – ho rilevato molti casi in cui la rappresentazione originale dei personaggi e dei contesti è stata modificata e 'rivisitata' ideologicamente in fase di adattamento dei dialoghi (come già emerso in un mio saggio precedente, dedicato alla rappresentazione della cultura omosessuale nella sitcom *Will & Grace*), con il risultato di rinforzare l'immagine stereotipata dello straniero come essere umano debole e indifeso ma opportunista.

La mia analisi si è incentrata sulla prima stagione dei tre telefilm, selezionati tra la lunga lista di titoli disponibile in base a una serie di motivi. Innanzitutto, il periodo di creazione e trasmissione negli Stati Uniti e in Italia: *Love Boat* è stato trasmesso dall'emittente ABC dal 1977 al 1987 e da Canale 5 dal 1980 al 1990; *Charlie's Angels* da ABC dal 1976 al 1981 e da Rete 4 e Canale 5 dal 1980 al 1985; *A-Team* dal canale NBC dal 1983 al 1986 e da Italia 1 dal 1984 al 1987. In secondo luogo, tutte queste serie hanno in comune la struttura circolare degli episodi: a prescindere dal genere, romantico-brillante nel primo caso e d'azione negli altri due, in ogni puntata un cast fisso

stranieri, di cui circa un terzo 'stabili' e il rimanente 'temporanei'. Secondo i dati Istat più recenti (2010) sono presenti in Italia 4.235.059 stranieri. URL: <www.istat.it> data di consultazione 15 novembre 2011.

2 Cfr., al riguardo, Baker M.; Fairclough, *Critical Discourse, Media Discourse*; van Dijk, "Editorial" e "Discourse"; Wodak.

costituito da pochi personaggi interagisce con un certo numero di persone molto diverse tra loro per età, estrazione, provenienza e professione. Per quanto riguarda *Love Boat*, la nave da crociera Pacific Princess è teatro ogni volta di tre filoni narrativi diversi che hanno per protagonisti i membri dell'equipaggio e passeggeri che viaggiano da soli o in coppia. Il trio di investigatrici private, gli angeli di Charlie, e il quartetto di giustizieri che formano l'A-Team condividono molti tratti: entrambi i gruppi sono cresciuti nelle forze armate americane (polizia le prime, esercito i secondi, che si sono conosciuti durante la guerra nel Vietnam) e hanno scelto per ragioni diverse di rinunciare all'uniforme e rendersi indipendenti nella lotta al crimine; inoltre, entrambe le squadre hanno Los Angeles come base operativa, cui affiancano trasferte in altre zone degli Stati Uniti e nel vicino Messico. È da ricordare a questo proposito che anche la rotta della Pacific Princess tocca le coste del sud degli Stati Uniti e del Messico. Ai fini di questo studio, la varietà delle mete e dei personaggi all'interno di ogni episodio ha permesso di accedere alla rappresentazione originale e alla ri-rappresentazione nel doppiaggio italiano di moltissimi personaggi, pur sulla base di un numero relativamente limitato di episodi (dodici per *Love Boat*, ventidue per *Charlie's Angels* e tredici per *A-Team*). Come ultimo motivo, la scelta di queste tre serie TV è stata indotta dal fatto che le repliche degli episodi sono state trasmesse per tutti gli anni Novanta e Duemila sulle reti Fininvest/Mediaset, fino a giungere nel 2010 al canale satellitare FoxRetro. Questo significa che le scelte traduttive fatte per il pubblico italiano di trent'anni fa sono riproposte quotidianamente agli spettatori di oggi.

Lo studio ha rivelato una certa omogeneità nelle strategie traduttive, le quali, invece di basarsi su questioni tecniche (sincrono labiale, mancanza di espressioni o accenti equivalenti nella lingua di arrivo), sembrano inequivocabilmente dipendere dalle caratteristiche fisiche, sociali e culturali dei personaggi.

Voci nere: da King Kong allo zio Tom (ancora)

Quando *A-Team* cominciò a essere trasmesso negli Stati Uniti, lo studioso James Craig Holte lamentava che quel telefilm fosse una dolorosa marcia indietro per il processo di apertura al multiculturalismo, tipico della televisione americana di quegli anni (101-108). Benché una certa propensione verso gli stereotipi grossolani nella rappresentazio-

ne delle minoranze fosse dovuta alle esigenze di una trama incentrata sull'azione e sulla contrapposizione buoni/cattivi, il personaggio di B.A. Barracus (l'attore Mister T) incarnava una tipologia di nero ormai considerata *politically incorrect*, vale a dire l'energumeno dal fisico sovrumano che mette la propria forza bruta al servizio del padrone bianco. Mentre negli Stati Uniti Barracus arrivava in ritardo rispetto alla presa di coscienza culturale degli anni Sessanta e Settanta, in Italia costituiva uno dei primissimi casi televisivi di personaggio non bianco poco rassicurante. Forse è per questo motivo che in sede di traduzione le sue battute furono quasi sistematicamente manipolate per riportarlo, almeno verbalmente, a livelli di aggressività più 'tollerabili'.

(1) B.A. BARRACUS: This man's a **pothead** [*lett.* fumato], Hannibal. He's **high on smack** [*lett.* fatto di eroina] or **speedballin'** [*lett.* mix di eroina e cocaina iniettata in vena] or somethin'. He wear them sunglasses so can't nobody see his eyes. – Questo è **matto da legare**, Hannibal. Deve avere **sbattuto la testa** o qualcosa del genere. Deve anche essere cieco, ecco perchè porta gli occhiali. (*A-Team E3 S1*)³

L'esempio (1) dimostra un evidente tentativo di censurare il tema della droga e, al tempo stesso, di derazzializzare Barracus neutralizzando la sua conoscenza del lessico e del gergo tipici del consumo di stupefacenti. Nel testo originale, infatti, il riferimento agli occhiali da sole rivelava la sua familiarità, anche soltanto passiva, con gli effetti collaterali della droga (per esempio, l'arrossamento degli occhi). La soppressione di questo elemento contribuisce quindi a rendere più gradevole e innocente la rappresentazione di B. A. per il pubblico italiano. Il tema dell'innocenza e dell'ingenuità è una costante nella rappresentazione di tutti i personaggi neri presenti in queste tre serie TV: forse per abituare il pubblico di arrivo all' 'invasione' dello schermo da parte di uomini e donne non bianchi, gli adattatori hanno scelto spesso di aggiungere elementi linguistici (o toglierne, come si vedrà) per apportare un tocco di candore e di autocommiserazione alle battute degli 'invasori'. Gli esempi (2) e (3) ne sono una prova alquanto evidente.

(2) ROXY: Roxy is a star. – Sono una star.

ISAAC: You are also a woman and that's what I thought I was getting through to. – E io sono meno importante. Sono solo un barman che ti ama.

³ Qui, come nel resto del capitolo, alla battuta originale segue quella italiana. Le eventuali espressioni rilevanti per la mia analisi sono evidenziate in grassetto. Le sigle tra parentesi indicano il numero dell'episodio (E) e quello della stagione (S).

ROXY: Oh, you did. You got through to a part of me that I even forgot. – **Anch'io ti amo** ma a che serve? Si invecchia, poi passa la giovinezza e non resta niente.

ISAAC: Why can't that part belong to me? *So bene come la pensi, non sono uno stupido.*

ROXY: Maybe another time, another place. But this isn't another time. This is now. – Non me la sento proprio di ricominciare un'altra volta perché non sopporterei un'altra delusione. **Io ti amo.**

ISAAC: Now stinks! – Ami te stessa! (*Love Boat* E5 S1)

(3) GUS: Roxy! You can't run out like this! *Roxy! Non puoi andartene in questa maniera!*

ROXY: Gus, I am tired. – Posso, hai capito? Sono stanca.

GUS: If you do this to Bob Hope, he'll be dead in TV. – *Se fai questo, Bob Hope non ti vorrà più in TV con sé!*⁴

In un episodio di *Love Boat* il barman afroamericano Isaac conosce di persona una delle sue cantanti preferite, Roxy Blue (chiamata Roxy Blues in italiano), che si trova in crociera per rilassarsi dopo un periodo di stress lavorativo. Tra i due nasce una breve avventura erotica che finisce con l'innamoramento di Isaac e la sua conseguente disillusione quando scopre che per Roxy si tratta dell'ennesimo pasatempo fine a se stesso.⁵ Nella versione italiana il personaggio della cantante sembra essere considerato inaccettabile sia come donna, sia come artista. Da un lato, il suo comportamento emancipato è rimodellato per mezzo dell'inserimento di una doppia dichiarazione d'amore che non fa assolutamente parte della caratterizzazione originale di Roxy, come dimostra l'esempio (2); dall'altro, la posizione di potere che la cantante ha nei confronti del presentatore Bob Hope – uno dei pionieri dell'intrattenimento musicale televisivo statunitense – è ribaltata: nella versione americana sarebbe la carriera di Hope a naufragare senza l'aiuto di Roxy, non il contrario. Lo stile di vita di questa e di altre donne afroamericane raccontate negli episodi presi in esame subisce una qualche forma di contenimento morale e sociale che ristabilisce gerarchie di genere e di razza ritenute 'accettabili'.

4 Utilizzando due voci fuori campo, l'audio italiano inserisce inoltre alcune battute non presenti nell'originale, che rinforzano la minaccia di Gus. Infatti, si sentono altri due membri dello staff di Roxy che esclamano rispettivamente: "Certo, non la vorrà mai più!" e "[Gus] ha ragione!"

5 È da notare che i dialoghi tra Isaac e Roxy in camera da letto, in abbigliamento succinto e presumibilmente dopo un rapporto sessuale, sono le uniche scene erotiche presenti nella prima stagione di *Love Boat*.

L'addomesticamento – la normalizzazione forzata dei tratti caratteriali aggressivi, eccessivamente colloquiali o devianti rispetto alla presunta morale corrente – dei personaggi afroamericani coinvolge uomini, donne e bambini. In quest'ultimo caso, lo slang giovanile – intriso non solo di espressioni generazionali ma anche di elementi della varietà linguistica parlata dalla comunità afroamericana, l'African American Vernacular English (AAVE) – utilizzato dal piccolo Theodore Jr, scappato di casa dopo la separazione dei genitori, è sostituito nella versione italiana da un lessico eccessivamente formale e innaturale: se nei dialoghi americani il bambino tranquillizza il capitano della nave consigliandogli “Be cool, man”, nella versione doppiata gli dà del lei e utilizza espressioni come “Vogliamo andare?” Allo stesso modo, anche il linguaggio dell'equipaggio subisce delle modifiche in fase di adattamento ogni volta che, per entrare in sintonia con Theodore, Gopher e gli altri ricorrono a espressioni gergali. È comunque da osservare che la totale soppressione dei tratti linguistici e paralinguistici dell'AAVE caratterizza il doppiaggio di tutti i personaggi che parlano questa varietà dell'inglese americano nelle serie TV analizzate. Questa scelta traduttiva, se da un lato costituisce un grande passo avanti nella rappresentazione vocale degli afroamericani (se si pensa che in molti prodotti di intrattenimento audiovisivo di quegli anni, dai film alle fiabe sonore per bambini, si sentivano ancora gli attori doppiatori parlare con l'accento ‘straniero’ con cui erano doppiati gli schiavi neri in *Via col vento*), dall'altro si rivela vana quando non è sostenuta da una traduzione dei dialoghi consapevole degli stereotipi che sta riproponendo, rafforzando o addirittura creando.

Un altro elemento rivelatore dell'interferenza ideologica messa in atto dagli adattatori è riscontrabile in una serie di battute in cui sono state inserite allocuzioni razziste o riferimenti offensivi pronunciati da personaggi bianchi o dagli stessi afroamericani, come a sottolineare verbalmente la propria ‘blackness’. Oltre alla frase di Isaac “Voglio che tu mi dica ‘Ti amo, negraccio!’”, una richiesta fatta a Roxy e inventata di sana pianta dai dialoghetti italiani (nell'originale è semplicemente “You're supposed to say ‘I love you too’”), abbiamo a disposizione un campionario di soluzioni traduttive non certo motivate da questioni tecniche.

(4) MURDOCK (puntando il fucile verso un ladro africanoamericano):
Hold it! – Ehi, **negretto!** (*A-Team* E5 S1)

(5) ROXY (puntando il dito verso Isaac): And that one over there. Hi, honey! – Guarda lì, **uno nero!** Ciao, ciccino! (*Love Boat* E5 S1)

(6) B.A. BARRACUS: Gonna need for the Faceman to change his name. Yeah, to Broken Face. – “Faccia da sberle” è un nome azzeccato. Lo farò **più nero di me.** (*A-Team* E6 S1)

La critica dell’atteggiamento razzista degli adattatori italiani non implica in alcun modo un’assenza di stereotipi negativi negli episodi originali. Fred J. MacDonald ha sostenuto che il periodo tra il 1970 e il 1983 sia stato l’età della nuova *minstrelsy*. Terminato l’impegno della televisione nelle questioni sociali, ricominciarono a spopolare sitcom dai contenuti razzisti espliciti. Per esempio, dopo la fine dei più responsabili anni Sessanta, i telefilm tornarono a prendersi gioco del colore della pelle, del taglio di capelli, dello slang e della povertà delle minoranze, e persino delle loro rivendicazioni sociali. Tra queste serie, MacDonald ricorda *All in the Family* (*Arcibaldo*), *Diff’rent Strokes* (*Il mio amico Arnold*), *Good Times*, *Gimme a Break* (*La piccola grande Nell*), *I Jefferson* e proprio *The Love Boat*. La caratterizzazione di tutti i personaggi afroamericani presenti nelle serie TV esaminate in questo studio contiene cliché culturali: il cameriere sorridente e prestante, il bambino in fuga da casa che cerca conforto in una coppia bianca senza figli, la cantante sexy e spregiudicata, il brutto dal cuore d’oro oppure il malvivente sono rappresentazioni a loro modo dequalificanti che riproducono gli stereotipi tradizionali legati a questa minoranza razziale. Tuttavia, la responsabilità del doppiaggio italiano sta nell’aver manipolato in modo deliberato le azioni e i pensieri di questi personaggi, molto probabilmente nell’intento di non scandalizzare o fare sentire lo spettatore bianco italiano in qualche misura minacciato.

Voci messicane, voci dell’immigrazione

A differenza delle varietà non-standard di una lingua, come per esempio i dialetti o i gerghi,⁶ che presentano una serie di complicazioni tecniche e socio-culturali in sede di traduzione, gli accenti stranieri non richiedono particolare sforzo da parte dei dialoghetti, dal momen-

6 Uno degli esperimenti più fallimentari di inserimento di accenti regionali italiani nel doppiaggio si trova nel telefilm *Berlin Alexanderplatz* del regista tedesco Rainer W. Fassbinder, in cui per riprodurre la provenienza provinciale e modesta del protagonista l’attore doppiatore decise di assumere un accento torinese (cfr. La Polla 132-133).

to che l'unica operazione necessaria è la conversione dell'inflessione non-madrelingua inglese nell'equivalente non-madrelingua italiano. A ciò potrebbe aggiungersi un elemento di difficoltà, facilmente risolvibile: se il personaggio straniero pratica il *code-switching* o il *code-mixing* tra la lingua madre e quella dell'interlocutore, cioè alterna intere frasi o parole singole in una lingua e nell'altra, è sufficiente che l'adattatore riproduca la stessa commistione di lingue sostituendo l'italiano all'inglese. Ciononostante, in tutte e tre le serie è stato fatto un utilizzo selettivo di queste strategie traduttive, seguendo una tendenza che non pare trovare altra giustificazione se non quella ideologica.

In un episodio di *Charlie's Angels* ambientato in Messico (E3 S1), il ricco Boss Bartone – un trafficante messicano con antenati italiani – parla inglese con un forte accento spagnolo; nella versione italiana, invece, il suo accento perde ogni inflessione straniera e il registro con cui si esprime è significativamente più formale rispetto all'originale. L'elemento allarmante è però un altro: tutti gli altri personaggi messicani che partecipano all'azione (un giardiniere, alcuni camerieri e ufficiali dell'esercito locale) mantengono anche in italiano un forte accento spagnolo e si lasciano spesso sfuggire espressioni e termini nella propria madrelingua. La stessa standardizzazione selettiva avviene in un episodio di *A-Team*, ambientato anch'esso in Messico (E1 S1). I quattro protagonisti si spacciano per registi di un fantomatico film di guerra, con lo scopo di ottenere dalla troupe messicana armi e mezzi militari necessari a sgominare una banda di pericolosi criminali. Tutti i messicani mantengono un forte accento spagnolo anche nella versione adattata, eccezion fatta per il viceproduttore del film, un uomo sempre vestito in giacca e cravatta, per il quale si sceglie tra l'altro una voce italiana molto impostata. La tendenza, finora, è piuttosto chiara: gli stranieri ricchi – buoni o cattivi che siano – parlano bene l'italiano, quelli poveri no.

Anche *Love Boat* offre una rappresentazione del Messico, tappa principale in ogni viaggio della *Pacific Princess*, e lo fa secondo gli stereotipi classici: si tratta di una meta esotica in cui i passeggeri sbarcano in cerca di sole e da cui ritornano carichi di cibo e manufatti da portare a casa come souvenir. In un episodio, una ragazza che vende oggetti di artigianato locale tenta di imbarcarsi clandestinamente sulla nave per raggiungere gli Stati Uniti. Il suo primo dialogo con l'ufficiale di bordo Gopher mostra un'operazione discriminatoria sia sul piano etnico, sia su quello culturale, sia su quello di genere.

(7) APRIL: Business is terrible and I don't know what my family is gonna do. – Gli affari vanno male. La **sola cosa che vogliono da me** non si vende!
 GOPHER: Your family, huh? – E avrai anche famiglia, eh?
 APRIL: I help to support all of them. – Lo sa che mantengo tutti quanti io?
 GOPHER: All of them? – Tutti quanti?
 APRIL: All my brothers and sisters. Seventeen of them. – Tra fratelli e sorelle siamo **ventisette**.
 GOPHER: Seventeen? What does your father do? – Ventisette? E **quante madri hai?**
 APRIL: I just told you. – Pienso **mas de una**. (*Love Boat* E4 S1)

Nel testo originale, la gag principale gioca sull'ambivalenza della domanda di Gopher circa i mezzi di sostentamento del padre che, apparentemente, è talmente impegnato a fare un figlio dopo l'altro (quindi a fare sesso) da non avere il tempo di lavorare. Nella versione italiana gli elementi introdotti ex novo sono tre: in primo luogo, il riferimento a presunte proposte indecenti ricevute da April; in secondo luogo, la battuta illogica che ha per soggetto la presenza di 'più madri' – l'illogicità sta nel fatto che una singola persona non può avere più madri biologiche, né tantomeno avere incertezze in materia; infine, il numero dei figli salta da diciassette a ventisette, proiettando una famiglia dalle dimensioni notevoli ma ancora verosimili in un'ottica farsesca. Oltre a ipererotizzare la figura di April, la domanda di Gopher sulla madre sposta implicitamente il riferimento all'iperattività sessuale dalla figura paterna a quella materna, ovvero dal maschile al femminile; più semplicemente, la scena originale perpetuava il solito, trito stereotipo secondo cui nei paesi di tradizione cattolica si fanno molti più figli. In questo e in altri dialoghi della versione doppiata la ragazza messicana che tenta di emigrare dal proprio paese verso gli Stati Uniti assume tratti più volgari e disperati di quanto non siano nell'episodio originale: anche in questo caso, la caratterizzazione di April come donna bisognosa e pronta a tutto è prevalentemente opera dell'adattamento linguistico italiano.

Voci bianche e voci madrelingua (per chi se le merita)

La prima parte dell'analisi, che ha per oggetto la resa italiana dei dialoghi cui prendono parte personaggi afroamericani o latinoamericani, ha fatto emergere una realtà abbastanza generalizzabile: avere una voce priva di inflessioni straniere è una caratteristica che, secondo i dialoghisti italiani, costituisce un 'merito'. Le discriminanti principa-

li, a questo stadio dello studio, risultavano essere lo status economico e l'estrazione sociale. Il passo successivo è stato quindi rivolgere l'attenzione a tutti i personaggi che nella versione originale delle tre serie TV sono stati rappresentati come stranieri o come membri di una minoranza etnica o linguistica, per trovare ulteriori conferme – oppure smentite convincenti – di una pratica traduttiva che, riproposta e riprodotta quotidianamente nelle proverbiali case degli italiani, pur non arrivando certo a determinare atteggiamenti razzisti e intolleranti, non ha nemmeno giovato all'iniziazione catodica allo 'straniero'.

Nei quarantasette episodi considerati sono presenti molti personaggi minori che non possiedono un accento inglese americano da parlanti nativi: la lista include molti italiani, una svedese, alcuni slavi, alcuni francesi, un militare del Borneo, un'ebrea tedesca e anche alcuni anglofoni che provengono dalla Gran Bretagna e dall'Australia.⁷ Da questo studio risulta che, ogniqualvolta le caratteristiche fisiche dell'attore sono assimilabili al prototipo del 'bianco', il doppiaggio italiano sceglie di sopprimere sia l'accento straniero sia altri elementi che servono a ricostruire la provenienza geografica del personaggio in questione. Questa scelta, in alcuni casi, interferisce con la trama stessa. In un episodio di *Charlie's Angels* (E14 S1) il sicario francese Jericho viene smascherato da Jill (l'attrice Farrah Fawcett, scomparsa di recente) perché tradito in un punto dello svolgimento proprio dal suo forte accento straniero. In italiano questo elemento manca del tutto, creando una falla nella logica degli eventi e rendendo l'intuizione di Jill inspiegabile e frutto del caso.

Se eliminiamo i personaggi descritti nelle sezioni precedenti, ne resta soltanto uno le cui caratteristiche fisiche, secondo i parametri italiani degli anni Ottanta, lo spingono verso la categoria dei 'non bianchi'. Si tratta di una specie di conradiano Capitano Kurtz in versione B-movie, di nome RaShaam, che semina il terrore nel Borneo e tiene prigionieri (per brevissimo tempo) i membri dell'A-Team.⁸ Nella versione originale questo leader militare si esprime correttamente in inglese, parlando tuttavia con un forte accento non nativo, elemento che viene normalizzato in italiano. L'operazione di revisione della sua caratterizzazione non si ferma all'adattamento fonologico delle sue battute ma investe tutti i dialoghi in cui RaShaam è presente: pare ab-

7 La lista fornisce gli unici dati conosciuti circa la provenienza geografica o la madrelingua dei personaggi. In alcuni casi è impossibile risalire a dati più precisi.

8 Nella versione italiana il nome di questo personaggio diventa RaShaad.

bastanza evidente che l'intero rapporto di potere tra Hannibal Smith (lo stratega dell'A-Team) e RaShaam sia rimodellato secondo parametri presumibilmente più adatti a chi indossa un'uniforme.

(8) HANNIBAL (to RASHAAM): Let me **lay it out** for you, **fella**. We are not signing any confessions. – **Se permette le chiarisco le idee**. Non avrà alcuna confessione. (*A-Team* E11 S1)

L'adattamento fornito nell'esempio (8) si muove su più livelli: dal punto di vista lessicale, il verbo frasale colloquiale *to lay out* è stato sostituito con un'espressione meno marcata; dal punto di vista pragmatico, il livello di deferenza è stato aumentato sia eliminando l'allocuzione *fella*, che sottintende la volontà di Hannibal di considerare il militare un proprio pari, sia introducendo la terza persona. Una spiegazione plausibile è che i dialoghetti italiani abbiano ritenuto che Hannibal non mostrasse abbastanza rispetto per un uomo che ricopre malgrado tutto un ruolo istituzionale. Questa ipotesi è avvalorata da un caso molto simile presente in un altro episodio della stessa serie. Lo sceriffo Murphy è un agente corrotto, cognato del criminale contro cui si batte l'A-Team e che anche lui sarebbe tenuto a perseguire.

(9) SHERIFF MURPHY: That's about all the kind of **junk** I'm **gonna** listen to, Ellen. You're **accusin'** me of collusion in **this-a-here** crime and I **ain't gonna** stand for **no** more of it! – Ne ho abbastanza di ascoltare **cretinate** del genere. **Lei** mi accusa di complicità in un crimine e **non intendo** sopportarlo! (*A-Team* E10 S1)

Tutte le battute di Murphy sono caratterizzate dalla sua incapacità di modulare registri (formale/informale) e varietà (Southern American English/Standard) a seconda della situazione in cui si trova. Nella versione italiana, ogni volta che lo sceriffo è presente nel suo ruolo istituzionale – per esempio, per raccogliere una deposizione – le sue parole sono manipolate per renderlo più distante e più formale. Questa scelta traduttiva finisce per adattare non soltanto le parole di Murphy ma anche, a livello profondo, il sistema di valori alla base della sua rappresentazione sullo schermo: rispetto per i cittadini che dovrebbe difendere e riconoscimento del proprio ruolo sono aspetti che non facevano parte della versione originale e che sono stati aggiunti in fase di doppiaggio.

Per concludere, è utile accennare a un problema traduttivo che presenta qualche scoglio tecnico in più: l'adattamento di un dialogo

in cui uno dei partecipanti è italiano o di origini italiane. Le strategie per ovviare a questa situazione, che si verifica in tutte e tre le serie TV, seguono una linea comune chiara. Innanzitutto, tutti i personaggi sono italoamericani, nel senso che vivono stabilmente negli Stati Uniti. In secondo luogo, i ruoli che ricoprono sono soltanto quelli del mafioso/malavitoso e del cuoco; la loro caratterizzazione è prevalentemente comica e si basa sugli stereotipi classici senza alcun tentativo di rivisitazione creativa. In *Love Boat* (E10 S1) troviamo un nuovo chef che parla in inglese con forte accento italiano e ricorre a fenomeni frequenti di *code-switching* e *code-mixing* tra l'inglese e diversi dialetti meridionali. In *Charlie's Angels* troviamo più di un esempio: prima un ristoratore di nome Giovanni, interrogato nel ristorante che porta il suo nome (E8 S1); poi due picchiatori mandati a dare una lezione alle investigatrici, in incognito a Las Vegas (E18 S1). Nella stessa città si svolge la trama di un'intera puntata di *A-Team*, in cui la squadra è alle prese con un gruppo di mafiosi che controllano alcuni casinò.

L'analisi della versione doppiata ha riscontrato l'assenza totale di creatività nella soluzione di questa sovrapposizione linguistica: in tutti i casi, tranne in uno, la scelta cade sulla standardizzazione di accenti e prestiti dall'italiano e sulla soppressione dei riferimenti alla provenienza geografica di questi personaggi, ottenuta omettendo anche i loro nomi. L'effetto finale è innaturale e goffo, dal momento che gli attori americani, impegnati a interpretare figure caricaturali di italiani-tipo, danno sfoggio della tipica gestualità italiana: ne risultano scene confuse popolate da personaggi-macchietta la cui rappresentazione fisica strida a confronto con una dizione italiana piana e non marcata. L'unico adattamento che ha mantenuto le caratteristiche linguistiche e paralinguistiche originali è quello delle battute pronunciate da un gruppo di mafiosi italoamericani, cui è assegnato un forte accento siciliano nella versione tradotta (*A-Team* E7 S1). Da notare, però, è la totale censura dei riferimenti linguistici al campo semantico della mafia: *the Mob* (termine che in inglese significa 'plebaglia' ma che nel gergo poliziesco e metropolitano è sinonimo di 'organizzazione criminale di stampo mafioso') è tradotta con *i gangster*, mentre *any wiseguy* ('picciotto', 'mafioso' in slang americano) diventa *qualsiasi bottegaio*, che tra l'altro introduce un riferimento ai negozianti che non ha alcuna attinenza con il contesto e rende la battuta poco chiara in italiano.

Sarebbe riduttivo e semplicistico pensare che le scelte traduttive di serie TV di basso livello siano in grado di influenzare la costruzione

dei nostri modelli mentali (van Dijk “Editorial”, “Discourse”) legati all’idea di ‘bianco’, ‘non bianco’, ‘straniero’ e ‘diverso’. Più sensato è parlare di una commistione di fattori, come per esempio la presenza di stereotipi discriminatori nelle sceneggiature americane e il loro successivo rafforzamento dopo la ‘messa in forma’ ideologica attuata dall’adattamento italiano. Attribuire una qualche responsabilità sociale e culturale anche a questo prodotto finale, però, appare esagerato: se si parte dal presupposto che gli agenti della propaganda e dell’omologazione culturale siano da ricercare soltanto nel discorso politico, nella demagogia e nei mezzi di informazione, puntare il dito contro sette minuti di dialoghi effettivi su un totale di trenta minuti di sparatorie tra Hannibal Smith e il cattivo di turno perde qualsiasi credibilità critica. Tuttavia, la presenza di una linea di condotta pressoché identica nell’ambito di scelte traduttive operate da tre diverse case di doppiaggio per prodotti televisivi di diverso genere e rivolti a tipi di pubblico differenti è sintomo di un’Italia che già in quegli anni era non soltanto spaventata dal ‘non bianco’, ma anche e più subdolamente turbata dal ‘povero’.

Come si è visto, l’adattamento fonologico dei dialoghi italiani riproduce stereotipi degradanti già esistenti negli Stati Uniti. A questi calchi ideologici si aggiungono atti manipolativi autonomi, che hanno determinato le traduzioni finali mostrate negli esempi elencati precedentemente. Innanzitutto, abbiamo molte prove della rivalutazione culturale dei soggetti che si presentano sullo schermo ben vestiti, sofisticati o autoritari: gli esempi forniti nelle sezioni precedenti hanno dimostrato che chiunque sia indiscutibilmente ‘bianco’ (per esempio una massaggiatrice svedese), oppure indiscutibilmente ‘rispettabile’ (dall’uomo in uniforme al produttore cinematografico) è stato automaticamente promosso anche in dizione e in sintassi. Poi, si è osservato il tentativo di rendere meno ‘neri’ i personaggi afroamericani, messo in atto in fase di traduzione depotenzializzando e derazzializzando le battute di B.A., oppure arginando l’emancipazione di una donna indipendente, o ancora rendendo adulta la voce di un bambino che si dimostra troppo schietto. E se singole scelte linguistiche non hanno il potere di influenzare nessuno, tantomeno un’intera generazione, è innegabile che il lento allenamento catodico ad ‘ascoltare’ la pelle e il portafoglio dell’altro invece della sua voce è restato per almeno trent’anni impunito e inosservato, confuso tra gli inseguimenti, gli ammiccamenti e le gag di quella che chiamiamo televisione di intrattenimento.

Negro, nero, di colore, o magari abbronzato:
la razza in traduzione

di Anna Scacchi

Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, nel loro controverso saggio “On the Cunning of Imperialist Reason”, sostengono che il discorso di razzializzazione dominante negli Stati Uniti, basato sulla polarizzazione tra bianchi e neri, si sia imposto come griglia interpretativa delle dinamiche razziali nel resto del mondo, anche lì dove tale opposizione binaria non è applicabile, come in Brasile, grazie all’egemonia culturale americana. L’imperialismo culturale, affermano, si fonda infatti sulla capacità di rendere il proprio particolare universale e trasformare, attraverso la circolazione internazionale dei testi, categorie nate in un contesto storico specifico in paradigmi interpretativi che trascendono lo stato-nazione.

Numerose critiche sono state rivolte dentro e fuori degli Stati Uniti ai due studiosi. Tra le accuse mosse alla loro tesi, particolarmente importanti sono quelle di destoricizzare e universalizzare tanto l’ideologia razziale americana quanto la nozione di ‘razza’, di semplificare la pluralità di posizioni all’interno dell’accademia americana, di sottovalutare la capacità critica degli studiosi non statunitensi e ipotizzare un’obsolescenza della ‘razza’ come categoria di analisi sociale e azione politica che si rivela funzionale alle nuove forme di “razzismo senza razza” e “razzismo *color-blind*” (Goldberg, *Threat of Race*; Bonilla-Silva). Tuttavia la loro tesi è interessante perché, pur offrendo un modello statico e schematico del contatto interculturale e delle relazioni tra egemoni e subalterni, con quel riferimento alla circolazione internazionale dei testi introduce obliquamente un nodo cruciale nella questione, la traduzione. Il saggio però trascura del tutto la complessità del passaggio di un testo o di una teoria da un sistema linguistico-culturale a un altro, che l’approccio culturalista ai Translation Studies, in dialogo con gli studi culturali e gli studi postcoloniali, ha messo in

luce ormai da anni (Trivedi). Eppure la traduzione, in quanto sito di “intensa negoziazione ideologica e discorsiva” (Hui 202) ha un ruolo centrale nella costruzione della rappresentazione di dominatori e dominati, così come lo ha il linguaggio verbale e iconico nella creazione, disseminazione e naturalizzazione, nonostante la precarietà e infondatezza scientifica dell’idea di razza, della razzialità come categoria interpretativa della realtà. Come ha scritto Teun A. van Dijk, infatti, “pregiudizi e ideologie etniche vengono prevalentemente acquisiti e confermati attraverso vari tipi di discorso e di comunicazione, come gli scambi di socializzazione in famiglia, la conversazione quotidiana, le leggi, i libri di testo, i documenti governativi, il discorso accademico, la pubblicità, i film e i notiziari” (*Racism and the Press* 6).¹

Che cosa accade al discorso di razzializzazione dominante negli Stati Uniti quando viene tradotto e reimpiegato in altri contesti? Come interagisce con le diverse specificità nazionali? Dobbiamo immaginarne il transito come un processo privo di resistenze, che dà luogo a una copia dell’originale, o si può ipotizzare che avvengano significative trasformazioni? Il crescente spazio che, nell’ambito dei Translation Studies, viene dato allo studio delle dinamiche culturali, sociali e politiche implicate nei processi di traduzione, ha messo in crisi l’idea di traduzione come semplice passaggio di un testo da L1 a L2 e ne ha sottolineato piuttosto le lacune, opacità e resistenze, insieme con le asimmetrie di potere e le necessità socioculturali che dettano le politiche di traduzione. Vari studiosi hanno analizzato la dimensione ideologica in cui si iscrivono tanto la selezione dei testi da tradurre quanto le scelte operate durante il processo di traduzione, mettendo in evidenza la storicità dei principi assunti come norma estetica in un determinato periodo (Even-Zohar; Toury); la traduzione inevitabilmente compie un’operazione di ‘addomesticamento’ del testo straniero, ossia iscrive in esso i valori e gli interessi del contesto in cui avviene, come appare evidente in particolare nella ritraduzione dei classici (Venuti, “Retranslations”).

Da questa prospettiva la traduzione costituisce un terreno fecondo per indagare i modi in cui si pensa la razza e se ne parla attraverso i confini nazionali con un approccio comparativo, che tenga in debito conto la specificità spaziotemporale delle diverse formazioni razziali ma le interpreti sullo sfondo della loro comune matrice culturale, os-

1 La traduzione delle citazioni dall’inglese, ove non specificato altrimenti in bibliografia, è mia.

sia della loro comune genealogia all'interno del progetto illuminista e dell'ideologia della perfettibilità del genere umano, che della nozione di razza ha fatto un principio basilare della modernità (Shih). La traduzione, intesa come *sito*, ossia uno spazio dinamico di scambio, mediazione e dibattito culturale (Kwon), può offrire prospettive interessanti per l'analisi dei discorsi di razzializzazione, soprattutto se, invece di postulare l'incontro tra le ideologie razziali, seguendo Bourdieu e Wacquant, come un processo di americanizzazione unidirezionale e totalizzante, senza resistenze da parte degli 'americanizzati', la immaginiamo, utilizzando la nozione di "traveling theory" avanzata da Edward W. Said, come un campo attraversato da movimenti in entrambe le direzioni, in cui i discorsi sulla razza provenienti dagli Stati Uniti interagiscono con le modalità nazionali con cui si parla di razza.

Guardando l'America dall'Italia

"I tuoi capelli sono più crespi dei miei. Come mai?
E lo sai cosa dicono degli italiani".
Mookie a Pino, in *Fa' la cosa giusta* (*Do the Right Thing*, dir.
Spike Lee, 1989)

Quando è iniziato il clamore mediatico che celebrava la conquista di Hollywood da parte di un regista italiano, mi sono chiesta come mai Will Smith avesse voluto proprio Gabriele Muccino per girare *The Pursuit of Happiness* (2006), un film ispirato alla vita del finanziere afroamericano Chris Gardner.² Smith, che si era appassionato al progetto diventandone anche uno dei produttori, ha detto in alcune interviste di aver visto *L'ultimo bacio* e *Ricordati di me* e di essere rimasto colpito dalla capacità di Muccino di esprimere le emozioni. Certamente, però, gli Stati Uniti non mancano di registi in grado di raccontare con tocco leggero e pathos una storia di cui si poteva prevedere il successo presso il pubblico, dal momento che celebra il mito fortunato dell'America come terra in cui chi è determinato ad arrivare non trova ostacoli insormontabili sulla sua strada.

Che una delle maggiori industrie cinematografiche avesse affidato un potenziale *blockbuster* a un regista con una scarsa conoscenza dell'inglese, e un curriculum abbastanza scarno, era un fatto eccezio-

2 Lo spelling sbagliato di *happiness* nel titolo del film replica l'errore con cui la scritta appare su un muro dell'asilo di Chinatown dove Gardner lascia il figlio durante il giorno.

nale, come sottolineavano stampa e televisione in entrambi i paesi. Quanto la scelta fosse insolita lo rivela, soprattutto, il documentario “Making Pursuit: An Italian Take on the American Dream” (“Il sogno americano visto da un italiano”), che fa parte dei contenuti extra disponibili nella versione in DVD: diciassette minuti totalmente dedicati a spiegarne le ragioni.

Chris Gardner, subito dopo aver accettato di vendere i diritti sulla sua storia alla società di produzione Escape Artists, aveva cominciato a scrivere un'autobiografia, forse non solo per sfruttare al massimo il potenziale economico della sua vita ma anche per darne una versione più realistica.³ Steven Conrad, autore della sceneggiatura, ha infatti convenientemente cancellato dal racconto della vita di Gardner classe e razza, facendo della povertà un prodotto della sfortuna e trasformando la ricchezza in una misura della volontà individuale, e ha enucleato due temi di sicuro gradimento negli Stati Uniti contemporanei: la lotta per il successo e l'assunzione dei doveri della paternità da parte di un uomo lasciato dalla moglie. Il *memoir* di Gardner è uscito qualche mese prima del film per la casa editrice Amistad, specializzata nella pubblicazione “di opere di e su persone di origine africana”, come dichiara il suo sito internet. Il volume ha rapidamente conquistato il primo posto nelle classifiche del *New York Times* e del *Washington Post*, anche se racconta un'esperienza di vita strettamente legata alla specificità quotidiana della minoranza afroamericana, cosa che negli Stati Uniti non aiuta a raggiungere il mercato cosiddetto *mainstream*. Ma il successo del film è stato di tutt'altro ordine: in circa tre mesi ha incassato nel mondo più di trecento milioni di dollari.

Secondo “Making Pursuit”, sarebbe stato lo stesso Muccino a convincere definitivamente l'attore e James Lassiter, l'altro produttore afroamericano, con queste parole: “Come americani, non comprendete appieno il sogno americano. Per apprezzarne veramente l'essenza, bisogna essere stranieri”. E, secondo le note di produzione distribuite dalla Columbia, Muccino ha persuaso anche il più riluttante Todd

3 Il testo, che inizia con l'infanzia di Chris, allevato in una casa-famiglia perché la madre è in prigione con l'accusa di aver frodato l'assistenza sociale, a differenza del film è ricco di riferimenti alla cultura afroamericana, dai leader storici come Malcolm X a icone della musica e dello sport, all'abilità di *code-switching* tra il Black English e un inglese americano non marcato razzialmente, che il protagonista utilizza per superare la barriera del colore, agli inizi della sua carriera come broker, lavorando al telefono con i suoi clienti invece che di persona. È stato Chris Gardner, vale la pena sottolinearlo, a chiedere alla produzione di reintrodurre nel film il personaggio del reverendo afroamericano Cecil Williams, una figura carismatica nella comunità nera di San Francisco.

Black affermando: “Non è solo una storia americana, è universale. Ci sono senz’altro ovunque nel mondo. Potrebbe succedere a chiunque”. Per quanto frasi ad effetto, dubito che siano state decisive per la scelta del regista. Ma anche grazie alla loro contraddittorietà – la prima, infatti, sottolinea la specificità culturale della storia enfatizzando la necessità di uno sguardo esterno che ne apprezzi l’unicità, mentre la seconda la nega a favore dell’universalità – offrono una narrativizzazione dell’operazione su cui vale la pena di riflettere.

È apparso utile, ai produttori del film, uno sguardo straniero. Perché, dal momento che il ruolo del regista in film di questo genere è quasi di servizio e non incrementa il capitale culturale fornito dal cast e dalla casa di produzione?

Forse perché lo sguardo straniero poteva tradurre la storia per il pubblico americano in termini di americanità e universalità al tempo stesso. Sebbene la sceneggiatura avesse già isolato nella vita di Gardner gli elementi utilizzabili per una storia *color-blind* che piacesse al pubblico ed eliminato quelli più problematici, il protagonista e il contesto rimanevano quelli di una minoranza la cui rappresentatività nazionale non è affatto indiscussa. *Amistad*, per esempio, nei primi tre mesi ha incassato meno di sessantamila dollari, nonostante Steven Spielberg, Anthony Hopkins, Morgan Freeman e un intreccio in cui l’America buona si riscatta liberando gli africani illegalmente ridotti in schiavitù dopo l’abolizione della tratta atlantica. Una storia afroamericana che ambisca a diventare una storia americana per il grande pubblico, in altre parole, non può limitarsi a elidere il razzismo, l’emarginazione e tutto ciò che lega il protagonista al passato e al presente di un determinato gruppo socioculturale. Deve anche avvalersi di uno sguardo straniero, che possa pretendersi ignaro delle complicate relazioni razziali degli Stati Uniti e presentare la scalata sociale di un nero nato in un ghetto come un esempio dell’accessibilità del sogno americano a chiunque, indipendentemente dal colore della pelle.

La mia ipotesi, in altre parole, è che la mediazione/traduzione di Muccino sia servita a uscire dalla polarizzazione bianco/nero delle dinamiche americane di razzializzazione, che rende invisibile tanto il meticcio quanto la razzializzazione di altre minoranze (si vedano in proposito il saggio iniziale di Tatiana Petrovich Njegosh e i saggi di Giorgio Mariani ed Elisa Bordin nel volume). In questa prospettiva poteva essere problematica non solo la cancellazione della razza dal racconto, ma anche la pretesa da parte di un regista bianco di raccontare una storia incentrata su un tema sensibile e controverso per la

comunità afroamericana quale quello dell'assunzione di responsabilità da parte dei padri. Lo stereotipo del padre nero assente o inaffidabile, che pervade la rappresentazione della maschilità e della famiglia nera negli Stati Uniti, è stato combattuto negli ultimi anni sia da studi che analizzano la specificità della paternità afroamericana (cfr. Coles e Green), sia da film come *Boyz 'n the Hood* di John Singleton (*Strade violente*, 1991), o eventi collettivi come la *Million Man March*, organizzata nel 1995 per dichiarare al mondo, come ha affermato uno degli organizzatori, Louis Farrakhan, l'attendibilità dei maschi afroamericani nei confronti delle loro compagne e dei figli.

Non è un caso che la rivista afroamericana *Ebony* abbia dedicato a Smith e al figlio Jaden, che nel film interpreta la parte del figlio di Gardner, la copertina del numero di gennaio 2007 e una lunga intervista in cui l'attore enfatizza, molto più di quanto abbia fatto altrove, la sua volontà di offrire una visione alternativa al mito dell'inaffidabilità dei maschi neri. "Sentivo che si trattava di una storia che non solo volevo raccontare, *dovevo* raccontare", ha affermato Smith sottolineando la dimensione etico-politica della propria dedizione alla storia di Gardner (Bennett 56). Mentre la stampa *mainstream* ha interpretato il film soprattutto in termini di sogno americano, quella afroamericana, forse anche perché consapevole di quanto poco la storia "dall'ago al milione" di Gardner assomigliasse all'esperienza quotidiana di marginalizzazione economica e sociale dei neri, ha enfatizzato la rappresentazione positiva della maschilità e paternità nera incarnata da Smith, sia come uomo, sia come interprete del film.

D'altronde riconoscere, da parte della produzione, la legittimità delle richieste di autenticità che la politica identitaria delle minoranze ha reso una pratica frequente, anche se a volte basata su un problematico biologismo, poteva essere penalizzante dal punto di vista del mercato, che avrebbe probabilmente considerato il film, nonostante la presenza di un divo amato dal pubblico bianco come Will Smith, una sorta di *race movie* destinato principalmente a un'audience afroamericana. *Ali* (diretto da Michael Mann, 2001), film dedicato a dieci anni fondamentali nella vita del campione dei pesi massimi Muhammad Ali, che secondo molti critici è la prova migliore di Smith, non ha neanche coperto i costi di produzione. Per quanto domini una celebrazione acritica della post-razzialità, infatti, la linea del colore continua a determinare politiche sociali e culturali tanto negli Stati Uniti quanto in Italia, come mette in evidenza il saggio di Antonio Soggia in questo volume, che analizza i diversi modi in cui nei due paesi la razza

opera in modo invisibile nel *welfare state*, vero e proprio strumento di razzializzazione e agente primario dei contemporanei “razzismi senza razza”. Non a caso la ‘razza’ è riemersa prepotentemente nei dibattiti nazionali proprio con la candidatura alla presidenza di Obama, paradossalmente letta da molti commentatori nel nostro paese come l’avverarsi del sogno di Martin Luther King e il superamento della questione razziale (si veda, per una panoramica dei modi in cui la stampa di sinistra ha parlato di razza durante le primarie democratiche e le presidenziali, rimuovendo la presenza di conflitti razziali nel nostro paese, l’intervento di Nadia Venturini qui incluso).

Forse non è un eccesso interpretativo ipotizzare che non sia estranea alla decisione dei produttori di affidare il film a un regista italiano l’instabilità razziale che ha caratterizzato vari gruppi di immigrati europei, e in particolare gli italiani, al loro arrivo negli Stati Uniti, documentata da numerosi studi (tra gli altri, Ignatiev; Jacobson; Guglielmo e Salerno; Roediger). La percezione degli italiani come appartenenti a una terza razza, non propriamente nera ma neanche completamente bianca, cui i maggiori antropologi positivisti italiani avevano fornito una giustificazione ‘scientifica’ distinguendo la popolazione tra un ceppo meridionale ‘contaminato’ dalla vicinanza all’Africa e uno settentrionale di razza nordica, ha dominato a lungo la cultura americana e si è riflessa in un complesso processo di costruzione della bianchezza degli italoamericani in cui il razzismo è stato funzionale per passare dall’altra parte della ‘linea del colore’ (sui modi diversi in cui il pensiero di Sergi e Niceforo entra nel discorso razziale in Italia e negli Stati Uniti, si veda il saggio di Petrovich Njegosh). Come sottolinea qui Stefano Luconi, si è trattato di un’acquisizione di un’identità ‘bianca’ sulla quale hanno influito sia i discorsi di razzializzazione degli Stati Uniti, sia le peculiari dinamiche della società italiana, che nel corso della Guerra d’Etiopia vide l’emergere di una propaganda di regime dove la razza ‘italica’ veniva contrapposta tanto a quella ‘inglese’ quanto a quella ‘negra’. Il processo di ‘sbiancamento’ si conclude per gli italoamericani, scrive Luconi, con la Seconda guerra mondiale, che li spinge a ricollocarsi sul versante ‘bianco’ della linea del colore e a evitare la fluidità che aveva caratterizzato i loro rapporti con la comunità afroamericana. Quanto alla ‘bianchezza’ degli italiani, sottolinea Lucia Re, razzismo, colonialismo e imperialismo non sono stati un incidente minore della nostra storia ma hanno svolto un ruolo fondamentale nella costruzione di un’identità nazionale bianca e nell’unificazione della nazione (si veda anche, per ciò che riguarda

l'articolazione visiva della bianchezza durante il Fascismo e nel dopoguerra in Italia, Lombardi-Diop in questo volume).

L'identità razziale degli italiani, tuttavia, continua ad apparire ambivalente ad americani bianchi e neri, come ricorda Jennifer Guglielmo citando il deejay afroamericano Chuck Nice, che nel 2002 ha provocato le accese rimostranze dell'Order of Sons of Italy in America con le parole: "Gli italiani sono negri con la memoria corta" (1; cfr. anche Verdicchio). *Niggaz* è il termine usato da Nice che ha scandalizzato in quanto insulto razziale molti italoamericani, ma si tratta di una parola che, nell'uso interno della comunità afroamericana, ha connotazioni complesse, sia ironiche sia affettive e in questo caso allude al razzismo di cui tanto i neri quanto gli italiani sono stati vittime negli Stati Uniti. Il capitale culturale portato da Muccino al film, in altre parole, oltre ad aumentare le pretese di veridicità del racconto grazie alla tradizione neorealista in cui il regista viene iscritto in quanto italiano (i riferimenti a De Sica e a *Ladri di biciclette* ricorrono tanto nelle recensioni americane quanto in quelle italiane) e alle sue scelte 'realistiche' (ha ottenuto, per esempio, di utilizzare veri 'senzatetto' al posto delle comparse), introduce nel binomio bianco/nero che domina i discorsi di razzializzazione negli Stati Uniti una posizione razziale ulteriore, permettendo alla storia di non incappare nelle maglie della questione dell'autenticità. Lo sguardo di Muccino sul sogno americano, inoltre, aggiunge una prospettiva che è strettamente legata ai discorsi di razzializzazione dominanti in Italia, caratterizzati dal presupposto dell'innocenza degli italiani rispetto alla questione razziale e dalla percezione del razzismo come di un fatto recente nella nostra storia. Nel nostro paese il razzismo, dalle sue manifestazioni più violente (gli omicidi di Giacomo Valent, Jerry Esslan Masslo, Abdoul Salam Guibre, dei sei africani di Castelvoturno e dei due venditori ambulanti senegalesi uccisi a Firenze, il pogrom di Ponticelli) all'esclusione dai diritti praticata attraverso le ordinanze comunali da alcuni sindaci leghisti, viene tradotto in modo predominante dai media come un evento nuovo, legato alle immigrazioni recenti, conseguenza del "degrado" e dei problemi di "sicurezza" causati dalle "invasioni" dei "clandestini".⁴ E poiché "il razzismo, in quanto costruito e pratica sociale e ideologia si manifesta a livello

4 Sul modo in cui il lessico costruisce l'esclusione si veda l'illuminante volume di Giuseppe Faso, che ringrazio per gli stimolanti commenti in fase di stesura del mio saggio. Per uno studio classico della rappresentazione delle minoranze etniche nella stampa, focalizzato su giornali inglesi e olandesi degli anni Ottanta, si veda van Dijk, *Racism and the Press*.

del discorso” e viene “prodotto e riprodotto attraverso e per mezzo del discorso”, usando questo linguaggio i media si rendono complici della disseminazione e legittimizzazione di pratiche di esclusione (Wodak e Reisigl 175-176).

Sulla nostra storia di colonialismo in Africa esiste ormai una ricca bibliografia, anche se l'eredità odierna degli apparati ideologici che lo hanno sostenuto resta in gran parte da indagare e il patrimonio di conoscenze messo insieme da studiosi come Angelo Del Boca, Nicola Labanca, Giulia Barrera e Barbara Sòrgoni continua a non lasciare traccia nella memoria collettiva, poiché non viene travasato in rituali pubblici di riconoscimento. L'incremento di atti di razzismo degli ultimi due decenni, periodo in cui esponenti del governo hanno utilizzato pubblicamente un linguaggio violento nei confronti di rom e migranti e sono state attuate politiche apertamente discriminatorie, è ampiamente documentato (si vedano, in proposito, i due libri bianchi sul razzismo dell'associazione Lunaria, pubblicati rispettivamente nel 2009 e nel 2011). Tuttavia l'identità nazionale continua a fondarsi sul mito degli “italiani brava gente”, geneticamente incapaci di aderire all'ideologia suprematista bianca distintiva della modernità occidentale: mito la cui sopravvivenza è resa possibile dall'amnesia storica riguardo al nostro passato, che riverbera a livello internazionale nell'idea di un “colonialismo straccione”, inefficiente e velleitario, e di conseguenza dall'impatto debole sui colonizzatori come sui colonizzati.

Della storicità della nostra bianchezza abbiamo perso memoria collettiva come del passato coloniale e al mito degli “italiani brava gente” si affianca quasi sempre anche quello di un'omogeneità culturale e razziale minacciata dagli immigrati. La nostra coscienza collettiva è immemore di una presenza africana e di una storia di contatto che risale alla civiltà classica e, come testimonia l'installazione di Fred Wilson alla Biennale di Venezia del 2003, di cui si occupa il saggio di Jeffrey Conrad Stewart in questo volume, diventa importante durante il Rinascimento. Giustamente Stewart sottolinea, ripercorrendo tale passato e presente di contatto, la specificità della storia di razzializzazione italiana, che la mostra di Wilson in parte oscura attraverso un paradigma binario mutuato dagli Stati Uniti. In un articolo recente Laura Harris invita ad affiancare alla storicizzazione dell'immigrazione contemporanea, nella rappresentazione dei rapporti culturali e letterari tra Africa e Italia dettati dalle migrazioni degli ultimi decenni, anche la consapevolezza che la presenza africana non è un fatto nuovo ma un fattore che sin dagli inizi ha influito sulla formazione

dell'identità europea, sia come agente di sedimentazione sia come elemento di contaminazione (602). Invito da raccogliere, visto che, come sottolinea Sandra Ponzanesi, anche in alcuni studi che si occupano della letteratura italiana multiculturale si tende a ritenere irrilevante la presenza dell'Africa e dell'esperienza coloniale nella nostra tradizione letteraria (130-132). Per non parlare della superficiale celebrazione del multiculturalismo in alcuni film recenti, anch'essi basati sull'assunto che siamo bianchi da sempre e incapaci di razzismo: storie spesso focalizzate su un razzista che si redime dopo aver conosciuto da vicino un rappresentante degli 'altri', nelle quali il 'mix di culture' è presentato come *il* fattore modernizzante, 'nuovo' e rigenerativo di una società insidiata dall'entropia culturale.

Con tutto il rispetto per gli zulù⁵

“Un Paese civile non può far votare dei bingo-bongo che fino a qualche anno fa stavano ancora sugli alberi”.

Roberto Calderoli, 23 ottobre 2003⁶

È il presupposto di innocenza e bianchezza a permettere a Muccino uno sguardo da turista sulle file di gente, in gran parte dalla pelle scura, in attesa di un pasto nella San Francisco degli anni Ottanta. È tale presupposto a consentirgli, nonostante la tanto vantata veridicità da lui imposta al film con l'uso di *location* reali e veri poveri, di tradurre visivamente la storia di Chris Gardner in un'incarnazione del sogno americano. Focalizzando lo sguardo sulle performance fisiche di Will Smith, che corre forsennato per gran parte del film, Muccino esalta l'individuo e la sua lotta per l'affermazione ignorando i conflitti sociali e razziali dell'America reaganiana.

“Tutto ciò non riguarda Muccino – che ha il diritto, da straniero, di non preoccuparsene”, ha scritto Alberto Crespi nella sua recensione al film sull'*Unità*, “ma ha molto a che vedere con l'immagine che l'America ha di sé”. Ma non è possibile, tanto meno nel mondo contemporaneo, tracciare linee così nette tra i territori e le culture nazionali, soprattutto rispetto a questioni come i discorsi sulla razza,

5 Luca Zaia, a proposito dell'interrogazione parlamentare presentata dal deputato Massimo Bitonci, della Lega Nord, noto anche per aver vietato il kebab come sindaco di Cittadella, sul film *Cose dell'altro mondo* di Francesco Patierno: “Vogliono dipingerci come zulù, con tutto il rispetto per gli zulù, ma è ora di finirla” (cit. in Morgoglione).

6 Citato in Grasso.

e forse la situazione degli immigrati oggi in Italia avrebbe potuto offrire a Muccino una lente per guardare con occhi critici l'immagine dell'America che ha contribuito a far circolare. *La ricerca della felicità* è certamente un prodotto americano nonostante la regia italiana, tuttavia la traduzione di Muccino ha avuto un ruolo importante nella legittimazione del film. È grazie anche alla sua traduzione che *The Pursuit of Happyness* è diventato un prodotto post-razziale, in grado di ricevere non soltanto prestigiose candidature a premi *mainstream* come Academy, MTV e Golden Globe, ma anche riconoscimenti esplicitamente diretti alla minoranza afroamericana (NAACP Image Award, dove ha ottenuto il premio come miglior film, Black Reel Awards e Black Entertainment Television).

Se, come sostiene Lawrence Venuti, la traduzione piega il testo straniero al servizio delle proprie necessità ideologiche, allora l'operazione di Muccino ha messo in gioco dinamiche che hanno a che fare anche con il nostro paese e ha svolto una doppia funzione, legittimando l'immagine che l'America ha di sé e allo stesso tempo confermando quella che di sé ha l'Italia ("Translation" 482-483). Anche durante le primarie del partito democratico nel 2007-2008, e poi nel corso della campagna che ha portato all'elezione di Barack Obama alla presidenza degli Stati Uniti, come ricorda Venturini nel suo saggio, i media italiani hanno evitato di parlare di razza come un fatto che riguarda il nostro paese nel profondo, e non solo nelle manifestazioni violente del razzismo, spostando lo sguardo sulla questione razziale americana. Il presupposto di innocenza degli italiani, fondato come sottolinea Laura Ricci sul mito di un imperialismo bonario diffuso dalla letteratura coloniale già dalla fine dell'Ottocento e sull'amnesia, si è spesso manifestato come giustificazione della nostra ignoranza linguistica e della noncuranza con cui parliamo e accettiamo che si parli dei cosiddetti 'altri'. Poiché non abbiamo mai avuto un problema razziale, in altre parole, possiamo permetterci di parlare di razza con la leggerezza che non è consentita in altri paesi, dove invece c'è una storia di schiavitù, segregazione e imperialismo. Essendo ignari della questione razziale, presentata al tempo stesso come un fatto proprio degli Stati Uniti e in ogni caso superato dall'elezione del primo presidente nero, che certificava l'avvento dell'America post-razziale,⁷ la nostra mancan-

7 La vittoria di Obama ha fornito l'occasione per citare a sproposito, oltre ovviamente al sogno di Martin Luther King, Thomas Jefferson e la sua verità "evidente di per sé" che "tutti gli uomini sono creati uguali". Persino noti esperti di cose americane hanno mostrato di ignorare che per Jefferson quella verità riguardava un settore dell'umanità, gli uomini

za di un vocabolario per parlare di razza era giustificata. E comunque il linguaggio non era così rilevante e ciò che importava veramente erano le intenzioni e il contesto.⁸

Abbondavano incertezze, ipercorrettismi, uso di termini offensivi o paternalistici e soprattutto confronti errati e cattive traduzioni. Ne è un esempio la copertina del *Venerdì* di *Repubblica* dove il titolo “Piccoli Obama crescono? Nelle classi dove gli alunni sono già tutti stranieri” era accompagnato dalla foto di un gruppo di alunni delle elementari, i cui diversi fenotipi dovevano simboleggiare la ‘non italianità’. A parte una certa ambivalenza nella presentazione della questione – oscillante tra la celebrazione di un multiculturalismo indice di modernità e l’allarme per le difficoltà poste dalla presenza di alunni ‘stranieri’, che si supponevano non italofofoni, in un momento in cui la Lega Nord aveva fatto approvare una mozione sulle classi ponte definita eufemisticamente “una sciocchezza” da Tullio De Mauro (cit. in Bontempelli) – il richiamo a Obama era del tutto errato in quanto stabiliva un’equazione sbagliata tra il sistema di cittadinanza americano e quello italiano.⁹ Un altro esempio è la puntata di *Porta a Porta* della notte dell’elezione, intitolata dapprima “Un nero alla Casa Bianca?” e poi corretta in “afroamericano” dopo le rimostranze di alcuni dei presenti. Rimostranze rivolte alla parola “nero”, ritenuta non corretta, non a un gioco di parole di dubbio gusto. D’altra parte Obama sembrava aver scatenato nei giornali italiani la voglia di giocare con la lingua e con il colore della pelle, producendo lo “Strano ma nero” di *Liberò*, e anche “L’uomo nero” del *Riformista* e del *manifesto*, “L’America cambia pelle” della *Repubblica*, ripetuto in

appunto, di cui i neri, come pure le donne, semplicemente non facevano parte. Anche Vittorio Zucconi, il quale nel suo articolo “Un sogno per sfidare l’America nel giorno di Martin Luther King” accennava al fatto che il terzo presidente USA era un proprietario di schiavi, dimenticava di aggiungere che era anche un ideologo dell’inferiorità dei neri e il padre intellettuale, come afferma lo storico Paul Finkelman, del “razzismo scientifico” sviluppatosi nell’antropologia americana durante l’Ottocento (134).

- 8 Così è stato assolto Berlusconi per la sua nota gaffe da vari esponenti del PdL, che hanno accusato chi si era scandalizzato di “correttezza politica”, oggi in Italia equivalente a un insulto che tacita qualunque dibattito sulla violenza del linguaggio, e di mancanza di senso dell’umorismo. Definire Obama “abbronzato” era una “carineria”, un modo affettuoso di commentare la questione del pigmento, e non aveva alcun contenuto razzista.
- 9 Obama, nato negli Stati Uniti da una cittadina americana e un keniota, e quindi cittadino americano per lo *jus soli*, non è comparabile ai figli di immigrati, che, pur se nati in Italia, devono chiedere il permesso di soggiorno. Non a caso il gruppo che contesta la legittimità della sua presidenza, i *birthers*, sostiene che Obama non è nato negli Stati Uniti, non che non è americano perché figlio di un immigrato.

molti giornali e siti internet, e “Indovina chi viene a cena?”, ancora del *manifesto*.¹⁰

Sempre a proposito di ‘cattive traduzioni’, in un articolo recente Paolo Granzotto, editorialista del *Giornale*, per dimostrare che persino negli Stati Uniti l’uso di ‘negro’ è lecito, ha citato una copertina del *Venerdì* di *Repubblica* dove Obama è ritratto davanti al questionario del censimento 2010, in cui ha barrato la casella “Black, African American or Negro” alla richiesta di identificarsi razzialmente. La scelta di usare il termine *Negro* nel censimento, in realtà, è stata aspramente criticata negli Stati Uniti, dove la parola, diffusasi nella stampa a partire dagli anni Venti con la maiuscola in segno di rispetto, grazie a una campagna di alcuni intellettuali afroamericani, e utilizzata comunemente fino agli anni Sessanta, è caduta in disuso con il Movimento per i diritti civili ed è pressoché scomparsa dalla stampa e dai documenti pubblici all’inizio degli anni Ottanta. Grazie alla crescente consapevolezza dell’artificialità della categoria di razza, *Negro* si è risemantizzata in senso denigratorio anche per la diffusione di termini come *Black* e *African American*, percepiti come descrittivi e non connotativi o stigmatizzanti.¹¹ La stessa risemantizzazione è avvenuta per *colored*, usato fino ai primi decenni del Novecento come termine oggettivo per riferirsi ai neri, mentre dopo l’abolizione della schiavitù parole come *darkie* e *nigger* diventavano sempre meno accettabili socialmente, e poi sostituito da *Negro* (e infatti sopravvive nel nome di un’associazione fondata nel 1909, la National Association for the Advancement of Colored People). Oggi *colored*, da non confondere con la locuzione *of color*, che si è diffusa negli ultimi decenni al posto di *non-white*

10 Titolo, questo, che è stato lodato per l’acutezza con cui sottolineava la carica dirompente dell’elezione di un nero, simile all’effetto provocato negli anni Sessanta dall’arrivo come futuro genero del medico afroamericano interpretato da Sidney Poitier nella famiglia bianca, borghese e *liberal* del film di Stanley Kramer. *Il manifesto* accostava così Obama al protagonista di un film che molti afroamericani, tra cui lo scrittore James Baldwin, hanno aspramente criticato per il paternalismo, l’ottimismo consolatorio con cui assolveva il razzismo dell’America bianca e la *pruderie* con cui affrontava la relazione tra un nero e una donna bianca. Ma era forse quello il messaggio del giornale, che si è mostrato piuttosto diffidente nei confronti di un afroamericano che non incarna lo stereotipo del nero rivoluzionario caro alla sinistra radicale.

11 Gli uffici governativi responsabili del questionario si sono giustificati dicendo che il loro intento era raggiungere il maggior numero di persone possibile, dal momento che alcuni afroamericani conservatori e anziani non si riconoscono negli altri due termini, di cui non gradiscono la carica di politicizzazione. Anche se l’uso in Italia viene spesso giustificato citando Martin Luther King e Malcolm X, la parola, con o senza maiuscola, è stata esplicitamente rifiutata proprio nel manifesto della Organization of Afro-American Unity, fondata nel 1964 da Malcolm X.

per indicare tutte le minoranze razziali con un termine ‘positivo’ e di rottura rispetto al binarismo bianco/nero, è una parola contestata perché implica che il colore sia un tratto descrittivo non applicabile ai bianchi, e rende quindi invisibile il fatto che anche la bianchezza è una costruzione razziale.¹²

Obama ha più volte detto di identificarsi come afroamericano, perché questa è l’identità sociale che gli viene attribuita negli Stati Uniti e l’identità culturale che condivide con gli altri statunitensi classificati come afroamericani. Ha avanzato, cioè, un’interpretazione storico-sociale e politica del concetto di razza. Il fatto che Obama abbia sbarrato quella casella ha creato in effetti un certo scalpore negli Stati Uniti, non perché convalidasse la parola “negro”, ma perché è stata letta come una rinuncia da parte del presidente americano alla multirazzialità più volte rivendicata nei suoi discorsi elettorali. Mettendo anche una crocetta su “bianco”, possibilità prevista dal questionario, avrebbe continuato a porsi al di fuori del sistema binario di razzializzazione statunitense e a sottrarsi alla *one drop rule*, che, facendo di qualunque cittadino con una percentuale di ascendenza afroamericana un nero, rende la razza una categoria che ben poco ha a che fare con il fenotipo (Portelli, “Nero”).

Ci si trovava dunque, dal momento che il colore della pelle era emerso come il segno più radicale della novità della vittoria di Obama, a dover parlare di razza con un lessico infiltrato di razzismo, ma paradossalmente per sostenerne l’obsolescenza. E tutto questo, ancor più paradossalmente, avveniva in un periodo in cui il governo stava adottando provvedimenti legislativi che hanno fatto censurare come razzista il comportamento dell’Italia dall’Agenzia per il lavoro dell’ONU e dal Consiglio d’Europa. Ma è proprio vero che manchiamo di un vocabolario razziale? O, piuttosto, tale mancanza è una finzione derivante dal mito dell’innocenza? In realtà, come dimostrano nomi per designare il caffè macchiato diffusi in tutta Italia, come ‘marrocchino’ o ‘moretto’, e le espressioni usate da vari esponenti della Lega Nord per riferirsi agli immigrati africani, quali ‘baluba’, ‘bingo-bongo’, ‘beduino’, ‘ottentotto’ o ‘zulù’, un modo per parlare di razza ce l’abbiamo. Sopravvive nell’uso quotidiano un vocabolario che è il lascito di quell’italiano “dell’impero” analizzato da Laura Ricci, con

12 *Coloured*, in Sudafrica, individua uno dei quattro gruppi in cui la popolazione era suddivisa fino all’apartheid (gli altri erano White, African e Indian) secondo una categorizzazione razziale che continua ad avere rilevanza (cfr. Posel).

cui, attraverso la letteratura di viaggio e la propaganda, si è costruito nell'immaginario collettivo un mondo coloniale esotico, ipersessualizzato e primitivo, vero paradiso dei sensi contrapposto alla superiorità razziale, morale e culturale degli italiani.¹³

Come sottolinea Caterina Sinibaldi nel suo saggio, anche il fumetto – soprattutto negli anni Trenta, con l'inasprirsi dei rapporti con gli Stati Uniti, l'emanazione delle leggi razziali e l'enfasi sulla purezza della razza italica che porterà a condannare l'implicito invito alla promiscuità sessuale di *Faccetta nera* – contribuisce a diffondere immagini degli africani dove sono rappresentati come inferiori e primitivi e, nonostante la censura contro i prodotti culturali americani, si traducono le storie a fumetti che si prestano alla propaganda imperialista, acuendone il razzismo già presente. Persino la cultura materiale dell'epoca collabora alla costruzione e diffusione di questo immaginario, attraverso cartoline postali che esaltano la virilità italica o più spesso, prima della proibizione del madamato nel 1937, di contenuto erotico solo velatamente occultato dallo sguardo etnografico, fotografie di bellezze africane senza veli, ventaglietti e calendari illustrati da scene esotiche che i parrucchieri regalano alle loro clienti, o le cassettoni per la raccolta di offerte per le missioni ricordate da Rosetta Loy in *La parola ebreo*:

Ma da un giorno all'altro *Faccetta nera* non dobbiamo cantarla più, il fez è confiscato e seppellito tra i giocattoli nella cassapanca dell'ingresso. Il portiere Domenico ha spiegato a Annemarie che la canzone è proibita perché insidia, con quell'invito alla "bella abissina", la pura razza ariana a cui apparteniamo. Così adesso quando vado qualche volta con Italia dal fornaio a comprare i panini all'olio guardo con una certa apprensione il negretto di ferro dipinto che regge una cassettoni fra le mani. Se infilo una moneta, e bastano dieci centesimi, il negretto fa su e giù con la testa. Ti ringrazia, mi dice la cassiera. *Faccetta nera* adesso è lui, anche se Italia insiste che quello è il negretto delle Missioni. (16)

In questo vocabolario articolato semanticamente in opposizioni binarie – puro/impuro, sano/perverso, umano/animale, adulto/bambino – che naturalizzano la "strutturazione razzista dell'intero immaginario romanzesco" (Bonavita 33), l'Africa è il continente nero, 'vergine', disponibile e selvaggio, delle mappe che un tempo recava-

13 Sulla presenza dell'Africa nella letteratura italiana, si vedano anche Tomasello e Ponzanesi; sulla costruzione letteraria dell'inferiorità razziale e dell'alterità radicale dello 'straniero', si veda Bonavita; per un'analisi di genere del colonialismo italiano, cfr. Stefani.

no “hic sunt leones” al posto delle città. O meglio ancora, il paese di certe vignette umoristiche dal sapore arcaico, in cui l'esploratore bianco veniva bollito in un pentolone da selvaggi con l'osso al naso. È dall'orizzonte del linguaggio verbale e visivo reso popolare dalla retorica imperialista del Fascismo, dunque, che Luca Zaia, citato nel titolo di questo paragrafo, ha usato l'etnonimo 'zulu' come simbolo di ignoranza e inciviltà. Se avesse avuto qualche conoscenza in più della storia dell'Africa del Sud e della strenua lotta dell'impero zulu contro gli inglesi, forse avrebbe potuto associare la loro resistenza contro l'imperialismo britannico a quella della Lega contro l'invasione della Padania da parte dello straniero, come già il suo partito aveva fatto con gli indiani d'America, stabilendo un'ardita equazione tra gli immigrati che arrivano in Italia e i conquistatori del Nuovo Mondo (si veda in proposito il saggio di Mariani qui incluso).

La naturalizzazione degli stereotipi di rappresentazione dei neri è talmente profonda da risultare invisibile anche a molti progressisti che non hanno alcun dubbio riguardo al proprio antirazzismo. Diventa dunque possibile, in Italia, che si neghi recisamente il contenuto razziale di testi che in altri contesti nazionali sarebbero giudicati palesemente razzisti. Si pensi all'innocenza con cui nel 2009 l'assessorato alla Scuola e alle Politiche delle Differenze del comune di Bologna ha deciso di utilizzare per pubblicizzare il convegno “Femminicidi, genocidi e violenze sulle donne” un manifesto fascista del 1944 che raffigura un soldato americano dalla pelle nera che aggredisce una donna bianca e reca la didascalia “Difendila! Potrebbe essere tua moglie, tua sorella, tua figlia”. O a quella che rende possibile intitolare il Festival Internazionale di Fumetto a *Bilbolbul*, convenzionalmente considerato il primo fumetto italiano, senza apparentemente alcuna consapevolezza di quanto sia problematico il personaggio disegnato da Alberto Mussino nel 1908, vera e propria icona del paternalismo coloniale.

Nel mondo anglofono *The Story of Little Black Sambo*, un libro per bambini scritto e illustrato da Helen Bannerman nel 1899 il cui protagonista è raffigurato con alcuni dei tratti tipici del *pickaninny*, lo stereotipo del bambino nero, dopo decenni di successo con il pubblico è scomparso dai materiali di lettura usati nelle scuole a causa delle accuse di razzismo. Solo di recente è stata avviata una rilettura che mette in luce le qualità del testo originale, distinguendolo dal razzismo delle innumerevoli copie date alle stampe negli Stati Uniti. Ma la possibile rivalutazione del piccolo Sambo come *trickster* ed eroe po-

sitivo, e il superamento della posizione di rifiuto per una visione più complessa dei testi, è stata preceduta da intensi dibattiti e ha portato a riscritture che si sono appropriate del personaggio, come *Sam and the Tigers* dello studioso e scrittore per bambini afroamericano Julius Lester. Nel caso di *Bilbolbul* mi sembra che si propenda invece per la cancellazione della dimensione razziale del primo fumetto italiano e ci sia un disconoscimento del fatto che quell'immagine caricaturale possa offendere africani e italiani di pelle nera, reso possibile dall'amnesia storica e dai miti dell'innocenza e dell'omogeneità del paese.

Un altro esempio su cui varrebbe la pena di riflettere è la campagna "Mio fratello è Africano", lanciata nel 2010 dalla ONG Medici con l'Africa CUAMM, cui hanno partecipato alcuni personaggi del mondo dello spettacolo e della cultura, tra cui Veronica Pivetti, Niccolò Ammaniti e Francesco Facchinetti, fotografati in *blackface*. Dipingersi la faccia di nero significava, secondo gli organizzatori della campagna, riconoscere la comune umanità di bianchi e neri:

Mio Fratello è Africano
racconta molte cose.

Dice innanzitutto – come dimostrano le ricerche sulla genetica e gli studi archeologici – che **esiste una sola razza**, quella umana, e che **tutti proveniamo dallo stesso ceppo, originario dell'Africa**.

Dice che **quel primordiale vincolo di sangue va sostanzialmente giorno dopo giorno** nella pratica della solidarietà per ribadire il significato anche metaforico della parola "fratello".

Dice che **la "prossimità" non ha alcuna relazione con la distanza** e che essere fratelli, nel mondo contemporaneo e globalizzato, significa soprattutto condividere lo stesso destino, anche in luoghi molto lontani.

Dice che **quel fratello è "nostro" e ci assomiglia a tal punto che in fondo potremmo essere noi**, se per accidente non avessimo avuto in sorte di nascere nella parte fortunata del mondo. (dal sito web; grassetti nell'originale)

Le intenzioni sono lodevoli, a parte un certo paternalismo astorico e autoassolutorio (la nostra parte del mondo è fortunata, o è causa della 'sfortuna' di quell'altra?) e il problematico persistere di un linguaggio razzializzato (possibile che per riconoscere all'altro umanità e diritti dobbiamo rintracciare un primordiale vincolo di sangue?). Però, se proviamo a rovesciare l'atto di appropriarsi del colore dell'altro per rivendicare uguaglianza, immaginando dei neri con la faccia dipinta di bianco, ci accorgiamo che non funziona allo stesso modo, che la relazione è asimmetrica e questo getta una luce interessante sulla differenza tra 'blackness' e 'bianchezza'. La 'blackness' si può

indossare come una performance identitaria temporanea, la 'bianchezza' no, perché è stata naturalizzata come un diritto inalienabile, invisibile e permanente di cui non ci si può appropriare (cfr. Lombardi-Diop in questo volume). Indossare la 'bianchezza' per accedere ai privilegi che garantisce, cioè quello che accade nella pratica del *passing*, significa tradire la propria autenticità e odiare se stessi, come dimostrano gli annosi dibattiti su Michael Jackson.

Negli Stati Uniti la pratica di dipingersi la faccia di nero, usata fino ai primi decenni del Novecento nel *minstrel show*, popolarissima forma di spettacolo che ha svolto un ruolo fondamentale nella razzializzazione degli afroamericani, è molto controversa ed è socialmente stigmatizzata anche quando, come nel caso di Ted Danson, che nel 1993 si è presentato a un evento pubblico in *blackface* insieme con la sua compagna Whoopi Goldberg, la si ritiene 'legittimata' da un riconosciuto impegno antirazzista. Gli afroamericani sono la minoranza che è stata maggiormente oggetto di rappresentazioni caricaturali negli Stati Uniti e, a differenza dell'icona dell'indiano, che come ricorda Mariani nel suo saggio è "un significante sfuggente e fluttuante, costantemente fatto proprio e riciclato in contesti simbolici tra loro del tutto incompatibili" (125), sono stati assegnati a campi semantici definiti, cui l'atto di annerirsi la faccia inevitabilmente rimanda a dispetto delle intenzioni. Ma è legittimo trasferire la connotazione razzista del *blackface* al volto di un italiano annerito per manifestare solidarietà? Non si tratta di una 'cattiva traduzione', di segno inverso rispetto a quelle citate all'inizio del paragrafo?

Jill Lane, in un articolo sulla pubblicità spagnola del gelato Magnum, dove l'attrice Paz Vega appare in *blackface*, mette a confronto la propria reazione sconcertata con quella dei suoi colleghi spagnoli, sorpresi dal fatto che vi legga un contenuto razziale. Dal punto di vista della specificità e storicità delle formazioni razziali, che Michael Omi e Howard Winant hanno sottolineato nel loro saggio del 1986, Lane si chiede se la propria interpretazione non sia un caso di 'cattiva traduzione', che applica paradigmi americani a un contesto straniero, o se sia lecito leggere la pelle di cioccolato di Paz Vega come una metafora razziale. Pur riconoscendo la necessità di tenere in debito conto le diverse storie e significati del concetto di 'razza' nelle specifiche realtà nazionali, Lane sottolinea che si tratta di declinazioni locali di un ordine razziale globale, le cui radici risalgono al comune passato di conquista, schiavitù e imperialismo da cui sono emersi gli stati-nazione. Poiché la modernità stessa è una formazio-

ne razziale transnazionale, a causa delle migrazioni di massa e delle nuove realtà postcoloniali, Paz Vega posseduta dal cioccolato fa parte di una fitta rete semiotica che associa il cioccolato al colonialismo, all'Africa e dunque alla 'blackness' e non vedere il contenuto razziale della pubblicità è, secondo Lane, "un modo per rinnegare, nascondere o dimenticare il passato razziale e coloniale della Spagna" (385). Un'analogia rete semiotica che associa il nero ai prodotti coloniali negando il contenuto razziale del collegamento circola anche in Italia, come ha ricordato Alessandro Portelli in un'intervista: "La pubblicità delle 'Morositas' in America non si fa. Questa continua associazione del nero col cioccolato, col caffè, col cacao, col lucido da scarpe in America non si fa. Non è che noi siamo più razzisti e loro no; in America non si fa perché c'è una presenza grossa, politica, organizzata e combattente di neri che gli dice che non si può fare" (Fiorucci e Santarone 159).

Diverso è il caso di "Mio fratello è Africano", dove il contenuto razziale è esplicito e ciò che rimane invisibile è soltanto la connotazione coercitiva di una solidarietà manifestata 'indossando l'altro'. In modo analogo, però, l'annerirsi la faccia rimanda a una storia razzista transnazionale di appropriazione e travestimento e a una pratica di razzializzazione attraverso cui è stata costruita la supremazia dei bianchi. Possiamo continuare a ritenerci tanto innocenti da poterlo ignorare? È sufficiente l'intenzione, insieme con la relativa rarità di questa pratica nella nostra storia nazionale, a legittimare l'uso 'anti-razzista' del *blackface* o è necessario cominciare a interrogarsi sulle sue implicazioni?

Tradurre la razza

"Ehi, chi è là? Che cosa è stato? Mi venga un accidente se non ho sentito qualcosa. Be', lo so io quello che faccio. Mi metto qua e non mi muovo finché non lo sento ancora".

Jim, nella traduzione di *Le avventure di Huckleberry Finn* di Stefano Corsellini, 2010

"Ehi, chi sta là? Dove? Che viene me colpo, se me non sento un qualcuno. Beh, me sa che fa. Fa che qui me sta e fino quando me sente ancora me ascolta, sissignore".

Jim, nella traduzione di *Le avventure di Huckleberry Finn* di Giuseppe Culicchia, 2005

Con l'elezione di Obama si parlava di razza in una dimensione non familiare, in cui essa non era accompagnata dal contesto di emarginazione cui siamo abituati, e quindi senza poter ricorrere facilmente al linguaggio a nostra disposizione. Nonostante il Protocollo deontologico approvato nel 2008 dal Consiglio nazionale dell'Ordine dei giornalisti e dalla Federazione nazionale della stampa,¹⁴ persino nei media i termini più diffusi per riferirsi all'altro dalla pelle scura, quando non si ricorre al paternalismo coloniale dell'italiano dell'impero, sono 'vu' cumprà', dal contenuto denigratorio evidente eppure usato ancora nei titoli di alcune testate, 'clandestino', passato da aggettivo che qualifica uno stato temporaneo a sostantivo che assegna un'identità, l'etnocentrico 'extracomunitario' o l'apparentemente neutro 'senegalese', che ormai sta per 'venditore ambulante negro e clandestino'. L'uso di queste denominazioni razzializzate, anche da parte di chi si proclama antirazzista, è giustificato ricorrendo all'argomento delle intenzioni e alla contrapposizione tra lingua e realtà: non è importante, cioè, come chiami un nero ma come lo tratti. La funzione sostanziale svolta dal linguaggio nella strutturazione dei rapporti sociali e nella costruzione delle identità razziali non è riconosciuta da chi osteggia il "politicamente corretto" in quanto conformismo ipocrita e radical chic e fa mostra di una visione della lingua informata dal principio giustiniano "nomina sunt consequentia rerum".¹⁵

14 URL: < <http://www.odg.it/content/carta-di-roma> > data di consultazione novembre 2011.

15 Con il termine *politically correct* ci si riferisce al movimento di correzione del linguaggio che si è diffuso negli Stati Uniti a partire dagli anni Settanta, sotto la spinta della richiesta di riconoscimento e inclusione da parte delle minoranze, e ha portato alla eliminazione dal linguaggio pubblico di termini offensivi o marcati da pregiudizio (di genere, razza, orientamento sessuale, ecc.). Il riconoscimento dell'importanza del linguaggio nella naturalizzazione dell'ideologia non era certo una novità – basti pensare ai tentativi di intervento sulla lingua della Rivoluzione francese e di quella americana (cfr. Scacchi, "La lingua del nuovo inizio") – ma per la prima volta nella storia molte modifiche della lingua, come 'chairperson' al posto di 'chairman', sono riuscite a imporsi nell'uso dei parlanti contro la consuetudine. Tuttavia oggi, anche a causa di un certo fondamentalismo unito all'ignoranza, che ha portato al tentativo di cancellare dal vocabolario parole in base a etimologie errate (ma va ricordato che certe storie che circolano in rete sono leggende), il movimento cosiddetto *PC* appare non una giusta difesa dei gruppi socialmente e culturalmente più deboli, ma un attentato alla libertà di parola garantita dal Primo emendamento e un vero e proprio tentativo di censura delle idee. Spesso l'espressione *politically correct* è usata per indicare conformismo culturale e una fede ingenua negli slogan politici della sinistra. In rete abbondano le pagine umoristiche con dizionari politicamente corretti, che mettono in ridicolo i tentativi di modificare il linguaggio da parte di gruppi subalterni e contro-culturali. Anche tra i cittadini progressisti si è ormai diffusa l'idea che il linguaggio politicamente corretto sia un uso opaco ed eufemistico della lingua, che non appartiene alla parola franca e diretta dei veri americani, e che il movimento *PC* ricordi l'incubo orwelliano del

Nel 2008 il dubbio che ‘negro’ o ‘di colore’ fossero parole problematiche per riferirsi a un uomo evidentemente colto, ricco e soprattutto importante, il quale era in procinto di diventare il futuro presidente di una delle nazioni più potenti del mondo, è comparso anche in giornali e trasmissioni televisive dove non si era mostrata un’analoga attenzione al linguaggio quando si parlava di immigrati dall’Africa. Non è mancato, in realtà, chi ha sostenuto la legittimità dell’uso di ‘negro’ anche per Obama, rivendicando la neutralità etimologica del termine in italiano, che non avrebbe contenuto denigratorio ma soltanto denotativo, in quanto deriva come l’aggettivo ‘nero’ dal latino *niger, nigrum*. Ha ripreso vitalità, durante le presidenziali americane, una vecchia polemica che aveva avuto un picco tra il 1995 e il 1996, dopo un corsivo dell’italianista Mario Barengi su *L’Unità* contro la ‘degenerazione’ della parola da termine neutrale a offesa razziale, ripreso da molte voci autorevoli. Barengi deplorava la censura nei confronti di ‘negro’, causata dall’imposizione sull’italiano, da parte di giornalisti e traduttori, di una contrapposizione nero/negro ricalcata su quella americana *black/nigger* che non esiste nella storia della nostra lingua. Giuliano Zincone rispondeva qualche giorno dopo sulle pagine del *Corriere*, plaudendo alla “piccola rivoluzione culturale” scaturita da *L’Unità* e denigrando la “correttezza politica” di una sinistra subalterna nei confronti della cultura americana. Contro l’opinione di Furio Colombo che l’unico criterio valido fosse il desiderio dei soggetti coinvolti, Zincone dichiarava che “in Italia, parliamo di negri italiani italianizzati, non di sudditi americani cui si rinfacciano (con miserabile alterigia) gli antenati schiavi”. Al coro in favore di ‘negro’ come innocuo latinismo si univano, tra gli altri, Alberto Arbasino e Stefano Zecchi.

Un altro argomento portato spesso in difesa dell’uso di ‘negro’ in italiano ha direttamente a che fare con l’amnesia storica di cui si è detto. Poiché l’Italia non è un paese razzista e non ha una storia razziale, si sostiene, il termine non ha da noi subito l’evoluzione denigratoria che ha avuto in altri paesi. Però, avvertiva *la Repubblica* a dicembre dello stesso anno, secondo un sondaggio della Federazione degli Psicologi per la metà degli italiani ‘negro’ era un insulto. In effetti basta

newspeak. In Italia, pur non essendoci mai stato un movimento di correzione culturale analogo a quello statunitense – e quindi neanche la sua degenerazione in una pratica che spesso si limita alla censura del comportamento verbale senza incidere sul reale (cfr. Baroncelli) – la critica della destra americana al *politically correct* è stata abbracciata con fervore, spesso anche dalla sinistra.

una rapida ricerca negli archivi in rete di alcuni giornali per verificare che l'uso neutro della parola è diventato sempre più sporadico dopo gli anni Settanta, mentre negli ultimi anni il termine compare di frequente riportato tra virgolette, negli articoli che raccontano episodi di razzismo, in sintagmi come “sporco negro” o “negro di merda”. Negli ultimi tempi si direbbe che il contenuto denigratorio delle locuzioni in cui ci siamo abituati a sentire ‘negro’ sia veicolato dalla parola in questione senza bisogno di ulteriori qualificazioni, tanto che una recente sentenza della Corte di Cassazione, sconfessando una decisione precedente che non aveva ritenuto “sporco negro” un’espressione di odio razziale, dichiarava che “già il riferimento, gratuito con questa parola, al pigmento dell’offeso assume significato intrinsecamente discriminatorio, sol che si rilevi che quasi ogni domenica negli stadi di questo paese talune tifoserie apostrofano con la parola negro alcun giocatore avversario [...]”.¹⁶

Nel 1996 il linguista Claudio Marazzini è tornato sulla legittimità di ‘negro’ sulla rivista della Congregazione di San Paolo *Letture*, ribadendo che “nella storia dell’italiano non è mai esistita una contrapposizione ‘nero/negro’ la quale possa giustificare una valutazione diversa dei due termini sul piano morale o razziale”. Allo stesso tempo, tuttavia, attribuiva al linguaggio politicamente corretto la colpa della presenza di “una sfumatura che l’italiano storicamente non aveva” e che avrebbe potuto portare alla futura affermazione di ‘nero’ ai danni di ‘negro’ (79). In qualche modo, dunque, da storico della lingua prevedeva la possibilità che l’etimologia prima o poi non sarebbe bastata a impedire a ‘negro’ di diventare un insulto razziale analogo a *nigger*. Effettivamente così è andata: nel corso di qualche anno l’uso di ‘nero’ si è generalizzato e quando Vittorio Feltri dopo i fatti di Rosarno ha titolato *Il Giornale* “Ma questa volta... hanno ragione i negri”, ne è scaturita una vivace polemica con Pierluigi Battista, con il *Corriere* schierato dalla parte di ‘nero’ e i difensori di ‘negro’ collocati in maggioranza nella stampa leghista.¹⁷

Di tanto in tanto scrittori e studiosi tornano sulla questione, ma a

16 URL: <http://www.cittadinolex.kataweb.it/article_view.jsp?idArt=37115&idCat=26>, data di consultazione 15 novembre 2011.

17 L’etimologia è stata ancora usata nel 2001 da Paolo Granzotto del *Giornale*, rispondendo a lettori che lo interrogavano sulla liceità della parola nella nostra lingua, per difenderne il significato puramente denotativo. Può darsi che nel suo vocabolario in effetti lo sia, dal momento che quando vuole connotare Granzotto non esita a usare espressioni come “feccia romena” e per questo è stato censurato dall’Ordine dei Giornalisti.

parte rari casi – come Pier Francesco Paolini, il quale, paradossalmente per un traduttore, afferma che “in italiano abbiamo svariati dispregiativi per designare popoli o classi sociali (per esempio terroni), ma nessuno che, correntemente, derida o denigri i negri. Quasi nessuno, a parte ‘baluba’ e forse il recente *ma bonario vucumprà*” (corsivo mio) – ormai si tende a riconoscere l’evoluzione denigratoria di ‘negro’ e spesso la si ascrive all’equivalenza con *nigger* stabilita dalla traduzione di testi letterari e dal doppiaggio cinematografico e televisivo. Questo, per esempio, sostiene Wu Ming 1 (Roberto Bui, traduttore di Walter Mosley, Elmore Leonard e ora anche di Stephen King) nei “Titoli di coda” del suo romanzo in *blackface New Thing*:

Negro, nero, nigger

Scrivendo in italiano, non ho potuto evitare i corti circuiti terminologici. Ho scelto di renderli espliciti. In italiano è impossibile rendere le sfumature tra “black”, “negro”, “Negro” e “nigger” senza usare i termini americani. Il primo inghippo sta nel fatto che “negro” e “Negro” (termini oggi desueti e scorretti ma un tempo perfettamente accettabili) sono omografi - anche se non omofoni - del nostro “negro” che, secondo inghippo, in italiano ha ormai valenza dispregiativa ed è utilizzato come traduzione di “nigger”. La responsabilità è soprattutto dei doppiatori cinematografici che l’hanno sovrapposto a “nigger” per ragioni di sincronia labiale. La condanna *politically correct* di questa parola è dunque molto recente, testimonianza del nostro voler essere *more kingly than the king* e americanizzarci anche sfidando il ridicolo. (116)

Nonostante la riluttanza ad ammettere che, indipendentemente dalla sovrapposizione con *nigger*, l’italiano ‘negro’ come l’inglese *negro* ha subito una trasformazione semantica – o forse sarebbe meglio dire una riduzione delle sue possibilità di significare – e viene ormai usato per offendere, e a dispetto dell’attacco ormai consueto alla lotta contro l’uso violento della lingua, Wu Ming 1 riconosce che la parola ha ormai assunto una valenza dispregiativa.

Anche se è eccessivo attribuire gran parte della responsabilità alla traduzione, sottovalutando la storicità di ‘negro’ e la sedimentazione al suo interno degli usi in sintagmi razzisti, il cui significato è diventato parte della parola stessa (come, citando Judith Butler, ricorda Federico Faloppa), al processo di risemantizzazione ha sicuramente contribuito la questione della resa di *nigger* in italiano. La parola pone non pochi problemi ai traduttori, proprio per la diversità storica e

socioculturale delle formazioni razziali in Italia e negli Stati Uniti. Nella traduzione letteraria *nigger* viene tradotto spesso come “sporco negro” o “negraccio” in italiano, per accentuare la carica razzista dell’espressione e renderla più vicina alla violenza dell’originale. In alcuni casi, tuttavia, questa soluzione non è possibile, perché non può restituire, per esempio, l’accettabilità storica del termine nel Sud degli Stati Uniti dell’Ottocento, che disumanizzava sì, ma in modo paternalistico. Poiché è sociolinguisticamente poco plausibile che l’aristocratica proprietaria di una piantagione di schiavi dica ai suoi ospiti che i suoi “sporchi negri sono leali e fidati”, nello stesso testo *nigger* può venir tradotto sia come ‘sporco negro’ sia semplicemente come ‘negro’ a seconda dei casi. Le cose sono rese ancor più complicate dall’uso di *nigger* interno alla comunità afroamericana – simile per molti versi all’appropriazione di termini denigratori per gli omosessuali da parte della comunità gay – dove ha una valenza autoironica, ma anche affettiva e in alcuni casi autodispregiativa.¹⁸

Ma nella traduzione il problema vero non è tanto, o non solo, il modo in cui denominiamo l’altro – anche se in alcuni testi questa può essere una questione fondamentale, come dimostra la polemica sulle *Avventure di Huckleberry Finn* negli Stati Uniti, dove alcuni genitori afroamericani si sono opposti alla lettura del romanzo nelle scuole medie inferiori (cfr. Scacchi, “Non soltanto Dick e Jane”), e i recenti strascichi italiani in seguito alla pubblicazione di una versione che sostituisce *nigger* con *slave* – ma come lo facciamo parlare. I saggi di Anna Belladelli e Leonardo Buonomo inclusi in questo volume mostrano quanto il doppiaggio televisivo possa essere un terreno utile per indagare la ‘traduzione’ della razza nel linguaggio della cultura di massa. Nella loro analisi della resa in italiano di alcune serie televisive americane trasmesse tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, tuttora accessibili al pubblico nel canale satellitare FoxRetro, entrambi notano che il doppiaggio dei personaggi afroamericani non si limita a ‘neutralizzare’ il testo fonte, attutendone la diversità, o a travisare i riferimenti culturali, cambiamenti in parte inevitabili, ma vi inserisce un ‘razzismo proprio’, apportando modifiche non giustificate dal problema del sincrono labiale. Interessante, a me pare, è anche il fatto che la razzializzazione italiana sovrapposta a quella originale sia di

18 La sua diffusione nel mondo hip hop, insieme con l’ambivalenza semantica e soprattutto la popolarità della musica afroamericana tra i giovani, ha portato molti leader afroamericani e di recente anche alcuni rapper a condannarne l’uso nel timore di una sua possibile rilegittimizzazione.

spiccato stampo coloniale, come se i nostri rapporti con i neri (immemori dei diversi neri italiani che, per quanto negati dagli ultrà negli stadi, esistono) si fossero fermati al periodo dell'imperialismo fascista.

Sia Belladelli sia Buonomo individuano anche, e forse questo non è in contrasto con l'inserimento di battute marcatamente razziste, una tendenza a 'rassicurare' il pubblico italiano, rendendo il personaggio nero più accettabile o innocuo attraverso l'eliminazione dal suo linguaggio dell'ironia o degli elementi che lo legano a sottoculture urbane percepite come pericolose. Il doppiaggio, in altre parole, rende il nero più conforme agli stereotipi riconosciuti nel nostro paese. A conclusioni analoghe giunge Simone Francescato nella sua analisi delle prime traduzioni di Langston Hughes, che, 'sorde' all'ironia del blues, lo ricostruiscono come poeta sentimentale e innocuo e trasformano le voci sottilmente critiche di alcune sue note poesie nell'immagine rassicurante, e più facile da accettare, del nero vittima sacrificale. In fondo la pratica, dominante dopo gli anni Sessanta e fino a qualche anno fa nella traduzione letteraria, di tradurre il Black English (o African American Vernacular English) normalizzandolo e trasformandolo in italiano standard poteva essere provocata, oltre che dalla difficoltà di resa del vernacolo afroamericano in italiano, da una spinta, analoga a quella prevalente nella cultura di massa, ad avvicinare il più possibile il testo fonte alla cultura di arrivo. La tendenza a mitigare l'alterità può essere causata sia dal desiderio di facilitare il lettore, sia, associando grammatica e virtù morali, dalla voglia di restituire una certa dignità al personaggio dalla pelle nera. Come scrive Franca Cavagnoli, però, il traduttore che sceglie di standardizzare la varietà dialettale, lascia che

la peculiarità del linguaggio venga cancellata in traduzione e la narrazione ridotta alla mera funzione informativa a scapito della funzione estetica. A volte è proprio l'editore a richiederlo espressamente; per non cedere a questa richiesta di una parte del mercato editoriale è necessario un atto di coraggio. Chi traduce dovrebbe sottrarsi alle richieste che vanno nella direzione di un livellamento degli esperimenti più radicali e innovativi in campo letterario. (83-84)

Togliere la funzione estetica a un personaggio nero significa inoltre, in certa misura, ricondurlo al ruolo di testimone assegnato agli scrittori afroamericani, e in parte da essi stessi assunto, nella letteratura degli Stati Uniti, dove spesso la voce nera per essere ascoltata ha dovuto ritagliarsi uno spazio nell'autobiografia o nella letteratura di denuncia.

In anni più recenti, forse anche a causa dell'allontanamento delle pratiche di traduzione dall'ideale *target-oriented*, ossia dall'idea che andasse privilegiata la comprensibilità a scapito del rispetto del testo fonte, abbiamo assistito a una certa sperimentazione formale nella resa del Black English, nel tentativo di non cancellarne la forte carica creativa e l'attenzione, tipica delle culture orali, per la funzione faticca e poetica del linguaggio (cfr., per un'introduzione storica al Black English, Rickford e Rickford; per un'esplorazione degli usi letterari del Black English, cfr. Antonelli). In alcuni casi il traduttore ha portato il rispetto dell'alterità raccomandato da Lawrence Venuti in *The Translator's Invisibility*, in cui lo studioso e traduttore critica in modo radicale il mito della traduzione trasparente, che produce un testo apparentemente non tradotto, a livelli che potremmo definire arditissimi. Il risultato appare problematico dal punto di vista della dimensione ideologica che vi traspare, perché dall'approccio assimilatorio si passa a una radicalizzazione della diversità che arriva all'esotizzazione e in alcuni casi altera fortemente il significato del testo originale. Elisa Bordin, nella sua indagine della traduzione in Italia della letteratura chicana, rileva quanto certe strategie di commercializzazione che enfatizzano la diversità dei *latinos*, spingendo il lettore a collocarli in uno spazio immaginario che ha più a che fare con il realismo magico che con la scena letteraria degli Stati Uniti, vanifichi l'intento di decostruzione delle categorie di razza centrale in romanzi quali quelli di Rudolfo Anaya e Sandra Cisneros. Neutralizzare l'ibridità, radicalizzando la diversità dell'altro ed esotizzandolo, significa assegnare il gruppo dei chicanos non agli Stati Uniti ma a un 'sud del mondo', decontestualizzato e percepito come primitivo e magico.

Qualcosa di simile avviene nelle traduzioni che 'rispettano' la voce vernacolare dei neri enfatizzando le deviazioni dalla lingua standard. Un esempio interessante è il romanzo di Mark Twain *Le avventure di Huckleberry Finn*, che costituisce una presenza continua nella letteratura americana tradotta in Italia ed è forse, in quanto libro spesso proposto ai ragazzi, uno dei primi contatti letterari con un personaggio non bianco. Giuseppe Culicchia, nell'introduzione alla sua traduzione, dichiara che, poiché ai tempi di Clemens "l'odierna dittatura del 'politically correct' non esisteva", Huck è "politicamente scorrettissimo" e lui non ha ovviamente corretto i suoi errori ma si è limitato a "tradurre dove possibile lo scempio operato da Twain sulla grammatica e sulla sintassi americane con il [suo] personale scempio della grammatica e della sintassi italiane" (8). A parte l'imprecisio-

ne, perché Huck usa la parola che la maggior parte degli americani del Sud pre-Guerra civile usava socialmente, cioè *nigger*, e quindi il suo comportamento verbale non può essere definito “politicamente scorrettissimo”, espressione oggi inevitabilmente connotata di anti-conformismo, il problema è se il vernacolo sia o non sia uno scempio della grammatica e della sintassi. Come da decenni la sociolinguistica ha chiarito, i dialetti, dal punto di vista linguistico, funzionano esattamente come le lingue e la differenziazione è un accidente della storia e una funzione del potere. L'affermazione è ancor più problematica se si pensa al modo in cui Culicchia decide di far parlare lo schiavo, tradendo un pregiudizio razzista sulle sue capacità di usare la lingua che nel testo è smentita dall'abilità retorica di Jim. Mentre infatti Huck parla un italiano colloquiale, caratterizzato dalla mancanza del congiuntivo e da qualche occasionale divergenza lessicale e sintattica dallo standard, questa è una delle prime battute di Jim: “No, non fare male me! Mai fatto male me, a uno di fantasma. Sempre piaciuti me, morti, e tutto quello che poteva ha fatto me, per loro. Andate e ributtatevi dentro fiume, che quello sta posto di voi, e non fate male vecchio Jim, che sempre amico vi stato” (51).

Come sottolinea Peter Douglas nella sua analisi di tre versioni italiane del romanzo, tra cui quella di Culicchia, “tali scelte lessicali e grammaticali tendono a presentare Jim come una figura infantile, e quasi straniera, al punto di dare l'impressione che la lingua madre di Jim non sia la stessa del suo interlocutore Huck” (446), e rischiano di rinforzare “banali stereotipi razziali (e razzisti)” (452). Poiché Mark Twain aveva stretta familiarità con il Black English e ottime capacità di percezione e riproduzione letteraria del dialetto, la lingua di Jim nell'originale ha molte somiglianze con quella di Huck – come era storicamente – ed è caratterizzata principalmente dalla variazione fonologica, con deviazioni dallo standard a livello grammaticale che mostrano regolarità (e quindi si configurano come una grammatica alternativa). Cioè è una rappresentazione plausibile della varietà di inglese americano parlata da uno schiavo nero, illetterato ma nato negli Stati Uniti e perfettamente in grado di articolare il proprio pensiero in quella varietà. Il Jim di Culicchia, invece, parla uno strano idioma, incoerente e marcato da una totale mancanza di regolarità, oltre che paradossalmente oscillante tra l'uso di forme complesse e l'incapacità di usare forme relativamente semplici. Possibile che nel ventunesimo secolo un americano nero venga fatto parlare come parlavano i neri nel doppiaggio italiano dei film americani degli anni Trenta e Quaranta, ossia come se fossero ap-

pena arrivati negli Stati Uniti dall'Africa e, soprattutto, non fossero in grado di apprendere alcuna lingua? Che cosa tradisce questa scelta di traduzione oltre alla scarsa conoscenza della storia afroamericana e una visione del Black English, e del dialetto in generale, come variante corrotta e inferiore dello standard e non come un codice con proprie regole grammaticali e sintattiche, efficace nella comunicazione quanto la varietà che si è imposta come idioma nazionale?

In modo meno scioccante, ma ugualmente problematico, parlano i personaggi del romanzo della scrittrice afroamericana Zora Neale Hurston *Their Eyes Were Watching God* (1937) nella traduzione italiana di Adriana Bottini. Il caso di questo romanzo offre interessanti spunti di riflessione per il tema della razza in traduzione, perché non soltanto è stato tradotto due volte, una prima nel 1938 e una seconda nel 1998, ma qualche anno fa la versione più recente è stata anche ripubblicata da un nuovo editore con un titolo cambiato. Il romanzo, quindi, si presta a uno studio diacronico delle politiche di rappresentazione della razza nel passaggio di un testo da una formazione razziale a un'altra. Che cosa succede alle poetiche di traduzione quando si ha a che fare con il problema della resa del Black English in questi diversi passaggi?

La traduzione pubblicata da Frassinelli nel 1938 con il titolo *I loro occhi guardavano Dio* – a quanto ho potuto accertare la prima, e per molti anni l'unica, di un testo che ha provocato un certo dibattito al momento della sua uscita ma è entrato nel canone solo negli anni Ottanta, grazie al modo magistrale in cui rende la voce nera e la ricchezza della cultura popolare afroamericana – è di Ada Prospero, intellettuale antifascista, moglie di Piero Gobetti e vicesindaco a Torino dopo la Liberazione. Prospero propose la traduzione del romanzo colpita da un legame spirituale con il testo, come spiega nella nota che accompagna la sua versione, e decise di rispettare la peculiarità della sua lingua senza correre il rischio di cadere nel ridicolo o nel grottesco, optando per un italiano colloquiale e idiomatico dal sapore rurale. La traduzione di Adriana Bottini per Bompiani, con il titolo di *Con gli occhi rivolti al cielo* (si veda Portelli, "La letteratura", per un commento sulla visione dei neri che questa scelta di traduzione rivela), non è accompagnata da note o introduzioni che manifestino la consapevolezza dell'esistenza di una versione precedente. Al contrario, il risvolto di copertina la pubblicizza come prima edizione italiana dell'opera. La scelta del testo è certamente influenzata dalla notorietà di Hurston negli Stati Uniti, come appare evidente dalla copertina che

riprende una delle numerose edizioni americane del romanzo (fig. 1). A differenza di Ada Prospero, che in molti casi ha scelto di sacrificare la verve inventiva di Hurston, Bottini propende per una traduzione *text-oriented*, che rispetti cioè l'alterità del testo-fonte anche a costo di un italiano non fluido e rifiuti di normalizzarlo perseguendo l'ideale illusorio dell'invisibilità del traduttore (Venuti, *Translator's Invisibility*). Così la frase in *Black English* "Ah'm gointuh run this conversation from uh gnat heel to uh lice" viene tradotta da Prospero con un'espressione idiomatica di senso analogo, "Voglio tagliare la testa al toro", mentre Bottini traduce: "Sta' a vedere come ti sbroglio la questione da calcagno di zanzara a pidocchio".

Vero è che la metafora è una creazione di Hurston e quindi, non essendo lessicalizzata, conserva il suo carattere di deviazione che consentirebbe una traduzione letterale. Ma, come ricorda ancora Cava-
gnoli, "chi traduce dovrebbe sottrarsi anche alla tentazione di accentuare le deviazioni dalla lingua letteraria per non correre il rischio di coprire di ridicolo lo Straniero" (84) e "[i] personaggi afroamericani

sono forse quelli che hanno pagato, e tuttora pagano, lo scotto maggiore sul piano del ridicolo" (89). Se nell'approccio *target-oriented* il rischio è quello dell'assimilazione, della cancellazione di tutto ciò che non è uguale a noi, nella traduzione di Bottini, come in quella di Culicchia, l'effetto è quello di accentuare l'alterità fino a renderla grottesca e quindi a disumanizzarla.

Con l'elezione di Obama c'è stato un riaccendersi dell'interesse degli editori per la letteratura afroamericana, che era pressoché scomparso (a parte le traduzioni sulla spinta di film o premi letterari prestigiosi) dopo la breve stagione del Movimento per i diritti civili, e sono apparse diverse traduzioni e nuove edizioni. Nel 2009 Cargo ha pubblicato nuova-



Fig. 1. Copertina, Zora Neale Hurston, *I loro occhi guardavano al cielo*, Milano, Bompiani, 1998.

mente la traduzione di Bottini, con un nuovo titolo (più precisamente, quello vecchio dell'edizione Frassinelli), un'introduzione di Zadie Smith e una postfazione di Goffredo Fofi, che finalmente, essendo il curatore dei *Diari partigiani* di Ada Prospero Gobetti, menziona l'esistenza di una prima traduzione. Mi sono chiesta come mai si fosse ricorsi proprio all'inglese Zadie Smith per ripresentare al lettore italiano il romanzo di Hurston, quando c'erano diverse possibilità a disposizione tra gli scritti di intellettuali afroamericani, da un famoso saggio di Alice Walker che ha segnato la riscoperta di Hurston negli Stati Uniti, a quello di Mary Helen Washington che introduce l'edizione Harper, a quello di Henry Louis Gates. Come nel caso di Muccino, con cui si è aperta la mia riflessione, si tratta di una scelta di mediazione culturale su cui vale la pena di interrogarsi dalla prospettiva della razza in traduzione.

Forse perché Smith, giovane scrittrice *black British* figlia di una madre giamaicana e di un padre inglese, incarna la multirazzialità postmoderna che ci piace? Forse perché è un'ardente sostenitrice della post-razzialità e della necessità di liberarsi della categoria della razza? In ogni caso paradossalmente la scelta di 'modernizzare' un testo degli anni Trenta si traduce in una copertina che abbandona l'iconografia modernista dell'edizione Harper e Bompiani per un naturalismo a mio parere problematico tanto dal punto di vista razziale, quanto da quello di genere (fig. 2). La tonalità azzurrastra della protagonista nella copertina americana reimpiegata in Italia nel 1998, segno astratto e formale di una differenza culturale, è ridiventata, nel 2009, una sensuale pelle color cioccolato.

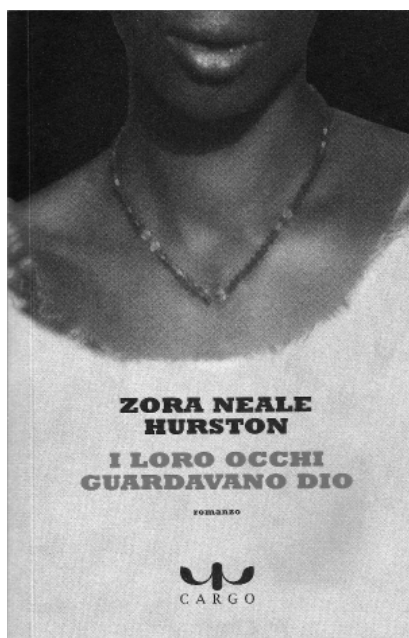


Fig. 2. Copertina, Zora Neale Hurston, *I loro occhi guardavano Dio*, Napoli, Cargo, 2009.

— |

| —

— |

| —

Bibliografia

- Aldama, Frederick Luis. *Postethnic Narrative Criticism: Magicorealism in Oscar 'Zeta' Acosta, Anna Castillo, Julie Dash, Hanif Kureishi, and Salman Rushdie*. Austin: U of Texas P, 2003.
- Alexie, Sherman. *Lone Ranger fa a pugni in paradiso*. Trad. it. Maria Teresa Marengo. Milano: Frassinelli, 1995. Tit. or. *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*. New York: Atlantic, 1993.
- Anaya, Rudolfo A. *Bless Me, Ultima*. Berkeley, CA: Quinto Sol, 1972. Trad. it. Roberto Serrai. *La magia di Ultima*. Firenze: Giunti, 1996.
- Antonelli, Sara. "Il Black English". *La Babele americana. Lingue e identità negli Stati Uniti d'oggi*. A cura di Anna Scacchi. Roma: Donzelli, 2005. 135-199.
- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Spinsters/Aunt Lute, 1999. Trad. it. a cura di Paola Zaccaria. *Terre di confine/La frontiera*. Bari: Palomar, 2000.
- Anzilotti, Rolando E. "Introduzione". *Sette poeti negri*. A cura di Virgilio Luciani. Modena: Berben, 1946. 11-24.
- Appelbaum, Lauren D. "The Influence of Perceived Deservingness on Policy Decisions Regarding Aid to the Poor". *Political Psychology* 22.3 (2001): 419-442.
- Arpaia, Bruno. "Epopoea, Messico e favole". *Il Sole 24 Ore* 21 novembre 2004: 31. Reperibile alla URL: <http://www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_content&view=article&id=47:-il-sole-24orebruno-arpaia&catid=7:caramelo&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Arvidsson, Adam. *Marketing Modernity: Italian Advertising from Fascism to Postmodernity*. New York: Routledge, 2003.
- Astuto, Mercedes. "La donna italiana e le nostre colonie". *Almanacco della donna italiana* (1934): 115-135.
- Audenino, Patrizia, e Maddalena Tirabassi. *Migrazioni italiane. Storia e storie dall'Ancien régime a oggi*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.
- Bai, Matt. "Black Power". *Internazionale* 22 agosto 2008: 32-36.
- Baker, Lee D. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*. Berkeley: U of California P, 1998.
- Baker, Mona, a cura di. *Critical Readings in Translation Studies*. New York: Routledge, 2009.
- Balibar, Étienne, et al. *Razzismi*. Milano: FrancoAngeli, 1991.
- "Balotelli, ancora razzismo. Contestazione con banane". *La Gazzetta dello Sport.it* 7 giugno 2009. URL: <<http://www.gazzetta.it/Calcio/SerieA/Inter/07-06-2009/balotelli-ancora-razzismo-50500576578.shtml>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Banti, Alberto Mario, a cura di. *Nel nome dell'Italia. Il risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*. Bari: Laterza, 2010.

- Barengi, Mario. "La strana coppia del nero e del negro". *L'Unità* 27 novembre 1995: 4.
- Baroncelli, Flavio. *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del "politically correct"*. Roma: Donzelli, 1996.
- Barrera, Giulia. "Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)". *Quaderni storici* 37.1 (2002): 21-54.
- Bassnett, Susan, e André Lefevere. *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon, UK: Multilingual Matters, 1998.
- Batalha, Maria Cristina. "Traduzione e modelli canonizzati: l'angoscia della disobbedienza". *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*. A cura di Rosa Maria Bollettieri Bosinelli ed Elena Di Giovanni. Milano: Bompiani, 2009. 55-76.
- Batchelor, Robert. *American Pop: Popular Culture Decade by Decade*. Vol. 4. Westport, CT: Greenwood Publishing, 2006.
- Baudrillard, Jean. "L'ordine dei simulacri". *Lo scambio simbolico e la morte*. Trad. it. Girolamo Mancuso. Milano: Feltrinelli, 1979. Tit. or. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée, 1981. Trad. it. Pina Lalli e Furio Di Paola. *Simulacri e impostura*. Bologna: Cappelli, 1980.
- Bayor, Ronald H. *La Guardia: Ethnicity and Reform*. Arlington Heights, IL: Harlan Davidson, 1993.
- Bayor, Ronald H. *Neighbors in Conflict: The Irish, Germans, Jews, and Italians of New York City, 1929-1941*. Baltimore, MD: Johns Hopkins UP, 1978.
- Becciu, Leonardo. *Il fumetto in Italia*. Firenze: Sansoni, 1971.
- Béland, Daniel. *Social Security: History and Politics from the New Deal to the Privatization Debate*. Lawrence: U of Kansas P, 2005.
- Belladelli, Anna. "Doppiaggio e ideologia: (ri)rappresentazioni della queerness nell'edizione italiana di *Will & Grace*". *Acoma* 36 (2008): 80-91.
- Benedettini, Silvia. "La donna in Africa Orientale". *Almanacco della donna italiana* (1937): 399-402.
- Ben-Ghiat, Ruth. "Envisioning Modernity: Desire and Discipline in the Italian Fascist Film". *Critical Inquiry* 23.1 (1996): 109-144.
- Ben-Ghiat, Ruth. *Fascist Modernities: Italy, 1922-1945*. Berkeley: U of California P, 2001.
- Ben-Ghiat, Ruth, e Mia Fuller, a cura di. *Italian Colonialism*. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- Bennett, Joy T. "Will & Jaden Smith: 'Pursuit of Happiness' Chronicles the Struggles of Rising a Son and Getting Ahead". *Ebony* (January 2007): 53-58.
- Bensoussan, Albert. "La traduzione, passerella tra culture". *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*. A cura di Rosa Maria Bollettieri Bosinelli ed Elena Di Giovanni. Milano: Bompiani, 2009. 429-456.
- Benvenuti, Giuliana, Cristiana Facchini, e Michele Nani. "Postfazione". Riccardo Bonavita. *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*. Bologna: il Mulino, 2009. 177-197.
- Bergamini, Oliviero. *Storia degli Stati Uniti*. Bari: Laterza, 2002.
- Berkhofer, Robert B., Jr. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage, 1979.
- Berti, Luigi, a cura di. *Canti negri*. Firenze: Fusi, 1949.
- Berti, Luigi. "Veduta sulla poesia negra nordamericana". *Letteratura* 1.4 (1937): 98-105.
- Bertieri, Claudio. *Fumetti all'italiana. Le fiabe a quadretti 1908-1945*. Roma: Comic Art, 1989.
- Bettio, Francesca, Annamaria Simonazzi, e Paola Villa. "Change in Care Regimes and Female Migrations: The Care Drain in the Mediterranean". *Journal of European Social Policy* 16.3 (2006): 271-285.
- Billi, G. "L'evento di stasera". *Il Progresso Italo-Americano* 25 giugno 1935: 4.
- Billi, G. "Il match del Yankee Stadium". *Il Progresso Italo-Americano* 24 settembre 1935: 4.
- Billi, J. B. "Sconfitta inesplicabile". *Il Progresso Italo-Americano* 18 giugno 1934: 4.

- Billiani, Francesca. *Culture nazionali e narrazioni straniere*. Firenze: Le Lettere, 2007.
- Bindi, Guido. "Ostinatezza". *Il Grido della Stirpe* 23 novembre 1935: 3.
- Birbanti, Paola. *Boccastle. La Signorina Grandi Firme e altri mondi*. Roma: Castelvecchi, 2009.
- Birnbaum, Lucia Chiavola. "The African Heritage of Italian and Other European Americans – and All Peoples of the Earth". *Multiamerica: Essays on Cultural Wars and Cultural Peace*. A cura di Ishmael Reed. New York: Viking, 1997. 127-137.
- Bogle, Donald. *Primetime Blues: African Americans on Network Television*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- Bonavita, Riccardo. *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*. A cura di Giuliana Benvenuti e Michele Nani. Bologna: il Mulino, 2009.
- Bonilla-Silva, Eduardo. *Racism without Racists: Color-blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowan & Littlefield, 2003.
- Bontempelli, Sergio. "Tullio de Mauro: classi differenziali per gli alunni stranieri? Una sciocchezza". 19 ottobre 2008. URL: <<http://sergiobontempelli.wordpress.com/2008/10/19/demauro/>> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Borjas, George J. *The Impact of Welfare Reform on Immigrant Welfare Use*. Washington D.C.: Center for Immigration Studies, 2002.
- Bosetti, Giancarlo. "Se Barack Obama parla della razza". *La Repubblica* 10 settembre 2008: 43.
- Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998. Trad. it. Alessandro Serra. *La dominazione maschile*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- Bourdieu, Pierre, e Loïc Wacquant. "On the Cunning of Imperialist Reason". *Theory, Culture & Society* 16.1 (1999): 41-58. Trad. it. "Astuzie della ragione imperialista". *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*. A cura di Loïc Wacquant. Verona: ombre corte, 2005. 161-178.
- Braun, Lauren H. Voce "Dillingham Commission". *Encyclopedia of US Labor and Working-Class History*. A cura di Eric Arnesen et. al. Vol. I. New York: Routledge, 2011. 365-366.
- Brotton, Jerry. *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*. New York: Oxford UP, 2002.
- Brown, Michael K. *Race, Money and the American Welfare State*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1999.
- Brueggemann, John. "Racial Considerations and Social Policy in the 1930s". *Social Science History* 26.1 (2002): 139-177.
- Bumble, H. David, III. *American Indian Autobiography*. Berkeley: U of California P, 1988.
- Brundage, William Fitzhugh. *Lynching in the New South: Georgia and Virginia, 1880-1930*. Urbana: U of Illinois P, 1993.
- Bugiardini, Sergio. "La socialità controllata. Associazionismo e classi dirigenti italo-americane negli Usa dal Risorgimento al fascismo". *Appunti di viaggio. L'emigrazione italiana tra attualità e memoria*. A cura di Ornella De Rosa e Donato Verrastro. Bologna: il Mulino, 2007. 379-423.
- Bullock, Heather E., Karen Fraser Wicke, e Wendy R. Williams. "Media Images of the Poor". *Journal of Social Issues* 57.2 (2001): 229-246.
- Burgio, Alberto, a cura di. *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*. Bologna: il Mulino, 1999.
- C. G. Testimonianza raccolta da Leonard Covello. s. d. Leonard Covello Papers. Busta 68, fascicolo 6. Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia.
- Caferrì, Laura. "I bimbi italiani strappati alla Somalia". *La Repubblica* 17 giugno 2008: 36. URL: <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/06/17/bimbi-italiani-strappati-alla-somalia.html>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Calabresi, Mario. "Obama parla da capo". *La Repubblica* 5 giugno 2008: 4-5.
- Calabresi, Mario. "Quanto pesa il razzismo in America". *La Repubblica* 14 ottobre 2008: 29-31

- Calavita, Kitty C. *Immigrants at the Margins: Law, Race, and Exclusion in Southern Europe*. Cambridge, MA: Cambridge UP, 2005.
- Caldwell, Lesley. "The Family in the Fifties: A Notion in Conflict with Reality". *Italy in the Cold War: Politics, Culture & Society, 1948-1958*. A cura di Christopher Duggan e Christopher Wagstaff. Oxford: Berg, 1995. 149-158.
- Campbell, Sean. *The Sitcoms of Norman Lear*. Jefferson, NC: McFarland, 2007.
- Canova, Gianni, a cura di. *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*. Milano: Mondadori, 2004.
- Carabba, Claudio. *Corrierino, Corrierona. La politica illustrata del Corriere della Sera*. Milano: Baldini & Castoldi, 1998.
- Carabba, Claudio. *Il fascismo a fumetti*. Rimini: Guaraldi, 1973.
- Caracciolo, Lucio. "Il futuro dell'uomo bianco". *La Repubblica* 8 novembre 2008: 31-33.
- Careri, Elisabetta. "Quella casa a Mango Street". *Leggere:Tutti* 21 (luglio-agosto 2007): 83. Reperibile alla URL: <http://www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_content&view=article&id=225:leggere-tuttielisabetta-careri&catid=39:la-casa-di-mango-street&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Carter, Dan T. "The Transformation of a Klansman". *New York Times* 4 ottobre 1991: A 31.
- Carter, Forrest. *The Education of Little Tree*. 1976. Albuquerque: U of New Mexico P, 1988. Trad. it. Francesco Saba Sardi. *Piccolo albero*. Milano: Leonardo, 1991.
- Cartosio, Bruno. *Da New York a Santa Fe. Terra, culture native, artisti e scrittori nel Sudovest (1864-1930)*. Giunti: Firenze, 1999.
- Cassata, Francesco. "La Difesa della razza". *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*. Torino: Einaudi, 2008.
- Cassero, Riccardo. *Le veline del Duce*. Milano: Sperling & Kupfer, 2004.
- Castruccio, Giuseppe. Rapporto all'ambasciatore italiano. 16 luglio 1935. Fondo Ministero della Cultura Popolare. Busta 447, fascicolo "Propaganda italiana a Chicago". Archivio Centrale dello Stato, Roma.
- Catanzaro, Raimondo, e Asher Colombo. *Badanti & Co. Il lavoro domestico straniero in Italia*. Bologna: il Mulino, 2009.
- Cavagnoli, Franca. *La voce del testo. L'arte e il mestiere di tradurre*. Milano: Feltrinelli, 2010.
- Cavarocchi, Francesca. *Avanguardie dello spirito. Il fascismo e la propaganda culturale all'estero*. Roma: Carocci, 2010.
- Cereda, Gabriele. "Cure negate senza tessera sanitaria, muore a 13 mesi bimba nigeriana". *La Repubblica.it*. 12 aprile 2010. URL: <http://milano.repubblica.it/cronaca/2010/04/12/news/nostra_figlia_morta_per_il_no_dellospedale_la_piccola_nigeriana_non_aveva_la_tessera_sanitaria-3279255/> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Cesari, Maurizio. *La censura nel periodo fascista*. Napoli: Liguori, 1978.
- Chambers, Ross. "The Unexamined". *Whiteness: A Critical Reader*. A cura di Mike Hill. New York: New York UP, 1997. 187-203.
- Chinitz, David. "Literacy and Authenticity: The Blues Poems of Langston Hughes". *Callaloo* 19.1 (1996): 177-192.
- Churchill, Ward. *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*. Monroe, ME: Common Courage Press, 1994.
- Ciampi, Federico B. "La battaglia di Colombo Battaglia". *Gazzetta del Massachusetts* 14 dicembre 1935: 6.
- Ciotta, Mariuccia. "New Dream. Il mondo nuovo". *Il manifesto* 6 novembre 2008: 1.
- Cipriani, Lidio. "L'incrocio con gli africani è un attentato contro la civiltà europea". *La Difesa della razza* I.6 (1938): 34-35.
- Cisneros, Sandra. *Caramelo, or, Puro Cuento*. New York: Knopf, 2002. Trad. it. Sante Rede. *Caramelo*. Firenze: La Nuova Frontiera, 2004.
- Cisneros, Sandra. *The House on Mango Street*. Houston, TX: Arte Publico, 1984. Trad. it. Pa-

- olo Zaninoni. *La casa in Mango Street*. Parma: Guanda, 1992. Trad. it. Riccardo Duranti. *La casa di Mango Street*. Firenze: La Nuova Frontiera, 2007.
- Cisneros, Sandra. *Woman Hollering Creek*. New York: Random House, 1991. Trad. it. Riccardo Duranti. *Il fosso della strillona*. Firenze: La Nuova Frontiera, 2005.
- Clawson, Rosalee A. "Poor People, Black Faces: The Portrayal of Poverty in Economics Textbooks". *Journal of Black Studies* 32.3 (2002): 352-361.
- Clemons, Fernando, e Klaus Zilles, a cura di. *En la frontera. I migliori racconti della narrativa chicana*. Trad. it. Fabio Angelli, Michele Bottalico e Fabio Cremonesi. Milano: Gran Via, 2008.
- Cocco, Osvaldo. "Il cappellano degli arditi". *Il Grido della Stirpe* 15 febbraio 1936: 2.
- Coleman, Robin R. Means. *African American Viewers and the Black Situation Comedy: Situating Racial Humor*. New York: Garland, 1998.
- Coles, Roberta L., e Charles St. Clair Green. *The Myth of the Missing Black Father*. New York: Columbia UP, 2010.
- Collotti, Enzo. *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*. Bari: Laterza, 2003.
- Corsi, Edward. "Un ambasciatore che gli Americani comprendono". *La Settimana* 17 aprile 1936: 7.
- Corti, Erminio, e Anna Scannavini. "La letteratura dei *Latinos*". *Ácoma* 31 (2005): 80-84.
- Corti, Erminio. "Chicanos, Mexican-Americans, Hispanics: una questione d'identità". *Ácoma* 11 (1997): 85-92.
- Covello, Leonard. "Race Prejudice among Italians". Leonard Covello Papers. Busta 100, fascicolo 22, Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia.
- Crepaz, Markus M. L., e Regan Damron. "Constructing Tolerance: How the Welfare State Shapes Attitudes About Immigrants". *Comparative Political Studies* 42.3 (2009): 437-463.
- Crespi, Alberto. "Muccino, il restauratore di sogni". *L'Unità* 12 gennaio 2007: 19.
- Crouch, Stanley. "Race is Over: Black, White, Red, Yellow – Same Difference". *New York Times Magazine* 29 settembre 1996: 170.
- Cunningham, George E. "The Italian: A Hindrance to White Solidarity in Louisiana, 1890-1898". *Journal of Negro History* 50 (1965): 22-36.
- Curcio, Anna, e Miguel Mellino. "Race at work: the rise and challenge of Italian racism". *Darkmatter* 10 ottobre 2010. URL: <<http://www.darkmatter101.org/site/2010/10/10/editorial-race-at-work-the-rise-and-challenge-of-italian-racism/>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- D'Agostino, Peter R. "Craniums, Criminals, and the 'Cursed Race': Italian Anthropology in US Racial Thought". *Comparative Studies in Society and History* 72 (2002): 319-343.
- d'Eramo, Marco. "L'astronave repubblicana tra patriottismo e 'family values'". *Il manifesto* 4 settembre 2008: 11.
- d'Eramo, Marco. "La difficile scelta di Mr. Obama". *Il manifesto* 5 giugno 2008: 1, 9.
- d'Eramo, Marco. "Fine corsa per Hillary, in bocca al lupo Obama". *Il manifesto* 4 giugno 2008: 1-2.
- d'Eramo, Marco. "L'ombra di Hillary". *Il manifesto* 26 agosto 2008: 1, 11.
- d'Eramo, Marco. "La parola a Obama". *Il manifesto* 28 agosto 2008: 1-2.
- d'Eramo, Marco. "La sinistra americana e Obama". *Il manifesto* 22 marzo 2008: 7.
- d'Eramo, Marco. "Il Texas sceglie la sua stella solitaria". *Il manifesto* 4 marzo 2008: 3.
- Dabel, Jane. *A Respectable Woman: The Public Roles of African American Women in 19th-Century New York*. New York: New York UP, 2008.
- Davis, John. *Il capitano Smith e la principessa Pocahontas*. Testo inglese a fronte. A cura di Alide Cagidemetro. Venezia: Marsilio, 1995.
- De Giacomo, Francesco. "Quando il duce salvò Topolino". *Immagini e Fumetti* 4 (1995): 8-15.
- De Napoli, Olindo. *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta*. Firenze: Le Monnier, 2009.
- Dei, Fabio. "Identità culturale nel mondo in frammenti". Cagliari. Convegno *Cultura e memoria: identità locali e questione nazionale*. 3-4 febbraio 2000. URL: <<http://www.fare->

- antropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=53:identita-culturale-nel-mondo-in-frammenti&catid=50:razionalita-e-relativismo&Itemid=69> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Del Boca, Angelo. *La conquista dell'impero*. Bari: Laterza, 1976.
- Del Boca, Angelo. *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- Del Boca, Angelo. *Gli italiani in Africa orientale e in Libia*. 4 Voll. Milano: Mondadori, 1996.
- Dell'Oro, Erminia. *Asmara addio*. Milano: Mondadori, 1993.
- Deloria, Philip Joseph. *Playing Indian*. New Haven, CT: Yale UP, 1998.
- Deschamps, Bénédicte. "Opposing Fascism in the West: The Experience of *Il Corriere del Popolo* in San Francisco». *Italian Immigrants Go West: The Impact of Locale on Ethnicity*. A cura di Janet E. Worrall, Carol Bonomo Albright ed Elvira G. Di Fabio. Cambridge, MA: American Italian Historical Association, 2003. 109-123.
- Deschamps, Bénédicte. "Le racisme anti-italien aux États-Unis (1880-1940)». *Exclure au nom de la race (États-Unis, Irlande, Grande-Bretagne)*. A cura di Michel Prum. Paris: Syllepse, 2000. 59-81.
- Desmond, Matthew, e Mustafa Emirbayer, a cura di. *Racial Domination, Racial Progress: The Sociology of Race in America*. New York: McGraw-Hill, 2009.
- Di Leo, Rita. "Obama, o il candidato più inviso al sistema". *Il manifesto* 4 marzo 2008: 2.
- Di Marino, Bruno. "Testimonial di cartone. Animazione e cartoons nella pubblicità televisiva italiana". *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*. A cura di Gianni Canova. Milano: Mondadori, 2004. 185-189.
- Doerry, Karl W. "Literary Conquista: The Southwest as a Literary Emblem". *Journal of the Southwest* 32.4 (1990): 438-450.
- Dominijanni, Ida. "Il lutto si addice a Hillary?" *Il manifesto* 5 giugno 2008: 1, 9.
- Dominijanni, Ida. "Quel che resta di Hillary". *Il manifesto* 20 maggio 2008: 13.
- Dorfles, Piero. *Carosello*. Bologna: il Mulino, 1998.
- Douglas, Peter. "Tradurre l'Altro: uno studio diacronico". *Quaderno del Dipartimento di Letterature Comparete* 4 (2008): 441-460.
- Douglas, William. *Television Families: Is Something Wrong in Suburbia?* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2003.
- Douglass, Frederick. 1845. *Memorie di uno schiavo fuggiasco*. 1962. Trad. it. Bruno Maffi. Roma: Manifestolibri, 2002. Tit. or. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself*. A cura di Benjamin Quarles. Cambridge, MA: Harvard UP, 1979.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 1900. "Alle nazioni del mondo intero". *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*. A cura di Sandro Mezzadra. Bologna: il Mulino, 2010. 151-153. Tit. or. "To the Nations of the World".
- Du Bois, William Edward Burghardt. *Le anime del popolo nero*. Trad. it. Roberta Russo. Firenze: Le Lettere, 2007.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 1903. *The Souls of Black Folk*. New York: Dover, 1994.
- Dussich, Antonio. "Tribuna del pubblico". *Il Grido della Stirpe* 23 maggio 1936: 3.
- Eco, Umberto. *La misteriosa fiamma della regina Loana*. Milano: Bompiani, 2004.
- Ehrenreich, Barbara, e Arlie Russel Hochschild, a cura di. *Donne globali. Tate, colf e badanti*. Trad. it. Valeria Bellazzi e Antonio Bellomi. Milano: Feltrinelli, 2004. Tit. or. *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in New Economy*. New York: Henry Holt and Company, Metropolitan Books, 2003.
- Einaudi, Luca. *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*. Bari: Laterza, 2007.
- Esping-Andersen, Gösta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1990.
- Etulain, Richard. *Re-imagining the Modern American West: A Century of Fiction, History, and Art*. Tucson: U of Arizona P, 1996.
- Even-Zohar, Itamar. 1978. "The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem". *The Translation Studies Reader*. A cura di Lawrence Venuti. New York: Routledge,

2000. 192-197. Trad. it. "La posizione della letteratura tradotta all'interno del polisistema letterario". *Teorie contemporanee della traduzione*. A cura di Siri Nergaard. Milano: Bompiani, 1995. 225-238.
- Fabietti, Ugo. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci, 2000.
- Fabre, Giorgio. *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*. Milano: Garzanti, 2005.
- "Faccetta nera". *Il manifesto* 7 novembre 2008:1.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis*. London: Longman, 2005.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. London: Longman, 2001.
- Fairclough, Norman. *Media Discourse*. New York: Arnold, 2005.
- Faloppa, Federico. "Chi di lingua ferisce. Gli assalti verbali e le etichette di una lingua discriminante". *L'indice* 11 (novembre 2010): 6.
- Fanciulli, Giuseppe. "Il giornalismo per i ragazzi: quello che è stato, quello che è e quello che potrebbe e dovrebbe essere". *Atti del Convegno nazionale per la letteratura infantile e giovanile*. Roma: Ente nazionale per le biblioteche popolari e scolastiche, Sindacato nazionale fascista autori e scrittori, 1939. 163-179.
- Fargione, Daniela. "From Langston Hughes' *Not Without Laughter* to Langston Hughes' *Piccola America negra*: Where's the Music Gone?" *Translating America: Importing, Translating, Misrepresenting, Mythicizing, Communicating America*. Proceedings of the 20th AISNA Biennial Conference Torino, September 24-26, 2009. A cura di Marina Camboni, Andrea Carosso e Sonia Di Loreto. Torino: Otto, 2010. 678-685.
- Fasce, Ferdinando. "Gente di mezzo: Gli italiani e gli altri". *Storia dell'emigrazione italiana: Arrivi*. A cura di Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina. Roma: Donzelli, 2002. 235-243.
- Faso, Giuseppe. *Lessico del razzismo democratico. Le parole che escludono*. Roma: DeriveApprodi, 2008.
- Feest, Christian F. "Indians and Europe? Editor's Postscript". *Indians and Europe*. A cura di C. F. Feest. Lincoln: U of Nebraska P, 1999. 609-624.
- Femminella, Francis X., a cura di. *Italian and Irish in America*. Staten Island, NY: American Italian Historical Association, 1985.
- Ferrara, Domenico. "Sei immigrati su dieci si sbiancano la pelle per sentirsi 'più' italiani". *Il Giornale.it* 6 febbraio 2012. URL:< http://www.ilgiornale.it/cronache/la_moda_immigratisbiancarsi_pelleper_sentirsi_italiani/creme-studio-iss-salute-prodotti-cosmetici-sbiancare-pelle-immigrati/16-02-2012/articolo-id=572507-page=0-comments=1> data di consultazione 20 febbraio 2012.
- Ferrari, Chiara Francesca. *Since When is Fran Drescher Jewish?: Dubbing Stereotypes in The Nanny, The Simpsons, and The Sopranos*. Austin: U of Texas P, 2011.
- Ferrari, Umberto. "Un richiamo agli amministratori della Casa del Popolo di Phila, Pa". *La Stampa Libera* 19 maggio 1936: 6.
- Finkelman, Paul. *Slavery and the Founders: Race and Liberty in the Age of Jefferson*. New York: Sharpe, 1996.
- Fiorucci, Massimiliano, e Donatello Santarone. "Stati Uniti, multiculturalismo, meticcio e letterature di confine. Intervista ad Alessandro Portelli". *Incontri. Spazi e luoghi della mediazione culturale*. A cura di M. Fiorucci. Roma: Armando, 2004. 149-172.
- Flores d'Arcais, Alberto. "La star è 'Barracuda Sarah'. Trionfo per la vice di McCain". *La Repubblica* 4 settembre 2008: 14.
- Floridi, Pico. "Una storia pirotecnica: fra il Messico e l'America". *La Repubblica* 4 ottobre 2004: 38. Reperibile alla URL: <http://www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_content&view=article&id=50:la-repubblicapico-floridi&catid=7:caramelo&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Flys Junquera, Carmen. "Shifting Borders and Intersecting Territories: Rudolfo Anaya". *Lit-*

- erature and Ethnicity in the Cultural Borderlands*. A cura di Jesús Benito e Ana María Manzanás. Amsterdam: Rodopi, 2002. 95-121.
- Forgacs, David. *Italian Culture in the Industrial Era, 1880-1980: Cultural Industries, Politics and the Public*. Manchester: Manchester UP, 1990.
- Fracassa, Ugo. s. t. *L'Unità* 18 giugno 2011: 37. URL:<<http://cerca.unita.it/ARCHIVE/xml/2055000/2051331.xml?key=Ugo+Fracassa+Comparatista&first=1&orderby=1&f=ir&dbt=arc>> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Fraser, Nancy, e Linda Gordon. "Contract Versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?" *Socialist Review* 22.3 (1992): 45-67.
- Fredrickson, George M. *Racism: A Brief History*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2002. Trad. it. Annalisa Merlino. *Breve storia del razzismo. Dall'antisemitismo allo schiavismo, dalla Shoah al Ku Klux Klan*. Roma: Donzelli, 2005.
- Fuller, Mia. *Moderns Abroad: Architecture, Cities, and Italian Imperialism*. New York: Routledge, 2007.
- Gabaccia, Donna R. "Razza, nazione, trattino. Italiani-americani e multiculturalismo americano: una prospettiva comparata". *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*. A cura di Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno. Trad. it. Chiara Midolo. Milano: il Saggiatore, 2006. 45-60. Tit. or. "Race, Nation, Hyphen: Italian Americans and US Multiculturalism in Comparative Perspective". *Are Italians White?: How Race Is Made in America*. New York: Routledge, 2003. 44-59.
- Gabrielli, Gianluca. "Apartheid coloniale in lingua fascista". *Il manifesto* 20 aprile 2007.
- Gallini, Clara. "La Conquista di Malinche". *Il manifesto* 20 febbraio 2002. Reperibile alla URL: <http://www.ecologiasociale.org/pg/dum_lingua_malinche.html> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Galliot, René. *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell'immigrazione*. Trad. it. Nicola Vox. Bari: Dedalo, 1992. Tit. or. *Misère de l'antiracisme. Racisme et identité nationale, le défi de l'immigration*. Paris: Editions de L'arcantère, 1985.
- Galliot, René. "Razzismo, razzialismo, nazionalismo". Roma. Convegno *Decifrare il razzismo: omaggio ad Annamaria Rivera*. 30 gennaio 2012.
- Gates, Henry Louis, Jr. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. New York: Oxford UP, 1988.
- Gennari, John. "Passing for Italian: Crooners and Gangsters in Crossover Culture". *Transition* 72 (1996): 36-48.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*. A cura di Sandro Gerbi. Milano: Ricciardi, 1983.
- Giaccardi, Chiara. "Immagini di identità. Pubblicità televisiva e realtà sociale". *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*. A cura di Gianni Canova. Milano: Mondadori, 2004. 82-95.
- Gibson, Mary S. *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*. Trad. it. Gabriella Agrati e Maria Letizia Magini. Milano: Bruno Mondadori, 2008. Tit. or. *Born to Crime: Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology*. New York: Praeger, 2002.
- Gibson, Mary S., e Nicole Hahn Rafter. Prefazione. Cesare Lombroso e Guglielmo Ferrero. 1892. *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*. Trad. it. Marina Morpurgo. Milano: et al./Edizioni, 2009. 1-43. Ed. or. Editor Introduction. *Criminal Woman, the Prostitute, and the National Woman*. Durham, NC: Duke UP, 2004.
- Gigliante, Mario. "L'incrollabile fede degli italiani". *Il Progresso Italo-Americano* 15 dicembre 1935: 6.
- Gilens, Martin. "Race and Poverty in America: Public Misperceptions and the America News Media". *Public Opinion Quarterly* 60.4 (1996): 515-541.
- Gilens, Martin. *Why Americans Hate Welfare*. Chicago: U of Chicago P, 1999.
- Giovanetti, Pierangelo. "L'anima ispanica degli States". *Avvenire*. Reperibile alla URL:<<http://>

- www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_content&view=article&id=67:-avvenirepierangelo-giovanetti&catid=9:fosso-della-strillona&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Girard, René. *Vedo Satana cadere come la folgore*. A cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi, 2007. Tit. or. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset, 1999.
- Giudicissi, Maria Antonietta. "Intervista a Sandra Cisneros". Primo Piano – Le interviste di RadioAlt. Fiera internazionale del libro di Torino. 13 maggio 2007. URL: <<http://www.radioalt.it/radioalt/news.asp?id=868>> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Giuliani, Gaia. "L'Italiano negro: The Politics of Colour in Early 20th Century Italy". Dattiloscritto inedito.
- Glanz, Rudolf. *Jew and Italian: Historic Group Relations and the New Immigration (1881-1924)*. New York: Schulsinger, 1971.
- Gliozzi, Giuliano, a cura di. *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano: Principato, 1971.
- Goglia, Luigi. "Il colore del razzismo fascista". *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*. A cura di Marina Beer, Anna Foa e Isabella Iannuzzi. Roma: Viella, 2010. 35-40.
- Goldberg, David Theo. "Racism and Rationality: The Need for a New Critique". *Philosophy of the Social Sciences* 20.3 (1990): 317-350.
- Goldberg, David Theo. *The Racial State*. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Goldberg, David Theo. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2009.
- Gramsci, Antonio. *La questione meridionale*. A cura di Marcello Montanari. Bari: Palomar, 2007.
- Grasso, Aldo. "L'ampolla delle magie del Calderoli pensiero". *Corriere della sera.it* 8 gennaio 2012. URL: <http://www.corriere.it/politica/12_gennaio_08/calderoli-grassopadania_218cd990-39cb-11e1-b6d5-d3e076de4b02.shtml> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Gray, Herman. *Watching Race: Television and the Struggle for Blackness*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2004.
- Green, Joseph C. Lettera a Jay Pierrepont Moffat. 22 aprile 1936. Jay Pierrepont Moffat Papers. Volume 10. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, MA.
- Gregory, Spike. Lettera a Fiorello H. La Guardia. 20 gennaio 1925. Fiorello H. La Guardia Papers, edizione in microfilm. Bobina 5, fascicolo "Complaints". Roosevelt Study Center, Middelburg, Paesi Bassi.
- Grillo, Ralph D., e Jeff Pratt, a cura di. *Le politiche del riconoscimento delle differenze*. Rimini: Guaraldi, 2006.
- Guglielmo, Jennifer. *Living the Revolution: Italian Women's Resistance and Radicalism in New York City, 1880-1945*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2010.
- Guglielmo, Jennifer, e Salvatore Salerno, a cura di. *Are Italians White? How Race is Made in America*. New York: Routledge, 2003. Trad. it. Chiara Midolo. *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*. Milano: il Saggiatore, 2006.
- Guglielmo, Thomas A. "Nessuna barriera del colore". Italiani, razza e potere negli Stati Uniti". *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*. A cura di Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno. Trad. it. Chiara Midolo. Milano: il Saggiatore, 2006. 45-60. Tit. or. "No Color Barrier: Italians, Race, and Power in the United States". *Are Italians White?: How Race Is Made in America*. New York: Routledge, 2003.
- Guglielmo, Thomas A. *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*. New York: Oxford UP, 2003.
- Gundle, Stephen. "L'americizzazione del quotidiano: televisione e consumismo nell'Italia degli anni cinquanta". *Quaderni storici* 62 (1986): 561-594.
- Hackshaw, Alana. "Black Ethnicity, Black Community, and Political Solidarity among African Americans and Black Immigrants". *PS Online* (aprile 2006): 377.

- Hale, Grace Elizabeth. *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*. New York: Pantheon, 1998.
- Haller, Mark H. *Eugenics: Hereditarian Attitudes in American Thought*. New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1963.
- Halliburton, Richard. "Viaggio nella terra delle facce bruciate". *La Settimana* 27 dicembre 1935: 12-13.
- Handler, Joel F. "The Moral Construction of Social Citizenship and the Crisis of the Welfare State". University of Leeds, Leeds, UK. Convegno *Rethinking Citizenship: Critical Perspective for the 21st Century*. 29-30 giugno 1999.
- Harris, Joseph E. *African-American Reactions to War in Ethiopia, 1936-1941*. Baton Rouge: Louisiana UP, 1994.
- Harris, Laura. "Hybrid Italians, Diasporic Africans: Who's/Whose Meticcio?" *Callaloo* 31.2 (2008): 600-608.
- Herbst, Philip H. *The Color of Words: An Encyclopædic Dictionary of Ethnic Bias in the United States*. Yarmouth, ME: Intercultural Press, 1997.
- Hochschild, Jennifer, e Vesla Mae Weaver. "There's no One as Irish as Barack O'Bama': The Policy and Politics of American Multiracialism". *Perspectives on Politics* 8.3 (2010): 737-759.
- Holte, James Craig. "Unmelting Images: Film, Television, and Ethnic Stereotyping". *MELUS* 11.3 (1984): 101-108.
- Honour, Hugh. *The Image of the Black in the Western Art: From the American Revolution to World War I*. Vol. 4. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.
- Horn, David. *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1994.
- Hughes, Langston. *Anch'io sono America*. A cura di Stefania Piccinato. Milano: Accademia; Firenze: Sansoni, 1971.
- Hughes, Langston. *Blues e poesie*. A cura di Barbara Lanati. Roma: Newton Compton, 1979.
- Hughes, Langston. *Collected Poems*. A cura di Arnold Rampersad. New York: Vintage, 1994.
- Hughes, Langston. *Io sono un negro*. A cura di Stefania Piccinato. Milano: Avanti!, 1960.
- Hughes, Langston. *Piccola America negra*. Trad. it. Mario Monti. Milano: Longanesi, 1947. Tit. or. *Not Without Laughter*. New York: Knopf, 1930.
- Hughes, Langston. *Poesie*. A cura di Stefania Piccinato. Roma: Lerici, 1968.
- Hughes, Robert. *The Culture of Complaint: The Fraying of America*. New York: Oxford UP, 1993. Trad. it. Marina Antonielli. *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*. Milano: Adelphi, 1994.
- Huhndorf, Shari M. *Going Native: Indians in the American Cultural Imagination*. Ithaca, NY: Cornell UP, 2001.
- Hui, Wang. "Postcolonial Approaches". *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. A cura di Mona Baker e Gabriela Saldanha. New York: Routledge, 2009. 199-204.
- Hurston, Zora Neale. *Their Eyes Were Watching God*. Philadelphia: Lippincott, 1937. Trad. it. Ada Prospero Gobetti. *I loro occhi guardavano Dio*. Torino: Frassinelli, 1938. Trad. it. Adriana Bottini. *Con gli occhi rivolti al cielo*. Milano: Bompiani, 1998.
- Ignatiev, Noel. *How the Irish Became White*. New York: Routledge, 1995.
- "Indovina chi viene a cena". *Il manifesto* 5 novembre 2009: 1.
- Izzo, Carlo, a cura di. *Nuovissima poesia americana e negra, 1949-1953*. Parma: Guanda, 1953.
- Izzo, Carlo, a cura di. *Poesia americana contemporanea e poesia negra*. Parma: Guanda, 1949.
- Izzo, Carlo, a cura di. *Poesia americana del '900*. Parma: Guanda, 1963.
- Izzo, Carlo, a cura di. *Poesia negro-americana*. Milano: Nuova Accademia, 1963.
- Jacobson, Matthew Frye. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998.
- Jaimes, Annette M. *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston, MA: South End Press, 1992.

- Jefferson, Thomas. 1781-1782. *Notes on the State of Virginia*. New York: Penguin, 1998.
- Johanek, Michael, e John Puckett. *Leonard Covello and the Making of Benjamin Franklin High School: Education as if Citizenship Mattered*. Philadelphia: Temple UP, 2007.
- Jordan, Winthrop D. 1968. *White Over Black: American Attitudes Towards the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1995. Trad. it. Grazia Lanzillo. *Il fardello dell'uomo bianco. Origini del razzismo negli Stati Uniti*. Firenze: Vallecchi, 1976.
- Kanawada, Leo V., Jr. *Franklin D. Roosevelt's Diplomacy and American Catholics, Italians, and Jews*. Ann Arbor, MI: UMI Research P, 1982.
- Kaplan, Ann E. "The 'Look' Returned: Knowledge Production and Construction of 'Whiteness' in Humanities Scholarship and Independent Film". *Whiteness: A Critical Reader*. A cura di Mike Hill. New York: New York UP, 1997. 316-328.
- Kaplan, Paul H. D. "Local Color: The Black African Presence in Venetian Art and History". *Fred Wilson: Speak of Me as I Am*, 50th Venice Biennale, 2003. A cura di Tomii Reiko e Kathleen M. Friello. Cambridge, MA: MIT List Visual Arts Center. 8-19.
- Katz, Michael B., e Mark J. Stern. "Beyond Discrimination". *Dissent* 55.1 (2008): 61-65.
- Kessner, Thomas. *Fiorello H. La Guardia and the Making of Modern New York*. New York: McGraw-Hill, 1989.
- Kimeldorf, Howard. *Battling for American Labor: Wobblies, Craft Workers, and the Making of the Union Movement*. Berkeley: U of California P, 1999.
- Klein, Gabriella B. *La politica linguistica del fascismo*. Bologna: il Mulino, 1986.
- Krupat, Arnold. *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. Berkeley: U of California P, 1985.
- Kwon, Miwon. "One Place after Another: Notes on Site Specificity". *October* 80 (primavera 1997): 85-110.
- La Polla, Franco. "Voci vere e voci false". *Barriere linguistiche e circolazione delle opere audiovisive: la questione doppiaggio*. A cura di Eleonora Di Fortunato e Mario Paolinelli. Roma: AIDAC, 1996. 126-136.
- Labanca, Nicola. *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*. Bologna: il Mulino, 2002.
- Landra, Guido. "Il razzismo e la scienza italiana". *La Difesa della razza* V.17 (1943): 4-9.
- Lane, Jill. "Becoming Chocolate, a Tale of Racial Translation". *Theatre Journal* 59.3 (2007): 382-387.
- Laura, Ernesto G. *Gli anni de L'Avventuroso*. Nerbini: Firenze, 1997.
- Lefevere, André. "The Dynamics of the System: Convention and Innovation in Literary History". *Convention and Innovation in Literature*. A cura di Theo D'haen, George G. Rainer e Helmut Lethen. Amsterdam: John Benjamins, 1989. 37-56.
- Lens, Vicki, e Colleen Cary. "Negotiating the Discourse of Race within the United States Welfare System". *Ethnic and Racial Studies* 33.6 (2010): 1032-1048.
- Lieberman, Robert. *Shifting the Color Line: Race and the American Welfare State*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998.
- Lind, Michael. "The Beige and the Black". *New York Times Magazine* 18 agosto 1998: 38-39.
- Lipsitz, George. *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia: Temple UP, 1998.
- Locke, Alain L. "Art or Propaganda". *Harlem* I.1 (1928): 12-13. URL: <<http://nationalhumanitiescenter.org/pds/maai3/protest/text10/lockeartorpropaganda.pdf>> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Locke, Alain L. 1916. *Race Contacts and Inter-Racial Relations*, Washington, D.C.: Howard UP, 1992.
- Lombardi-Diop, Cristina. "L'Italia con i neri è solo al passato". *L'Unità* 14 gennaio 2011: 39.
- Lombardi-Diop, Cristina. "Mothering the Nation: An Italian Woman in Colonial Africa". *ItaliAfrica: Bridging Continents and Cultures*. A cura di Sante Matteo. Stony Brook, NY: Forum Italicum, 2001. 173-191.
- Lombardi-Diop, Cristina. "Pioneering Female Modernity: Fascist Women in Colonial Africa".

- Italian Colonialism*. A cura di Ruth Ben-Ghiat e Mia Fuller. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 145-154.
- Lombroso, Cesare, e Guglielmo Ferrero. 1893. *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*. Milano: *et al.*/Edizioni, 2009.
- Lovell, Vicky. "Constructing Social Citizenship: The Exclusion of African American Women from Unemployment Insurance in the US". *Feminist Economics* 8.2 (2002): 191-197.
- Loy, Rosetta. *La parola ebreo*. Torino: Einaudi, 1997.
- Lucarotti, Al. "Louis to Win by the Kayo Route". *Gazzetta del Massachusetts* 21 settembre 1935: 4.
- Luciani, Virgilio, a cura di. *Amore ed odio di poeti negri*, Milano: Ceschina, 1957.
- Luciani, Virgilio, a cura di. *Poesia e rabbia. Antologia di protesta*. Milano: Sansoni, 1971.
- Luciani, Virgilio, a cura di. *Sette poeti negri*, Modena: Berben, 1946.
- Luconi, Stefano. "Benvenuti e indesiderati: gli immigrati, l'accesso alla cittadinanza e i diritti derivati". Castelnovo ne' Monti, RE. Sesta Summer School CISPEA, *La cittadinanza negli Stati Uniti d'America*. 22 giugno 2010.
- Lunaria, a cura di. *Cronache di ordinario razzismo. Secondo libro bianco sul razzismo in Italia*. Roma: Edizioni dell'Asino, 2011.
- Luongo, Federigo. "La fine della razza bianca". *La Libera Parola* 22 novembre 1935: 3.
- Luzzatto Fegiz, Pierpaolo. *Il volto sconosciuto dell'Italia. Seconda serie, 1956-1965*. Milano: Giuffrè, 1966.
- MacDonald, Fred J. *Blacks and White TV: African Americans in Television since 1948*. Chicago, IL: Nelson-Hall, 1992.
- Maggiorelli, Simona. "Storie di donne e ragazze nel colorato mondo di Sandra Cisneros". *La Nazione* 14 settembre 2005. Reperibile alla URL: <http://www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_content&view=article&id=68:la-nazione-simona-maggiorelli&catid=9:fosso-della-strillona&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Maiocchi, Roberto. *Scienza italiana e razzismo fascista*. Firenze: La Nuova Italia, 1999.
- Maltese, Curzio. "L'immagine peggiore". *La Repubblica* 7 novembre 2008: 1, 34.
- Mangione, Jerre, e Ben Morreale. *La Storia. Cinque secoli di esperienza italo-americana*. Trad. it. Maria Teresa Musacchio. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996. Tit. or. *La storia: Five Centuries of the Italian American Experience*. New York: Harper, 1992.
- Manson, George J. "The 'Foreign Element' in New York City: The Italians". *Harper's Weekly* 18 ottobre 1890: 817-20.
- Marazzini, Claudio. "Ma quanto sei razzista?" *Lecture* 51.527 (1996): 79.
- Marchesini, Daniele. *Camera*. Bologna: il Mulino, 2006.
- Mariani, Giorgio. *La penna e il tamburo. Gli indiani d'America e la letteratura degli Stati Uniti*. Verona: ombre corte, 2003.
- Mariani, Giorgio. "Was Anybody More of an Indian Than Karl Marx? The 'Indiani Metropolitan' and the 1977 Movement". *Indians and Europe*. A cura di Christian F. Feest. Lincoln: U of Nebraska P, 1999. 585-598.
- Marinetti, Filippo Tommaso. "Manifesto della letteratura giovanile". *Atti del Convegno nazionale per la letteratura infantile e giovanile*. Roma: Ente nazionale per le biblioteche popolari e scolastiche, Sindacato nazionale fascista autori e scrittori, 1939. 8.
- Marshall, Thomas H. 1952. "Citizenship and Social Class". *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T.H. Marshall*. A cura di Seymour M. Lipset. Chicago: U of Chicago P, 1964. Trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*. A cura di Paolo Maranini. Torino: UTET, 1976.
- Martellone, Anna Maria. "Immigrazione". *La "questione" dell'immigrazione negli Stati Uniti*. A cura di A. M. Martellone. Bologna: il Mulino, 1980. 7-81.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. 1846. *L'ideologia tedesca*. A cura di Cesare Luporini. Roma: Editori Riuniti, 1971. Tit. or. *Die deutsche ideologie*. Berlin: Akademie-Verlag, 2004.
- Mauro, Ezio. "Pensare l'impossibile". *La Repubblica* 6 novembre 2008: 1, 37.
- Mayer, Victoria. "Crafting a New Conservative Consensus on Welfare Reform: Redefining

- Citizenship, Social Provision, and Public/Private Divide". *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society* 15.2 (2008): 154-181.
- Mayor des Planches, Edmondo. *Attraverso gli Stati Uniti. Per l'emigrazione italiana*. Torino: Utet, 1913.
- Mazza, Mario. "Aspetti del giornalismo per ragazzi". *Atti del Convegno nazionale per la letteratura infantile e giovanile*. Roma: Ente nazionale per le biblioteche popolari e scolastiche, Sindacato nazionale fascista autori e scrittori, 1939. 174-179.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge, 1995.
- Melville, Herman. 1857. *The Confidence-Man: His Masquerade*. A cura di Hershel Parker e Mark Niemeyer. New York: Norton, 2006. Trad. it. Sergio Perosa. *L'uomo di fiducia*. Milano: Feltrinelli, 1984.
- Menarini, Gianni, a cura di. *Negri USA: Nuove poesie e canti della contestazione negro-americana*. Milano: Sansoni, 1969.
- Mezzadra, Sandro. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: ombre corte, 2008.
- Miceli, Salvatore. Lettera a Luigi Antonini. 30 maggio 1925. Records of the International Ladies' Garment Workers' Union, Luigi Antonini Correspondence. Busta 1, fascicolo "March-June 1925". Kheel Center, Cornell University, Ithaca, NY.
- Michaud, Marie-Christine. "Virgillia, or the Contribution of Italian Americans to the United States through Inter-marriage". *Greece and Italy: Ancient Roots & New Beginnings*. A cura di Mario Aste, Sheryl Lynn Postman e Michael Pierson. Staten Island, NY: American Italian Historical Association, 2004. 245-254.
- Miele, Stefano. "Messaggio annuale". 1937. George Spatuzza Papers. Busta 1, fascicolo 27. Immigration History Research Center, University of Minnesota, Minneapolis.
- Mignemi, Adolfo. "Profilassi sanitaria e politiche sociali del regime per la 'tutela della stirpe.' La mise en scène dell'orgoglio di razza". *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*. A cura del Centro Furio Jesi. Bologna: Grafis, 1994. 65-89.
- Mignemi, Adolfo. *Propaganda politica e mezzi di comunicazione di massa tra fascismo e democrazia*. Torino: Gruppo Abele, 1995.
- Mignolo, Walter D. "Racism as We Sense it Today". *PMLA* 123.5 (2008): 1737-1742.
- Migone, Gian Giacomo. *Gli Stati Uniti e il fascismo. Alle origini dell'egemonia americana in Italia*. Milano: Feltrinelli, 1980.
- Milani, Ernesto. "Marchigiani and Veneti on the Sunny Side Plantation". *Italian Americans in Rural and Small-Town America*. A cura di Rudolph J. Vecoli. Staten Island, NY: American Italian Historical Association, 1987. 18-30.
- Milano, Peppino. "Gli ebrei in America". *Il Grido della Stirpe* 2 maggio 1936: 3.
- Moe, Nelson. "The Mediterranean Comes to Ellis Island: The Southern Question in the New World". *California Italian Studies* 1.1 2010: 2-6. URL: <<http://escholarship.org/uc/item/53c1v1vc>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Molina, Stefano. "Migrazioni e salute". *Immigrazione: segnali di integrazione. Sanità, scuola e casa*. A cura di Giovanna Zincone. Bologna: il Mulino, 2009. 69-108.
- Montana, Vanni B. *Amarostico. Testimonianze euro-americane*. Livorno: Bastogi, 1975.
- Morgoglione, Claudia. "Ancora bufera sul film con Abatantuono". *La Repubblica.it* 5 agosto 2011. URL: <http://www.repubblica.it/spettacoli-e-cultura/2011/08/05/news/film_interrogazione-20069307/> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1992. Trad. it. Franca Cavagnoli. *Giochi al buio*. Milano: Frassinelli, 1994.
- Mosse, George L. *Nationalism & Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. Madison: U of Wisconsin P, 1988. Trad. it. Andrea Zorzi. *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*. Bari: Laterza, 2011.

- Mura, Gianni. "Il coraggio di punire davvero". *La Repubblica.it* 20 aprile 2009. URL: <[http://www.repubblica.it/2009/04/sport/calcio/commento-gianni-mura/commento-gianni-mura.html](http://www.repubblica.it/2009/04/sport/calcio/commento-gianni-mura/commento-gianni-mura/commento-gianni-mura.html)> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Mussolini, Benito. *Opera omnia*. A cura di Edoardo e Duilio Susmel. Vol. 27. Firenze: La Fenice, 1959.
- Myrdal, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper & Brothers, 1944.
- Naletto, Grazia, a cura di. *Rapporto sul razzismo in Italia*. Roma: Manifestolibri, 2009.
- "Nazione indiana: Chi siamo". URL: <<http://www.nazioneindiana.com/chi-siamo/>> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Negro, Maria Grazia, e Maria Cristina Mauceri. *Nuovo immaginario italiano. Italiani e stranieri a confronto nella letteratura contemporanea*. Roma: Sinnos, 2009.
- Newcomb, Horace. *TV: The Most Popular Art*. New York: Anchor, 1974.
- Niceforo, Alfredo. *L'Italia barbara contemporanea: studi e appunti*. Milano: Sandron, 1898.
- Niceforo, Alfredo. *Italiani del Nord e italiani del Sud*. Torino: Bocca, 1901.
- Noyes, Dorothy. "From the Paese to the Patria: An Italian American Pilgrimage to Rome in 1929". *Studies in Italian American Folklore*. A cura di Luisa Del Giudice. Logan: Utah State UP, 1993. 127-152.
- Nuccio, Nino. "Londra insaziabile". *Il Progresso Italo-Americano* 10 dicembre 1935: 6.
- Obama, Barack H. *I sogni di mio padre. Un racconto sulla razza e l'eredità*. Trad. it. Cristina Cavalli e Gianni Nicola. Roma: Nutrimenti, 2007. Tit. or. 1995. *Dreams from my Father: A Story of Race and Inheritance*. New York: Broadway, 2004.
- Obama, Barack H. *L'audacia della speranza. Il sogno americano per un mondo nuovo*. Trad. it. Laura Dapelli. Milano: Rizzoli, 2007. Tit. or. *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. New York: Crown, 2006.
- Obama, Barack H. *Sulla razza*. Trad. it. Nicolina Pomilio. Milano: Rizzoli, 2008. Tit. or. "A More Perfect Union". National Constitution Center, Philadelphia, PA. 18 marzo 2008.
- Obama, Barack H. *Yes, We Can. Il nuovo sogno americano*. Trad. it. Bianca Lazzaro e Andrea Piccoli. Roma: Donzelli, 2008.
- Oboler, Suzanne. *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1995.
- Omi, Michael. "The Changing Meaning of Race". *America Becoming: Racial Trends and Their Consequences*. A cura di Neil J. Smelser, William Julius Wilson e Faith Mitchell. Vol. 1. Washington, D.C.: National Academy Press, 2001. 243-263.
- Omi, Michael, e Howard Winant. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge, 1986.
- Ottaviani, Giancarlo. *La cattura del consenso. Aspetti della politica culturale del fascismo: le veline, 1935-1943*. Poggibonsi: Lalli, 2008.
- Owen, Louis. *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman: U of Oklahoma P, 1998.
- Palumbo, Patrizia. "Orphans for Empire: Colonial Propaganda and Children's Literature During the Colonial Era". *A Place in the Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*. A cura di P. Palumbo. Berkeley: U of California P, 2003. 225-251.
- Paolini, Pier Francesco. "Querelles linguistiche. Vi spiego perché 'negro' non è una parolaccia". *Le reti di Dedalus. Rivista online del Sindacato nazionale scrittori*. URL: <http://www.retidedalus.it/Archivi/2011/marzo/TRADUCENDO_MONDI/1_querelles.htm> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Pavesi, Maria. *La traduzione filmica. Aspetti del parlato doppiato dall'inglese all'italiano*. Roma: Carocci, 2005.
- Pearce, Roy Harvey. *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind*. Berkeley: U of California P, 1988.

- Pepino, Livio. "Le migrazioni, il diritto, il nemico. Considerazioni a margine della legge n. 94/2009". *Diritto, immigrazione e cittadinanza* XI.4 (2009): 9-20.
- Petricioli, Marta, e Vittore Collina, a cura di. *Barriera o incontro? I confini nel xx secolo*. Milano: Mimesis, 2000.
- Pezzino, Paolo. "Regionalismo/antiregionalismo". *Dizionario del fascismo*. A cura di Victoria De Grazia e Sergio Luzzatto. Torino: Einaudi, 2005. 382-384.
- Philopat, Marco. "Quando gli indiani crearono il punk due secoli prima". *XL* 20 (aprile 2007). URL: <<http://www.manituana.com/notizie/18/8240>> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Piasere, Leonardo. *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari: Laterza, 2009.
- Piccinato, Stefania. "La letteratura afro-americana in Italia: 1900-1975". *Saggi sulla cultura afro-americana*. A cura di Alessandro Portelli. Roma: Bulzoni, 1979. 337-390.
- Piccioni, Leone, e Perla Cacciaguerra, a cura di. *Antologia dei poeti negri d'America*. Milano: Mondadori, 1964.
- "Il piccolo Toma". Serie "L'Uomo Mascherato n. 5". *L'Avventuroso* 1 luglio 1938. Firenze: Nerbini.
- Piccone, Marilia. "Una famiglia messicana". *Stradanove* 4 agosto 2005. URL: <<http://www.stradanove.net/news/testi/libri-05b/lapic0408051.html>> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Pickering-Iazzi, Robin. "Mass-Mediated Fantasies of Feminine Conquest, 1930-1940". *A Place in the Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*. A cura di Patrizia Palumbo. Berkeley: U of California P, 2003. 197-224.
- Pinkus, Karen. *Bodily Regimes: Italian Advertising under Fascism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1995.
- Pinkus, Karen. "Shades of Black in Advertising and Popular Culture". *Revisioning Italy: National Identity and Global Culture*. A cura di Beverly Allen e Mary J. Russo. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997.
- Pisanty, Valentina. *La Difesa della razza. Antologia 1938-1943*. Milano: Bompiani, 2007.
- Pittèri, Daniele. "Le relazioni pericolose. Economie politiche ed economie simboliche nella pubblicità televisiva". *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*. A cura di Gianni Canova. Milano: Mondadori, 2004. 55-69.
- Poggiali, Ciro. "La donna italiana in A. O". *Almanacco della donna italiana* 20 (1939): 53-73.
- Poidimani, Nicoletta. *Difendere la 'razza.' Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*. Roma: Sensibili alle foglie, 2009.
- Poidimani, Nicoletta. "Faccetta nera. I crimini sessuali del colonialismo fascista nel Corno d'Africa". *Crimini di guerra. Il mito del bravo italiano tra repressione del ribellismo e guerra ai civili nei territori occupati*. A cura di Luigi Borgomaneri. Milano: Guerini e Associati, 2006. 33-62. URL: <<http://www.nicolettapoidimani.it/docs/faccettanera.pdf>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Poletti, Fabio. "E dopo la gallina ora sbuca l'indiano padano". *La Stampa* 8 marzo 2008. URL: <<http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/politica/200803articoli/30856gira.ta.asp>> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Ponzanesi, Sandra. *Paradoxes of Post-colonial Culture: Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*. Albany, New York: SUNY P, 2004.
- Poole, Mary. *The Segregated Origins of Social Security*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2006.
- Pope, Generoso. "Divisioni sorpassate". *Il Progresso Italo-Americano* 9 marzo 1934: 1.
- Pope, Generoso. "La piaga del regionalismo". *Italian Echo* 30 marzo 1934: 1.
- Porfiri, Fernando. "Razza e volontarismo". *Il Grido della Stirpe* 10 dicembre 1938: 1.
- Portelli, Alessandro. "La letteratura degli afroamericani". *Ácoma* 31 (2005): 64-68.
- Portelli, Alessandro. "Nelle mie storie vive una Eva chicana". *Il manifesto* 31 ottobre 2004. Reperibile alla URL: <http://www.lanuovafrontiera.it/index.php?option=com_

- content&view=article&id=49:il-manifestoalexandro-portelli&catid=7:caramelo&Itemid=3> data di consultazione 29 agosto 2010.
- Portelli, Alessandro. "Nero o bianco? Il cavallo Barack cambia direzione". *Il manifesto* 6 novembre 2008: 7.
- Posel, Deborah. "What's in a Name? Racial Categorisation under Apartheid and Their After-life". *Transformation* 47 (2001): 50-74.
- Pretelli, Matteo. *Il fascismo e gli italiani all'estero*. Bologna: Clueb, 2010.
- Previtali, Giuseppe. "A gli [sic] Italiani d'America". *Giovinetza* 30 novembre 1925: 9.
- Puccio, R. "I diritti di un grande popolo". *Il Progresso Italo-Americano* 30 giugno 1935: 6.
- Pucelli, Rodolfo. "Tra la pace e la guerra". *Il Progresso Italo-Americano* 6 dicembre 1935: 6.
- Quadagno, Jill. *The Color of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*. New York: Oxford UP, 1994.
- "Quando denny mendez fu eletta". *Alfemminile*. Forum. URL: <http://forum.alfemminile.com/forum/mariage1/_f164710_mariage1-Quando-denny-mendez-fu-eletta.html> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Re, Andrea. "Il settantasette dell'estrema destra". URL: <http://www.brigaterosse.org/brigaterosse/documenti/archivio/doc0111.htm#_ftn9> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Re, Lucia. "Italians and the Invention of Race: The Poetics and Politics of Difference in the Struggle over Libya, 1890-1913". *California Italian Studies* 1.1 (2010):1-58.
- Revelli, Nuto. *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*. Torino: Einaudi, 1985.
- Ricci, Laura. *La lingua dell'impero. Comunicazione, letteratura e propaganda nell'età del colonialismo italiano*. Roma: Carocci, 2005.
- Richards, David A. J. *Italian American: The Racializing of an Ethnic Identity*. New York: New York UP, 1999.
- Rickford, John Russell, e Russell John Rickford. *Spoken Soul: The Story of Black English*. New York: Wiley, 2000.
- Rivera, Annamaria. *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo*. Roma: Ediesse, 2010.
- Rodgers, Harrell R., Jr, Glenn Beamer, e Lee Payne. "No Race in Any Direction: State Welfare and Income Regimes". *Policy Studies Journal* 36.4 (2008): 525-543.
- Roediger, David. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso, 1999.
- Rosamond, Mack E. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300-1600*. Berkeley, CA: U of California P, 2001.
- Ross, Edward Alsworth. *The Old World in the New*. New York: Century, 1914.
- Ross, Kristin. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- Rubeo, Ugo. "Langston Hughes' Critical Recognition in Italy". *The Langston Hughes Review* 6.1 (1987): 13-19.
- Ruberto, Laura E. *Gramsci, Migration, and the Representation of Women's Work in the U.S.* Lanham, MD: Lexington Books, 2009.
- Rubino, Antonio. "Tavole a quadretti". *Paperino* 34. 18 agosto 1938.
- Ruggieri, Nicholas. "Italian Provincial Groups Give Way to Provincialism". *Providence Evening Bulletin* 16 marzo 1936: 15.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Trad. it. Stefano Galli. Torino: Boringhieri, 1991. Tit. or. *Orientalism*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Said, Edward. "Traveling Theory". *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1983. 226-2476.
- Saldívar, Ramón. *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*. Madison: U of Wisconsin P, 1990.
- Salvatorelli, Luigi, e Giovanni Mira. *Storia d'Italia nel periodo fascista*. Torino: Einaudi, 1964.

- Salvemini, Gaetano. *Italian Fascist Activities in the United States*. New York: Center for Migration Studies, 1977.
- Salvemini, Gaetano. *Memorie di un fuoruscito*. Milano: Feltrinelli, 1960. Trad. ing. Charles Killinger. *A Biography*. New York: Praeger, 2002.
- Salveti, Patrizia. *Corda e sapone: Storie di linciaggi degli italiani negli Stati Uniti*. Roma: Donzelli, 2003.
- Sanfilippo, Matteo. *Faccia da italiano*. Roma: Salerno Editrice, 2011.
- Sapori, Francesco. "Illustrazioni di libri per l'infanzia". *Atti del Convegno nazionale per la letteratura infantile e giovanile*. Roma: Ente nazionale per le biblioteche popolari e scolastiche, Sindacato nazionale fascista autori e scrittori, 1939. 27-34.
- Sarfatti, Michele. *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*. Torino: Zamorani, 1994.
- Sarfatti, Michele. "La preparazione delle leggi anti-ebraiche del 1938. Aggiornamento critico e documentario". *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione post-bellica*. A cura di Ilaria Pavan e Guri Schwarz. Firenze: La Giuntina, 2001. 25-54.
- Sassen, Saskia. "Città globali e circuiti di sopravvivenza". *Donne globali. Tate, colfe badanti*. A cura di Barbara Ehrenreich e Arlie Russel Hochschild. Trad. it. Valeria Bellazzi e Antonio Bellomi. Milano: Feltrinelli, 2004. 233-253. Tit. or. "Global Cities and Survival Circuits". *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in New Economy*. New York: Holt, 2003. 254-274.
- Sassen, Saskia. 1991. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2001. Trad. it. Carla Palmieri. *Città globali. New York – Londra – Tokio*. Torino: UTET, 1997.
- Sassen, Saskia. *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: New Press, 1998.
- Saudino, Domenico. "Il fascismo alla conquista dell'Ordine Figli d'Italia". *La Parola del Popolo* 9.37 (1958-1959): 247-256.
- Scacchi, Anna. "Le figlie di Hagar: la rappresentazione del corpo femminile nero negli Stati Uniti". *Identità americane: corpo e nazione*. A cura di Camilla Cattarulla. Roma: Cooper. 15-41.
- Scacchi, Anna. "La lingua del nuovo inizio: l'inglese americano". *La Babele americana. Lingue e identità negli Stati Uniti d'oggi*. A cura di A. Scacchi. Roma: Donzelli, 2005. 75-133.
- Scacchi, Anna. "Non soltanto Dick e Jane: la letteratura per bambini negli Stati Uniti e la linea del colore". *Acoma* 39 (2010): 61-76.
- Scaglioni, Massimo. "Il demone del linguaggio. Cinquant'anni di televisione e (quasi) altrettanti di pubblicità". *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*. A cura di Gianni Canova. Milano: Mondadori, 2004. 31-46.
- Scala, Luigi. "Poche considerazioni giuridiche e sociali su l'emigrazione italiana negli Stati Uniti e particolarmente in Louisiana". *Atti del Congresso degli italiani all'estero*. Roma: Tipografia Editrice Nazionale, 1913. 17-23.
- Scarpaci, J. Vincenza, a cura di. *The Interaction of Italians and Jews in America*. Staten Island, NY: American Italian Historical Association, 1975.
- Scarpaci, J. Vincenza. "Italians in Louisiana's Sugar Parish, 1880-1910". *Il movimento migratorio italiano dall'Unità ai giorni nostri*. A cura di Franca Assante. Genève: Droz, 1978. 2: 197-216.
- Scheckel, Susan. *The Insistence of the Indian: Race and Nationalism in Nineteenth-Century American Culture*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1998.
- Schierup, Carl-Ulrik, Peo Hansen, e Stephen Castles. *Migration, Citizenship, and the European Welfare State: A European Dilemma*. New York: Oxford UP, 2006.
- Sciortino, Giuseppe. "Immigration in a Mediterranean Welfare State: The Italian Experience in a Comparative Perspective". *Journal of Comparative Policy Analysis* 6.2 (2004): 111-130.
- Sciortino, Giuseppe. "Waiting for the Next Amnesty? The Unsolved Problems of Italian Migration Policies". *Italian Journal of Social Policy* 1 (2009): 321-328.

- Scotto di Luzio, Adolfo. "Letteratura per l'infanzia e storia culturale del fascismo: il problema dell'Ottocento". *Editori e piccoli lettori tra Ottocento e Novecento*. A cura di Luisa Finocchi e Ada Gigli Marchetti. Milano: FrancoAngeli, 2004. 175-198.
- Scrivano, Paolo. "Signs of Americanization in Italian Domestic Life: Italy's Postwar Conversion to Consumerism". *Journal of Contemporary History* 40.2 (2005): 317-340.
- Sereno, Renzo. Rapporto per l'Office of War Information. 4 agosto 1942. Philleo Nash Papers. Busta 23, fascicolo "Italian-American Memoranda". Harry S. Truman Library, Independence, MO.
- Sergi, Giuseppe. *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 1895. Trad. ing. *The Mediterranean Race*. London: Scott; New York: Scribner's, 1901.
- Shakespeare, William. *Otello*. London: Penguin, 2007. Trad. it. Agostino Lombardo. *Otello*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- Shankman, Arnold. "The Image of the Italian in the Afro-American Press, 1886-1936". *Italian Americana* 4 (1978): 30-49.
- Shih, Shu-Mei. "Comparative Racialization: An Introduction". *PMLA* 123.5 (2008): 1347-1362.
- Skocpol, Theda. *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1992.
- Skocpol, Theda. *Social Policy in the United States: Future Possibilities in Historical Perspective*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1995.
- Skocpol, Theda. "Targeting Within Universalism: Politically Viable Policies to Combat Poverty in the United States". *The Urban Underclass*. A cura di Christopher Jencks e Paul E. Peterson. Washington, D.C.: Brookings Institution, 1991. 411-436.
- Smeriglio, Felice. "Italia rinnovata". *Il Progresso Italo-Americano* 13 novembre 1934: 6.
- Soldani, Simonetta, e Gabriele Turi, a cura di. *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*. Vol. I. Bologna: il Mulino, 1993.
- Sommerville, Siobhan B. *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham, NC: Duke UP, 2000.
- Sorani, Aldo. "La rinascita negra". *La Stampa* 9 agosto 1926.
- Sòrgoni, Barbara. "Discorsi e pratiche razziste nell'impero italiano durante il fascismo". *Le politiche del riconoscimento delle differenze*. A cura di Ralph D. Grillo e Jeff Pratt. Rimini: Guaraldi, 2006. 79-100.
- Sòrgoni, Barbara. *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*. Napoli: Liguori, 1998.
- "Il soul dell'avvenire". *Il manifesto* 29 agosto 2008: 1.
- Spartaco, Pasquale. "L'Italia e i suoi ebrei". *Unione* 22 luglio 1938: 3.
- Spartaco, Pasquale. "L'Italia in difesa della sua razza". *Unione* 19 agosto 1938: 1, 3.
- Spaziano, Angelo. "Centri sociali 'di destra'. Chi li capisce e chi no". *Il Fondo. Magazine di Miro Renzaglia*. URL: <<http://www.mirorenzaglia.org/2010/06/centri-sociali-2/>> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. A cura di Cary Nelson e Lawrence Grossberg. London: MacMillan, 1988. 271-313. Trad. it. Angela D'Ottavio. "I subalterni possono parlare?" *Critica della ragione post-coloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi, 2004.
- Stack, John F., Jr. *International Conflict in an American City: Boston's Irish, Italians, and Jews, 1935-1944*. Westport, CT: Greenwood, 1979.
- Staley, Jeffrey L. *Reading with a Passion: Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John*. New York: Continuum, 1995.
- Stave, Bruce M., John F. Sutherland, e Aldo Salerno. *From the Old Country: An Oral History of European Migration to America*. New York: Twayne, 1994.

- Stefani, Giulietta. *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*. Verona: ombre corte, 2007.
- Stella, Gian Antonio. *L'orda. Quando gli albanesi eravamo noi*. Milano: Rizzoli, 2002.
- Stewart, Jeffrey C., e Fath Davis Ruffins. "A Faithful Witness: Afro-American Public History in Historical Perspective, 1828-1984". *Presenting the Past: Critical Perspectives on History and the Public*. A cura di Susan Porter Benson, Stephen Brier e Roy Rosenzweig. Philadelphia: Temple UP, 1986. 307-336.
- Stille, Alexander. "Il candidato 'cool' che galvanizza i giovani". *La Repubblica* 26 ottobre 2008: 29-31.
- Stille, Alexander. "Dio, armi e rossetto". *La Repubblica* 19 settembre 2008: 43-45.
- Stille, Alexander. "Menzogne e Debolezza: Un'Allegoria Americana". In *un altro paese*. Blog. *La Repubblica* 5 agosto 2010. URL: < <http://stille.blogautore.repubblica.it/2010/08/05/menzogne-e-debolezza-un-allegoria-americana/>>, data di consultazione 5 settembre 2011.
- Stille, Alexander. "Voto bianco, voto nero". *La Repubblica* 18 marzo 2008: 37-40.
- Sweeny, Arthur. "Mental Tests for Immigrants". *North American Review* 215 (1922): 600-612.
- Tabet, Paola. *La pelle giusta*. Torino: Einaudi, 1997.
- Taccini, Arthur. "L'itiano-americano [sic] negli Stati Uniti". 13 dicembre 1934. Leonard Co-vello Papers. Busta 100, fascicolo 21. Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia.
- Taylor, Ella. *Prime-time Families: Television Culture in Postwar America*. Berkeley: U of California P, 1989.
- Teresi, Matteo. "La doverosa vigilanza dei cittadini italo-americani". *Il Grido della Stirpe* 16 novembre 1935: 1.
- Terkel, Studs. *"The Good War": An Oral History of World War II*. New York: Pantheon, 1984.
- Teti, Vito. *La razza maledetta: origini del pregiudizio anti-meridionale*. Roma: ManifestoLibri, 2011.
- The Autobiography of Black Hawk*. 1834. A cura di J. B. Patterson. New York: Cosimobooks, 1987.
- Thernstrom, Stephan, a cura di. *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980.
- Thomas, Melvin. "Anything but Race: The Social Science Retreat from Racism". *African American Research Perspectives* 6 (2000): 70-90.
- Tognetti Bordogna, Mara. *Disuguaglianze di salute e immigrazione*. Milano: FrancoAngeli, 2008.
- Tognetti Bordogna, Mara. "Lavoro di cura e sistema di welfare". *Badanti & Co. Il lavoro domestico straniero in Italia*. A cura di Raimondo Catanzaro e Asher Colombo. Bologna: il Mulino, 2009. 279-298.
- Tomasello, Giovanna. *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*. Palermo: Sellerio, 2004.
- Tonello, Fabrizio. "Middle class, cioè operai: è loro il voto decisivo". *Il manifesto* 29 agosto 2008: 3.
- "Topolino e il gorilla Spettro". *Topolino* 18 novembre 1937-30 giugno 1938.
- Toury, Gideon. "The Nature and Role of Norms in Translation". *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins, 1995. 53-69.
- Trachtenberg, Alan. *Shades of Hiawatha: Staging Indians, Making Americans, 1880-1930*. New York: Hill and Wang, 2004.
- Tracy, Steven C. *Langston Hughes and the Blues*. Champaign: U of Illinois P, 2001.
- Treuer, David. *Native American Fiction: A User's Manual*. Saint Paul, MN: Graywolf Press, 2006.
- Tricarica, J. "Lo slancio degli Italiani d'America per la patria lontana". *Il Progresso Italo-Americano* 8 dicembre 1935, sez. S: 5.
- Tricarico, Donald. "Labels and Stereotypes". *The Italian American Experience: An Encyclopedia*. A cura di Salvatore J. LaGumina et al. New York: Garland, 2000. 319-321.

- Trivedi, Harish. "Translating Culture vs. Cultural Translation". In *Translation: Reflections, Refractions, Transformations*. A cura di Paul St-Pierre e Prafulla C. Car. Amsterdam: John Benjamins, 2008. 277-287.
- Trombetta, Domenico. "La continuità del pensiero di B. Mussolini sul problema della razza". *Il Grido della Stirpe* 3 settembre 1938: 1.
- Trombetta, Domenico. "Il problema della razza in Italia". *Il Grido della Stirpe* 20 agosto 1938: 1, 4.
- Trombetta, Domenico. "L'utopia della fratellanza universale in rapporto alla realtà della razza". *Il Grido della Stirpe* 27 agosto 1938: 1, 4.
- Twain, Mark. *Le avventure di Huckleberry Finn*. Trad. it. Giuseppe Culicchia. Milano: Feltrinelli, 2005. Tit. or. *The Adventures of Huckleberry Finn*. 1884. A cura di Thomas Cooley. New York: Norton, 1998.
- US Bureau of the Census. *Statistical Abstract of the United States*. Washington, D.C.: GPO, 1966.
- US House of Representatives, 62nd Congress, 2nd Session, Committee on Immigration and Naturalization. *Hearings Relative to the Further Restriction of Immigration*. Washington, D.C.: GPO, 1912.
- US Senate, 61st Congress, 3rd Session. *Reports of the Immigration Commission*. Vol. 5. *Dictionary of Races or Peoples*. Washington, D.C.: GPO, 1911. URL:<<http://archive.org/details/dictionaryofrace00unitrich>> data di consultazione 15 novembre 2011.
- Valdivia, Angharad. "Targeting minorities". *Television Studies*. A cura di Toby Miller. London: BFI, 2002. 127-130.
- van Dijk, Teun A. "Discourse and manipulation". *Discourse and Society* 17. 3 (2006): 359-383.
- van Dijk, Teun A. "Editorial. Critical Discourse Analysis and Conversational Analysis". *Discourse and Society* 10.4 (1999): 459-460.
- van Dijk, Teun A. *Racism and the Press*. New York: Taylor & Francis, 1991.
- Varnei, Amedeo. "Faccetta bianca". *Il Grido della Stirpe* 26 settembre 1936: 4.
- Vecoli, Rudolph J. "Italian Americans and Race: To Be or Not to Be White". *Merica*. A cura di Aldo Bove e Giuseppe Massara. Stony Brook, NY: Forum Italicum, 2006. 94-109.
- Vecoli, Rudolph J. "Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church". *Journal of Social History* 2.3 (1969): 217-269.
- Ventresco, Fiorello B. "Italian-Americans and the Ethiopian Crisis". *Italian Americana* 6 (1980): 4-27.
- Venturini, Nadia. *Con gli occhi fissi alla meta. Il movimento afroamericano per i diritti civili, 1940-1965*. Milano: FrancoAngeli, 2010.
- Venturini, Nadia. *Neri e italiani a Harlem. Gli anni Trenta e la guerra d'Etiopia*. Roma: Edizioni Lavoro, 1990.
- Venuti, Lawrence. "Retranslations: The Creation of Value". *Bucknell Review* 47.1 (2003): 25-38.
- Venuti, Lawrence. "Translation, Community, Utopia". *The Translation Studies Reader*. A cura di L. Venuti. New York: Routledge, 2000.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge, 1995. Trad. it. *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*. Roma: Armando, 1999.
- Verdicchio, Pasquale. "Bound by Distance: The Italian Immigrant as Decontextualized Subaltern". *Bound by Distance: Rethinking Nationalism through the Italian Diaspora*. Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1997. 90-135.
- Vezzosi, Elisabetta. *Madri e stato*. Roma: Carocci, 2002.
- Vezzosi, Elisabetta. "Why Is There No Maternity Leave in the United States? European Models for a Law That Was Never Passed". *The Place of Europe in American History: Twentieth-Century Perspectives*. A cura di Maurizio Vaudagna. Torino: Otto, 2007. 243-263.

- Vittorini, Elio, a cura di. *Americana. Raccolta di narratori dalle origini ai nostri giorni*. Milano: Bompiani, 1941.
- Webb, Clive. "The Lynching of Sicilian Immigrants in the American South, 1886-1910". *American Nineteenth Century History* 3.1 (2002): 45-76.
- White, David M., e Robert D. Abel, a cura di. *The Funnies: An American Idiom*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, MA: Cambridge UP, 1991.
- Wilson, William J. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago: U of Chicago P, 1987.
- Wilson, William J. *When Work Disappears: the World of the New Urban Poor*. New York: Vintage, 1997.
- Wodak, Ruth. *Disorders of Discourse*. London: Longman, 1996.
- Wodak, Ruth, e Martin Reisigl. "Discourse and Racism: European Perspectives". *Annual Review of Anthropology* 28 (1999): 175-199.
- Wright, Bradford W. *Comic Book Nation: The Transformation of Youth Culture in America*. Baltimore, MD: Johns Hopkins UP, 2001.
- Wu Ming. *Manituana*. Torino: Einaudi, 2007.
- Wu Ming I. *New Thing*. Torino: Einaudi, 2004.
- Zafiri, Gabriele, "Pellerossa volontari nelle SS naziste". URL: <http://www.crimelist.it/index.php?option=com_content&task=view&id=574&Itemid=374> data di consultazione 3 maggio 2011.
- Zavardi, Angelo. "Fiero della sua stirpe". *Il Progresso Italo-Americano* 12 ottobre 1940: 6.
- Zincone, Giovanna, a cura di. *Immigrazione: segnali di integrazione. Sanità, scuola e casa*. Bologna: il Mulino, 2009.
- Zincone, Giuliano. "Contrordine compagni, dire 'negro' è politicamente corretto". *Corriere della Sera* 29 novembre 1995: 31.
- Zucconi, Vittorio. "Ma c'è un paese che ha ancora paura dell'uomo nero". *La Repubblica* 14 ottobre 2008: 29-31.
- Zucconi, Vittorio. "La paura e la propaganda". *La Repubblica* 28 ottobre 2008: 1, 3.
- Zucconi, Vittorio. "Un seduttore di folle: la parola è il suo segreto". *La Repubblica* 26 ottobre 2008: 29-31.
- Zucconi, Vittorio. "Un sogno per sfidare l'America nel giorno di Martin Luther King". *La Repubblica.it* 25 agosto 2008. URL: <<http://www.repubblica.it/2008/08/sezioni/esteri/verso-elezioni-usa/convention-demo/convention-demo.html>> data di consultazione 15 dicembre 2011.
- Zucconi, Vittorio. "La tentazione di Hillary di guidare le donne deluse". *La Repubblica* 26 agosto 2008: 3.
- Zucconi, Vittorio. "Il teorema dell'idraulico". *La Repubblica* 17 ottobre 2008: 1, 39.

— |

| —

— |

| —

Indice dei nomi

- Abel, Robert D. 64
Age (Agenore Incrocci) 93
Albertelli, Rino 69 n.
Alberto da Giussano 122
Aldama, Frederick Luis 211-212, 216
Alexie, Sherman 124
Alfieri, Dino 80
Ali, Muhammad (vedi anche Cassius Clay) 223, 259
Allende, Isabel 209
Almamegretta 43
Ammaniti, Niccolò 270
Anaya, Rudolfo A. 19, 205-211, 216, 218, 279
Andersen, Hans Christian 94
Angoletta, Bruno 67
Antonelli, Sara 279
Anzaldúa, Gloria E. 203, 206
Anzilotti, Rolando 187, 190, 191, 192
Appelbaum, Lauren D. 111
Arbasino, Alberto 274
Arpaia, Bruno 214
Arvidsson, Adam 88, 89, 91
Assalti Frontali 43
Astuto, Mercedes 84
Audenino, Patrizia 47
Axelrod, David M. 160

Baer, Max 58
Baeza, Abelardo 206
Baggioli, Vincenzo 64 n.
Bai, Matt 160

Baker, Lee 75
Baker, Mona 242 n.
Balotelli, Mario 15, 29, 36-37, 38 n., 42, 164
Bannerman, Helen 269
Banti, Alberto Mario 28
Baraka, Amiri (vedi anche Jones, Le-Roi) 188, 193 n.
Barengi, Mario 274
Baroncelli, Flavio 9, 274 n.
Barrera, Giulia 23, 24, 40, 43, 84, 262
Barry, Jeff 228
Barthel-Winkler, Lisa 138
Bassnett, Susan 204
Batalha, Maria Cristina 217, 219 n.
Batchelor, Robert 64
Battista, Pierluigi 275
Baudrillard, Jean 144, 144 n.
Bayor, Ronald H. 61, 62
Beamer, Glenn 109, 110
Becciu, Leonardo 65, 68, 69 n.
Béland, Daniel 98
Belladelli, Anna 10, 19, 277, 278
Bellucci, Antonio 180
Benedettini, Silvia 84
Ben-Ghiat, Ruth 27, 85
Bennett, Gwendolyn 186 n.
Bennett, Joy T. 259
Bensoussan, Albert 219 n.
Benvenuti, Giuliana 28
Bergamini, Oliviero 109
Bergson, Henri 81

- Berkhofer, Robert B., Jr 127
 Berlusconi, Silvio 29, 95, 122, 123, 162, 265 n.
 Bernstein, Carl 232
 Berti, Luigi 187, 189, 197, 198, 200
 Bertieri, Claudio 65
 Bertiglia, Enrico 70
 Bertoni, Giulio 76
 Bettio, Francesca 119, 120, 121 n.
 Billi, G. 58
 Billi, J. B. 58
 Billiani, Francesca 76, 77
 Bindi, Guido 55
 Birbanti, Paola 82, 88
 Birnbaum, Lucia Chiavola 218
 Bitonci, Massimo 263 n.
 Black Hawk 130
 Black, Todd 257-258
 Boas, Franz 25
 Boccasile, Gino 88-92, 94
 Bogle, Donald 223, 234
 Bonavita, Riccardo 27, 40, 268, 268 n.
 Bonetti, Paolo 117 n.
 Bonilla-Silva, Eduardo 32, 96, 254
 Bontempelli, Sergio 265
 Bontemps, Arna 187
 Bordin, Elisa 19, 34, 258, 279
 Borjas, George J. 110, 111
 Bosetti, Giancarlo 148
 Bosio, Gherardo 83
 Bossi, Umberto 122
 Bottalico, Michele 207
 Bottini, Adriana 281, 282, 283
 Bourdieu, Pierre 19, 20, 254
 Braun, Eva 132 n.
 Braun, Lauren H. 25
 Braveheart (William Wallace) 122
 Breccia, Gioacchino 82, 83
 Brooks, Gwendolyn 193
 Brotton, Jerry 174
 Brown, Michael K. 97, 100, 107 n.
 Brown, Sterling 187
 Brueggemann, John 106
 Brumble, H. David III 138
 Brundage, William Fitzhugh 50 n.
 Buck, Pearl S. 187
 Bugiardini, Sergio 50
 Bui, Roberto 276
 Bullock, Heather E. 112
 Buonomo, Leonardo 10, 19, 277, 278
 Burgio, Alberto 40, 238 n.
 Bush, George W. 149, 153
 Bush, Laura 206
 Butler, Judith 276
 Byrd, William 128
 Cacciaguerra, Perla 190, 195
 Caferra, Laura 43
 Calabresi, Mario 158, 159
 Calavita, Kitty C. 98, 103, 113-114, 118, 119, 120
 Calderoli, Roberto 162, 263
 Caldwell, Lesley 87
 Campbell, Sean 221 n.
 Capasso Torre, Aldo 71 n.
 Caprioli, Franco 69 n.
 Carabba, Claudio 65, 66
 Carabelli, Enrico 225
 Caracciolo, Lucio 149
 Careri, Elisabetta 216
 Carnera, Primo 54, 58
 Carpentier, Alejo 209
 Carter, Asa Earl (vedi anche Carter, Forrest) 126, 138, 139, 140
 Carter, Dan 139
 Carter, Forrest 126, 138, 139, 140
 Carter, Jimmy 158
 Cartosio, Bruno 211 n.
 Cary, Colleen 112
 Cassata, Francesco 21, 23, 23 n., 24-25, 27 n., 40
 Cassero, Riccardo 73
 Castles, Stephen 101, 104, 113, 116, 120
 Castruccio, Giuseppe 51
 Catanzaro, Raimondo 119, 120, 121, 121 n.
 Cavagnoli, Franca 278, 282
 Cavarocchi, Francesca 50
 Cecchi, Emilio 72-73
 Cereda, Gabriele 115 n.
 Cesari, Maurizio 71 n.
 Chambers, Ross 81

- Chinitz, David 191
Chiurco, Giorgio 84
Chuka Okaka, Stefano 42
Churchill, Ward 133-136, 133-134 n.,
137
Ciampi, Federico B. 57
Ciotta, Mariuccia 148-149
Cipriani, Lidio 24, 73 n.
Cisneros, Sandra 205, 212-216, 217,
218, 279
Clay, Cassius (vedi anche Ali, Muham-
mad) 223, 259
Clinton, Bill 108, 132 n., 160
Clinton, Hillary Rodham 148, 149, 150,
152, 153, 154, 155, 156, 158, 160
Cocco, Osvaldo 54
Colajanni, Napoleone 27
Coleman, Robin R. Means 223 n.
Coles, Roberta L. 259
Collina, Vittore 30
Collotti, Enzo 23, 23 n., 40, 43
Colombo, Asher 119, 120, 121, 121 n.
Colombo, Cristoforo 127, 165
Colombo, Furio 274
Conrad, Steven 257
Cooper, James Fenimore 126
Corsellini, Stefano 272
Corsi, Edward 58 n.
Cortés, Hernán 215
Corti, Erminio 202 n., 205, 210 n.
Cossio, Carlo 69 n.
Cotter, J. Seamon, Jr 186 n.
Covello, Leonard 63, 63 n.
Crespi, Alberto 263
Croce, Benedetto 27
Crouch, Stanley 105
Cucinotta, Ernesto 40
Culicchia, Giuseppe 10, 272, 279, 280,
282
Cullen, Countee 187, 187 n.
Cuney, Waring 187 n.
Cunningham, George E. 49
Curcio, Anna 17, 32, 78, 96
Curley, James M. 55
Custer, George Armstrong 122
Cuvier, Georges 27 n.
D'Agostino, Peter R. 14, 22, 47
D'Annunzio, Gabriele 130
d'Eramo, Marco 153, 154, 156, 157
da Collevocchio, Simonetta 45, 177
da Vinci, Leonardo 165
Dabel, Jane 199 n.
Daniele, Pino 43
Danson, Ted 271
Davis, John 129
De Bono, Emilio 21, 40
De Felice, Renzo 41
De Mauro, Tullio 265
De Napoli, Olindo 22, 24, 40
De Seta, Aurelio 70
De Sica, Vittorio 44, 261
de' Medici, Alessandro 45, 177, 179,
185
de' Medici, Giulio 45, 177
de' Medici, Lorenzo 177
Debord, Guy 144
Dei, Fabio 31
Del Boca, Angelo 27, 29, 39, 40, 55, 72,
262
Dell'Oro, Erminia 86
Deloria, Philip J. 126
Deschamps, Bénédicte 47, 59
Desmond, Matthew 19
Di Leo, Rita 152, 153
Di Marino, Bruno 94
Di Marzio, Isa 225
Di Silvestro, Giovanni M. 50 n.
Diop, Mor 161
Disney, Walt 73
Doerry, Karl W. 138
Dominijanni, Ida 150, 154
Dorfles, Piero 92
Douglas, Peter 280
Douglas, William 221 n.
Douglass, Frederick 128, 161
Du Bois, Ja'net 228
Du Bois, William Edward Burghardt
13, 32, 33, 34, 37, 45, 161, 163, 167,
176, 179, 184
Dunbar, Paul Laurence 186 n.
Duranti, Riccardo 212
Dussich, Antonio 53

- Dylan, Bob 228
- Eco, Umberto 68
- Ehrenreich, Barbara 102
- Einaudi, Luca 98, 112
- Eliot, Thomas Stearns 187
- Emirbayer, Mustafa 19
- Engels, Friedrich 124
- Esping-Andersen, Gøsta 97
- Etulain, Richard 211 n.
- Even-Zohar, Itamar 255
- Fabietti, Ugo 31
- Fabre, Giorgio 40, 41
- Facchinetti, Francesco 270
- Facchini, Cristiana 28
- Fairclough, Norman 242 n.
- Fairey, Frank Shepard 158
- Falana, Lola 227
- Faloppa, Federico 276
- Fanciulli, Giuseppe 66
- Fargione, Daniela 190
- Farrakhan, Louis 259
- Fasce, Ferdinando 46
- Faso, Giuseppe 19, 36, 261 n.
- Fassbinder, Rainer Werner 247 n.
- Fawcett, Farrah 250
- Feest, Christian F. 138
- Feltri, Vittorio 275
- Femminella, Francis X. 62
- Ferrara, Domenico 33
- Ferrari, Chiara Francesca 225
- Ferrari, Umberto 56
- Ferrero, Guglielmo 27 n.
- Finkelman, Paul 265 n.
- Fiorucci, Massimiliano 272
- Flores d'Arcais, Alberto 153
- Floridi, Pico 214
- Flys Junquera, Carmen 206
- Fofi, Goffedo 283
- Forgacs, David 87
- Francescato, Simone 19, 278
- Fraser, Nancy 99, 100
- Fredrickson, George M. 16, 20, 23, 172, 172 n.
- Freeman, Morgan 258
- Fuentes, Carlos 213
- Fuller, Mia 27, 83
- Gabaccia, Donna R. 26
- Gabrielli, Gianluca 44
- Galeano, Eduardo 213
- Gallini, Clara 215
- Gallisot, René 9, 29, 30
- García Márquez, Gabriel 209
- Gardner, Chris 256-258, 259, 263
- Garinei, Enzo 225
- Gassman, Vittorio 93
- Gates, Henry Louis, Jr 197 n., 283
- Gemelli, Agostino 27
- Gennari, John 42
- Gentile, Giovanni 27
- Gerbi, Antonello 127
- Giaccardi, Chiara 93
- Gibson, Mary S. 26, 27, 41
- Gigliante, Mario 56
- Gilens, Martin 112
- Gingrich, Newt 108
- Giorgio III 125
- Giovanetti, Pierangelo 215
- Girard, René 123, 124 n.
- Giudicissi, Maria Antonietta 214
- Giuliani, Gaia 80 n.
- Giuliani, Reginaldo 54
- Glanz, Rudolf 62
- Gliozzi, Giuliano 127
- Gobetti, Piero 281
- Goglià, Luigi 58
- Goldberg, David Theo 17, 80, 96, 254
- Goldberg, Whoopi 271
- Gordon, Linda 99-100
- Gramsci, Antonio 26
- Granzotto, Paolo 266, 275 n.
- Grasso, Aldo 263 n.
- Graziani, Rodolfo 13, 21
- Green, Charles St. Clair 259
- Green, Joseph C. 53
- Gregory, Spike 49
- Guglielmo, Jennifer 14, 15, 46 n., 260, 261
- Guglielmo, Thomas A. 14, 26 n., 49
- Guibre, Abdoul Salam 261

- Gundle, Stephen 80
- Hackshaw, Alana 105
- Haile Selassie I (vedi anche Negus) 57, 59, 60, 61
- Hale, Grace Elizabeth 49
- Haley, Alex 224
- Haller, Mark H. 47
- Halliburton, Richard 54
- Hamilton, Charles 107 n.
- Hamilton, Dona 107 n.
- Handler, Joel F. 99, 100, 101
- Hansen, Peo 101, 104, 116, 120
- Hardy, Thomas 187
- Harris, Joseph E. 53
- Harris, Laura 262
- Hemings, Sally 177
- Hemsley, Sherman 224, 225
- Henson, Josiah 229
- Hepburn, Katharine 146
- Herbst, Philip H. 234 n.
- Himmler, Heinrich 132
- Hinojosa, Rolando 205
- Hitler, Adolf 41, 132 n., 137
- Hochschild, Arlie Russel 102
- Hochschild, Jennifer 151
- Holiday, Billie 192
- Holte, James Craig 243
- Honour, Hugh 168
- Hope, Bob 245
- Hopkins, Anthony 258
- Horn, David 82
- Horne, Lena, 227
- Hughes, Langston 19, 186-201, 278
- Hughes, Robert 9 n.
- Huhndorf, Shari M. 126, 138, 139, 140
- Hui, Wang 255
- Hurston, Zora Neale 281, 282-283
- Ignatiev, Noel 260
- Inglese, Andrea 141
- Irving, Washington 126
- Izzo, Carlo 187, 193
- Jackson, Michael 15, 32-33, 271
- Jacobson, Matthew Frye 53, 268
- Jacovacci, Leone 38
- Jaimes, Annette M. 126
- Janeczek, Helena 141
- Jebreal, Rula 162
- Jefferson, Thomas 128, 177, 178, 264-265 n.
- Jeter, Mildred (Mildred Loving) 35
- Johanek, Michael 63 n.
- Johnson, Fenton 186 n.
- Johnson, Georgia Douglas 186 n.
- Johnson, James Weldon 186 n.
- Johnson, Lyndon B. 102, 107
- Jones, LeRoi (vedi anche Baraka, Amiri) 188, 193 n.
- Kahlo, Frida 213, 214
- Kanawada, Leo V., Jr 53
- Kaplan, Ann E. 32
- Kaplan, Paul H. D. 166, 174
- Katz, Michael B. 107
- Kennedy, John Fitzgerald 150
- Kennedy, Ted 154
- Kessner, Thomas 61
- Kimeldorf, Howard 49
- King, Martin Luther, Jr 140, 149, 188, 228, 260, 264-265 n., 266 n.
- King, Stephen 276
- Klein, Gabriella B. 76 n.
- Knight, Etheridge 188
- Knight, Gladys 228
- Kramer, Stanley 146, 266 n.
- Krieger, Bob 42
- Krupat, Arnold 129
- Kuliscioff, Anna 27
- Kwon, Miwon 256
- La Guardia, Fiorello H. 61
- La Polla, Franco 247 n.
- La Russa, Geronimo 130
- La Russa, Ignazio 130, 133
- La Russa, Leonardo Apache 130
- La Russa, Lorenzo Cochis 130
- Labanca, Nicola 16, 20, 23, 27, 29, 38-39, 40, 262
- Labriola, Antonio 27
- Lai, Livio 131

- Lanati, Barbara 192, 199
 Landra, Guido 24, 73 n.
 Lane, Jill 271-272
 Lassiter, James 257
 Laura, Ernesto 65, 74
 Lear, Norman 221, 221 n., 222, 223 n.,
 240
 Lee, Spike 256
 Lefevere, André 76, 204
 Lens, Vicki 112
 Leonard, Elmore 276
 Leone, Giovanni 232
 Leone, Sergio 93
 Leopardi, Giacomo 8
 Lerner, Alan Jay 239
 Lessona, Alessandro 13, 21
 Lester, Julius 270
 Lewis, John 165
 Liberace, Vladziu Valentino 238-239
 Lieberman, Robert 98, 106 n., 107
 Lind, Michael 105
 Linde, Barbara M. 206
 Lipsitz, George 63
 Locke, Alain L. 167, 180, 181, 184, 186
 Loewe, Frederick 240
 Lombardi-Diop, Cristina 9, 18, 27 n.,
 39, 84 n., 85, 261, 271
 Lombroso, Cesare 13 n., 15, 18, 26-27,
 27 n.,
 Longfellow, Henry Wadsworth 125
 Louis, Joe 54, 58
 Love, Ed 168
 Lovell, Vicky 107
 Loving, Richard 35
 Loy, Rosetta 268
 Lucarotti, Al 58
 Luciani, Virgilio 187, 191, 193, 194,
 201
 Luconi, Stefano 18, 25, 26 n., 99, 106,
 260
 Luongo, Federigo 55
 Luzzatto Fegiz, Pierpaolo 87
 MacDonald, Fred J. 222-223, 247
 Mack, Rosamond E. 174
 Maggiorelli, Simona 215
 Maiocchi, Roberto 82, 84
 Malcolm X 140, 188, 257 n., 266 n.
 Maltese, Curzio 162-163
 Mancini, Arianna 132 n.
 Mangione, Jerre 49
 Mann, Michael 259
 Manson, George J. 46
 Marazzini, Claudio 275
 Marchesini, Daniele 54, 58
 Marchi, Riccardo 187
 Mariani, Giorgio 8, 18, 31, 34, 124,
 143, 258, 269, 271
 Marincola, Giorgio 38
 Marinetti, Filippo Tommaso 66
 Mario, E. A. (Giovanni Ermete Gaeta)
 44 n.
 Mario, Jesse White 27
 Marracash (Fabio Rizzo) 43
 Marshall, Thomas H. 99
 Martellone, Anna Maria 48
 Martini, Ferdinando 28
 Marx, Karl 124, 143
 Masslo, Jerry Esslan 261
 Mauceri, Maria Cristina 27 n.
 Mauro, Ezio 148
 May, Karl 138
 Mayer, Victoria 102, 108
 Mayor des Planches, Edmondo 47, 48
 Mazza, Mario 66
 McCain, John 153, 159
 McClintock, Anne 46
 McDaniel, Hattie 10
 McKay, Claude 186 n., 187
 Means, Russell 135
 Mellino, Miguel 17, 32, 78, 96
 Meloni, Giorgia 136, 137
 Melville, Herman 144, 145, 187
 Menarini, Gianni 188
 Mendez, Denny 14-15, 29, 38, 41-42
 Mezzadra, Sandro 78
 Miceli, Salvatore 62
 Michaud, Marie-Christine 61
 Micheli, Giuseppe 43
 Mignolo, Walter D. 17
 Migone, Gian Giacomo 53
 Milani, Ernesto 48
 Milano, Peppino 62

- Mira, Giovanni 51 n.
 Mirigliani, Enzo 42
 Mister T (Laurence Tureaud) 244
 Mitchell, Margaret 190
 Modotti, Tina 213
 Modou, Samb 161-162
 Moe, Nelson 14, 26
 Molina, Stefano 114, 115
 Montana, Vanni B. 56 n.
 Moravia, Alberto 44
 Morgoglione, Claudia 263 n.
 Moroni Celsi, Guido 74
 Morreale, Ben 49
 Morrison, Toni 15, 34, 128, 161
 Mosley, Walter 276
 Mosse, George Lachmann 17 n., 36
 Mozzoni, Anna Maria 27
 Muccino, Gabriele 256, 257-258, 261, 263, 264, 283
 Mura, Gianni 37
 Musella, Mario 43
 Mussino, Alberto 269
 Mussolini, Benito 23, 24, 25, 40, 41, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 66, 71 n., 73, 76, 82
 Myrdal, Gunnar 101-102, 102 n.

 Nani, Michele 28
 Napolitano, Giorgio 162
 Negus (vedi anche Haile Selassie I) 57, 59, 60, 61
 Negro, Maria Grazia 27 n.
 Newcomb, Horace 221 n.
 Nice, Chuck 261
 Niceforo, Alfredo 13 n., 22, 26, 27, 47, 260
 Nicholas Brothers 227
 Nicolardi, Edoardo 44, 44 n.
 Nixon, Richard 232
 Noyes, Dorothy 50, 52
 Nuccio, Nino 56
 Nuova Compagnia di Canto Popolare 44
 Obama, Barack H. 13, 14, 18 20, 34, 35, 95, 146-164, 217, 260, 264, 264 n., 265, 265 n., 266, 266 n., 267, 273, 274, 282

 Oboler, Suzanne 216
 Olmi, Ermanno 93
 Omi, Michael 17, 98, 105, 271
 Onda Rossa 43
 Oppo, Cipriano Efsio 60
 Ottaviani, Giancarlo 75
 Owen, Louis 219

 Paggi, Marco 117 n.
 Pagot, Nino 93
 Pagot, Toni 93
 Pakula, Alan J. 232
 Palin, Sarah 151, 152, 153
 Palumbo, Patrizia 77
 Paolini, Pier Francesco 276
 Parks, Gordon, Jr 229
 Patierno, Francesco 263 n.
 Pavesi, Maria 225
 Payne, Lee 109, 110
 Pearce, Roy Harvey 129
 Penati, Filippo 124 n.
 Pende, Nicola 13 n., 82
 Pepino, Livio 11
 Peters Sisters 227
 Petricioli, Marta 30
 Petrovich Njegosh, Tatiana 9, 165 n., 258, 260
 Pezzino, Paolo 51
 Philopat, Marco 142, 143
 Pianavia Vivaldi, Rosaria 84 n.
 Piasere, Leonardo 30
 Piccinato, Stefania 187 n., 189, 192, 193
 Piccioni, Leone 187, 190, 195
 Pickering-Iazzi, Robin 85
 Piccone, Marilia 214
 Pieraccini, Gaetano 84
 Pigorini, Luigi 47
 Pinkus, Karen 81, 89
 Pisanty, Valentina 24
 Pittèri, Daniele 93
 Pivetti, Veronica 270
 Plessy, Homer A. 35
 Plouffe, David 160
 Pocahontas 126, 129
 Poe, Edgar Allan 187

- Poggiali, Ciro 85
 Poidimani, Nicoletta 20-21, 40, 43
 Poitier, Sidney 146, 266 n.
 Poletti, Fabio 122
 Pulitzer, Heinz 64
 Pontecorvo, Gillo 93
 Ponzanesi, Sandra 263, 268 n.
 Poole, Mary 98, 106
 Pope, Generoso 51, 51 n.
 Porfiri, Fernando 59
 Portelli, Alessandro 34, 160-161, 187, 188, 190, 214, 267, 272, 281
 Posel, Deborah 267 n.
 Powell, Colin 176
 Pretelli, Matteo 50
 Previtali, Giuseppe 58
 Prospero Gobetti, Ada 281, 282, 283
 Puccio, R. 55
 Pucelli, Rodolfo 55
 Pucket, John 63 n.

 Quadagno, Jill 98, 107, 107 n.

 Rafter, Nicole Hahn 27
 Randolph, Amanda 221
 Re, Andrea 131, 131 n.
 Re, Lucia 28, 260
 Reagan, Ronald 107
 Rede, Sante 212
 Reisigl, Martin 262
 Revelli, Nuto 49 n.
 Ricci, Laura 27, 264, 267
 Rice, Condoleezza 146
 Richards, David A. J. 63
 Rickford, John Russell 279
 Rickford, Russell John 279
 Rivera, Annamaria 15
 Rivera, Diego 213
 Rivera, Tomás 205
 Roberts, Rocky 227
 Robeson, Paul 227
 Robinson, Bill 227
 Rodgers, Harrell R., Jr 109, 110
 Rodríguez-Díaz, Ángel 213
 Roediger, David 14, 260
 Rollins, Jim 48

 Roosevelt, Franklin Delano 132
 Roosevelt, Theodore 22
 Rosati, Salvatore 187
 Ross, Edward Alsworth 47
 Ross, Kristin 80, 80 n., 91
 Rosso, Augusto 58
 Rubeo, Ugo 190
 Ruberto, Laura E. 42
 Rubino, Antonio 68
 Ruccione, Mario 43
 Rudolph, Wilma 223
 Ruffins, Fath Davis 168 n.
 Ruggieri, Nicholas 51

 Said, Edward W. 17, 127, 256
 Salandra, Antonio 28
 Saldívar, Ramón 208, 208 n.
 Salerno, Aldo 48, 54
 Salerno, Salvatore 14, 15, 260
 Salvatorelli, Luigi 51 n.
 Salvemini, Gaetano 52, 53
 Salvetti, Patrizia 50
 Salvini, Matteo 122
 Sanfilippo, Matteo 41
 Sanford, Isabel 224, 225, 229 n.
 Sangue Misto 43
 Santarone, Donatello 272
 Saponi, Francesco 67
 Sarfatti, Michele 24, 40, 59, 60 n.
 Sassen, Saskia 103, 104
 Saudino, Domenico 52
 Saviano, Roberto 141
 Savio, Guido 117 n.
 Scacchi, Anna 8, 9, 13 n., 15, 19, 29, 32, 37, 44, 78 n., 273 n., 277
 Scaglioni, Massimo 93
 Scala, Luigi 48, 60, 61
 Scannavini, Anna 205, 210 n.
 Scarpaci, J. Vincenza 50, 62
 Scarpelli (Fulvio Scarpelli) 93
 Scheckel, Susan 125, 127
 Schiavone, Andrea 180
 Schierup, Carl-Ulrik 101, 104, 113, 116, 120
 Schomburg, Arthur 168, 168 n.
 Sciortino, Giuseppe 112, 119

- Scotto di Luzio, Adolfo 73
Scrivano, Paolo 90, 91
Senese, Anna 38
Senese, James 38, 43
Serenò, Renzo 60
Sergi, Giuseppe 13 n., 22, 23 n., 24, 25, 26, 27, 47, 260
Serrai, Roberto 207
Shakespeare, William 45, 166, 171
Shankman, Arnold 53
Shaw, George Bernard 240
Sherman, William Tecumseh 130
Sherrod, Shirley 149
Shih, Shu-Mei 218, 256
Showmen 43
Simonazzi, Annamaria 119, 120, 121 n.
Singleton, John 259
Sinibaldi, Caterina 18, 268
Skocpol, Theda 97, 107
Smeriglio, Felice 51
Smith, Frank 168
Smith Jaden 259
Smith, John 38
Smith, John, capitano 129
Smith, Will 256, 259, 263
Smith, Zadie 283
Soggia, Antonio 11, 18, 31, 42, 259
Soldani, Simonetta 28
Sommerville, Siobhan B. 36 n.
Sorani, Aldo 186
Sòrgoni, Barbara 21, 23, 40, 74 n., 84, 85, 262
Spartaco, Pasquale 59, 59 n.
Spaziano, Angelo 131
Spielberg, Steven 258
Spivak, Gayatri Chakravorty 178
Squanto 125
Stack, John F., Jr 62
Staley, Jeffrey L. 138
Stave, Bruce M. 48, 54
Stefani, Giulietta 16, 28, 38, 39, 72, 268 n.
Stella, Gian Antonio 41
Stern, Mark J. 107
Stewart, Jeffrey C. 18, 44, 45, 168 n., 262
Stille, Alexander 148, 149, 153, 154, 159, 160
Stowe, Harriet Beecher 229
Streicher, Julius 134 n., 136
Sud Sound System 43
Sutherland, John F. 48, 54
Sweeny, Arthur 48
Tabet, Paola 29, 94, 95
Taricone, Pietro 131
Terkel, Studs 63
Thernstrom, Stephan 99 n.
Thomas, Melvin 105
Tiepolo, Giambattista 180
Timpanaro, Sebastiano jr 8
Tirabassi, Maddalena 47
Tiziano 180
Tognetti Bordogna, Mara 115, 116
Tolstoj, Lev 140
Tomasello, Giovanna 268 n.
Tonello, Fabrizio 156
Toomer, Jean 187
Toro Seduto 122, 132, 140
Totò 93
Tourey, Gideon 255
Trachtenberg, Alan 125, 127
Tracy, Spencer 146
Tracy, Steven C. 191
Treuer, David 125, 126
Tricarica, J. 54 n.
Tricarico, Donald 46 n.
Trivedi, Harish 255
Trombetta, Domenico 59, 60, 61
Turati, Filippo 27
Turi, Gabriele 28
Twain, Mark (Samuel Langhorne Clemens) 11, 187, 279, 280
Vale, Giorgio 38
Valent, Giacomo 261
van Dijk, Teun A. 242 n., 253, 255, 261 n.
Varnei, Amedeo 55
Vasari, Giorgio 177, 178
Vasconcelos, José 203
Vecchiotti, Gaetano 58

- Vecoli, Rudolph J. 46, 62
 Vega, Paz 271, 272
 Veltroni, Walter 122
 la 'Venere ottentotta' (Saartje Baartmann) 15-16, 27 n.
 Ventresco, Fiorello B. 53
 Venturini, Nadia 18, 34, 53, 147, 151, 260, 264
 Venuti, Lawrence 188, 204-205, 255, 264, 279, 282
 Verdicchio, Pasquale 261
 Vezzosi, Elisabetta 98, 109
 Vigil, Bernadette 210
 Villa, Paola 119, 120, 121 n.
 Villari, Pasquale 26
 Vittorini, Elio 73
 Von Schmidt-Pauli, Edgar 138
- Wacquant, Loïc 20, 254, 256
 Walker, Alice 283
 Wallace, George 139
 Warhol, Andy 158
 Washington, Mary Helen 283
 Weaver, Vesla Mae 151
 Webb, Clive 48
 Wess (Wesley Johnson) 227
 Weston, Edward 213
 White Horse Eagle 138
- White, David M. 64
 White, Richard 142
 Wicke, Karen Fraser, 112
 Williams, Cecil 257 n.
 Williams, Wendy R. 112
 Wilson, Fred 45, 164-185, 262
 Wilson, William Julius 104
 Winant, Howard 17, 98, 271
 Winthrop, Jordan D. 181
 Wodak, Ruth 242 n., 262
 Woodson, Carter G. 167
 Woodward, Bob 232
 Wright, Bradford 71
 Wright, Richard 187
 Wu Ming 142, 142, 144
 Wu Ming 1 276
- Zaia, Luca 263 n., 269
 Zaninoni, Paolo 212
 Zappavigna, Guido 131 n.
 Zavardi, Angelo 63
 Zavattini, Cesare 88
 Zecchi, Stefano 274
 Zincone, Giovanna 113, 114, 114 n.
 Zincone, Giuliano 274
 Zucconi, Vittorio 154, 155, 157, 159, 160, 265 n.

Gli autori e le autrici

ANNA BELLADELLI, dottore di ricerca in Anglofonia, attualmente è professore a contratto di Lingua Inglese e Letteratura Angloamericana (Università di Trieste) e Inglese Scientifico (Università di Verona). Si occupa di American English, slang, e traduzione audiovisiva. È autrice di *Slangxploitation* (ombre corte, 2011).

ELISA BORDIN ha conseguito un dottorato di ricerca presso l'Università di Verona, dove insegna Lingua Inglese ed è cultore di Lingue e Letterature angloamericane. Ha lavorato sul cinema western e afroamericano, gli studi di genere, il linguaggio dei graffiti e la letteratura italoamericana. È nella redazione della rivista *Iperstoria*.

LEONARDO BUONOMO insegna Letteratura anglo-americana all'Università di Trieste. Si occupa di letteratura americana dell'Ottocento, scrittori italoamericani e, da qualche anno, di serie televisive. Nel 2010 ha organizzato il convegno "Small Screen, Big Stories: Reading American TV Series".

GIUSEPPE FASO nel 1995 ha contribuito alla nascita della Rete antirazzista e ha diretto per anni il Centro interculturale empoiese-valdelsa; ha scritto *Lessico del razzismo democratico* (DeriveApprodi 2010) e ha collaborato ai due Rapporti sul razzismo coordinati da Lunaria.

SIMONE FRANCESCATO è attualmente docente a contratto di Storia della cultura nordamericana presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia. La sua principale area di ricerca è la letteratura nordamericana tra Ottocento e Novecento.

CRISTINA LOMBARDI-DIOP insegna Letteratura italiana e Studi di genere presso la Loyola University di Chicago. Si occupa di colonialismo e postcoloniale. Il suo volume *Storia razziale degli italiani*, in collaborazione con Gaia Giuliani, è di prossima pubblicazione per Le Monnier (2012).

STEFANO LUCONI insegna Storia dell'America del Nord nelle Università di Firenze, Napoli "L'Orientale" e Padova. Tra le sue pubblicazioni, *Gli afro-americani dalla guerra civile alla presidenza di Barack Obama* (Cleup, 2011) e *Le relazioni tra Italia*

e *Stati Uniti. Dal Risorgimento all'11 settembre* (Carocci, 2012; con Lucia Ducci e Matteo Pretelli).

GIORGIO MARIANI insegna Letteratura anglo-americana all'Università di Roma "La Sapienza". È presidente della International American Studies Association e condirettore della rivista *Ácoma*. Tra le sue pubblicazioni, *Post-tribal Epics: The Native American Novel Between Tradition and Modernity* (1996) e *La penna e il tamburo. Gli indiani d'America e la letteratura degli Stati Uniti* (ombre corte, 2003).

TATIANA PETROVICH NJEGOSH è ricercatrice di Letteratura angloamericana all'Università di Macerata. Lavora su modernità, scrittura della diaspora e razza nella letteratura statunitense dell'Ottocento e contemporanea. Ha curato, con C. Canullo e M. Severini, il volume *Rappresentazioni e auto-rappresentazioni contemporanee* (2009).

ANNA SCACCHI insegna Letteratura angloamericana all'Università di Padova. Si occupa di ideologia dell'inglese americano e plurilinguismo, di letteratura afroamericana e schiavitù e di letteratura delle donne. Di recente ha curato con A. Oboe un volume sull'Atlantico nero (Routledge, 2008) e con C. Schiavini un numero di *Ácoma* sulla letteratura per l'infanzia negli Stati Uniti (2010).

CATERINA SINIBALDI sta completando un dottorato presso il dipartimento di Italiano dell'Università di Warwick (U.K.), dove insegna anche corsi di lingua, letteratura e traduzione. Oggetto della sua ricerca è la traduzione della letteratura per l'infanzia durante il regime fascista.

ANTONIO SOGGIA è dottore di ricerca in Storia contemporanea all'Università di Torino. Si occupa di storia e attualità politica americana, in particolare di minoranze etniche, *welfare state* e movimenti sociali. Tra le sue pubblicazioni, *La nostra parte per noi stessi. I medici afroamericani tra razzismo, politica e riforme sanitarie (1945-1968)* (FrancoAngeli, 2012).

JEFFREY C. STEWART è docente di Black Studies e curatore museale. Attualmente dirige il Dipartimento di Black Studies della University of California, Santa Barbara. Ha lavorato sul Rinascimento di Harlem e sulla storia, arte e cultura afroamericane. Tra le sue pubblicazioni, *To Color America: Portraits by Winold Reiss* (1989), e *Paul Robeson: Artist and Citizen* (1998).

NADIA VENTURINI è professore associato di Storia nordamericana (Università di Torino). Si è occupata di storia sociale e di storia afroamericana del xx secolo. Tra le sue pubblicazioni, *Neri e italiani ad Harlem. Gli anni Trenta e la guerra d'Etiopia* (1990) e *Con gli occhi fissi alla meta. Il movimento afroamericano per i diritti civili, 1940-1965*, FrancoAngeli, 2010.

— |

| —

— |

| —

Finito di stampare nel mese di settembre 2012
per conto di ombre corte
presso Sprint Service - Città di Castello (Perugia)