

A cura di Jennifer Guglielmo  
e Salvatore Salerno

# GLI ITALIANI SONO BIANCHI?

Come l'America  
ha costruito la razza

Introduzione di Gian Antonio Stella



il Saggiatore Cultural Studies

## Sommario

- Introduzione all'edizione italiana 11  
*di Gian Antonio Stella*
- Introduzione. Bugie bianche, verità scure 16  
*di Jennifer Guglielmo*

### PRIMA PARTE

- Imparare la linea del colore negli Stati Uniti
1. Colore: bianco/carnagione: scura 33  
*di Louise DeSalvo*
  2. «Nessuna barriera del colore» 45  
Italiani, razza e potere negli Stati Uniti  
*di Thomas A. Guglielmo*
  3. Razza, nazione, trattino 61  
Italiani-americani e multiculturalismo americano:  
una prospettiva comparata  
*di Donna R. Gabaccia*
  4. In equilibrio sulla linea del colore 79  
Immigrati italiani nella Louisiana rurale 1880-1910  
*di Vincenza Scarpaci*

### SECONDA PARTE

- Radicalismo e razza
5. L'italiano come «altro» 101  
Neri, bianchi e «medianità» negli scontri razziali  
del 1895 a Spring Valley, Illinois  
*di Caroline Waldron Merithew*

6. «È una fortuna che ci siano gli stranieri qui» 122  
 Bianchezza e mascolinità nella creazione  
 dell'identità sindacale italiana americana  
*di Michael Miller Topp*
7. I delitti della razza bianca 136  
 Il discorso razziale degli anarchici italiani come reato  
*di Salvatore Salerno*
8. Surrealista, anarchico, afrocentrico 150  
 Philip Lamantia prima e dopo la beat generation  
*di Franklin Rosemont*
9. In prima linea 171  
 L'hip-hop, la vita e la morte del razzismo  
*di Manifest*

#### TERZA PARTE

##### Bianchezza, violenza e crisi urbana

10. Quando Frank Sinatra venne a Italian Harlem 189  
 I «tumulti razziali» del 1945 alla scuola Benjamin Franklin  
*di Gerald Meyer*
11. Frank L. Rizzo e la scoperta dell'identità bianca degli 206  
 italiani americani di Philadelphia  
*di Stefano Luconi*
12. «Italiani contro il razzismo» 222  
 L'assassinio di Yusuf Hawkins (R.I.P.) e la mia marcia  
 su Bensonhurst  
*di Joseph Sciorra*

#### QUARTA PARTE

##### Verso un immaginario nero italiano

13. *Sangu du sangu meu* 243  
 Crescere nera e italiana nell'epoca dell'*esodo bianco*  
*di Kym Ragusa*
14. Immaginare la razza 254  
*di Edvige Giunta*
15. Giancarlo Giuseppe Alessandro Esposito 264  
 Vita sul confine  
*di John Gennari*
16. Italiani/africani 282  
*di Ronnie Mae Painter e Rosette Capotorto*

Postfazione. Du Bois, la razza e gli italiani americani <i>di David R. Roediger</i>	291
<i>Note</i>	297
<i>Gli autori</i>	369
<i>Indice analitico</i>	373

«Guinea» li chiamavano e sul documento di identità compariva la dicitura «colore: bianco/carnagione: scura». Quando alla fine dell'Ottocento sbarcarono in America in fuga dalla miseria del Sud Italia, molti nostri connazionali dovettero affrontare un problema a cui non erano preparati: il colore della pelle. Erano davvero bianchi? Già in patria c'era chi ne dubitava. Illustri antropologi avevano sancito con i crismi della scienza la subalternità degli italiani meridionali «di sangue africano inferiore» rispetto a quelli del Nord «di stirpe ariana superiore». Negli Stati Uniti, fondati sulla colonizzazione, sull'espropriazione della terra e sulla schiavitù, dove la società era ordinata secondo rigide gerarchie razziali, la questione diventò centrale.

Bianchi di colore ma non di razza, nella nuova patria gli immigrati italiani dovettero dunque reinventare la propria identità: da qui l'impegno all'interno di organizzazioni sindacali e politiche, spesso anarchiche o socialiste, nella lotta per un progressivo riconoscimento da parte della maggioranza bianca. Con la comunità dei neri instaurarono invece un legame ambivalente che a volte fu di solidarietà, più spesso di aspro conflitto, soprattutto nella seconda metà del Novecento. Essere bianchi ma discriminati fece sì che l'integrazione degli italiani non fosse un percorso lineare: nella creazione della loro identità razziale gli italiani di volta in volta affermarono, contestarono, sovvertirono la loro «bianchezza».

In queste pagine di storia, sociologia, poesia, cinema e musica affiora un denso spaccato dei conflitti politico-sociali che hanno segnato la società statunitense. Riprende vita una parte della nostra storia che non dovremmo mai dimenticare.

«Tutti gli immigrati italiani sono arrivati negli Stati Uniti senza essere consapevoli dell'esistenza della linea del colore. Ma impararono in fretta che essere bianchi significava riuscire a evitare molte forme di violenza e di umiliazione, assicurarsi, tra gli altri privilegi, l'accesso preferenziale alla cittadinanza, al diritto di proprietà, a un'occupazione soddisfacente, a un salario con cui si poteva vivere, ad abitazioni decorose, al potere politico, allo status sociale e a un'istruzione di buon livello. “Bianco” era sia la categoria nella quale erano più frequentemente collocati, sia una consapevolezza che adottarono e respinsero allo stesso tempo.»

*«Questo libro punta diritto al cuore del rapporto tra italiani americani e africani americani. Illuminante. Merita un applauso.»*

*Spike Lee*

## *Gli autori*

**Rosette Capotorto** è autrice di una raccolta di poesie dal titolo *Bronx Italian*. Ha ricevuto due volte la borsa di studio Edward F. Albee Writing Fellowship e sta completando il romanzo *Pop Beads*, basato sulla sua infanzia nel Bronx. È madre, educatrice e si dedica all'organizzazione di eventi all'interno della sua comunità. È, e sarà sempre, un'autentica newyorkese.

**Louise DeSalvo** insegna Letteratura e scrittura creativa presso lo Hunter College. È autrice di *Vertigo* (vincitore del premio letterario Gay Talese), *Melymbrosia: A Novel by Virginia Woolf* e dei memoir *Breathless* e *Adultery*. Ha curato, insieme a Edvige Giunta, *The Milk of Almonds: Italian American Women Writers on Food and Culture*. Ha da poco terminato *Crazy in the Kitchen*, memoir sui conflitti culturali all'interno della sua famiglia italiana americana.

**Donna R. Gabaccia** insegna Storia dell'immigrazione ed è direttrice dell'Immigration History Research Center presso l'University of Minnesota. Tra le sue opere sulla migrazione italiana internazionale ricordiamo: *Women, Gender and Transnational Lives* (con Franca Iacovetta), *Italian Workers of the World* (con Fraser Ottanelli) e *Italy's Many Diasporas* e *Militants and Migrants: Rural Sicilians Become American Workers*.

**John Gennari** insegna Inglese e dirige il programma ALANA U.S. Ethnic Studies presso la University of Vermont. Il suo libro *Canonizing Jazz: An American Art and its Critics* è in corso di pubblicazione.

Edvige Giunta insegna Inglese presso la New Jersey City University. È autrice di *Writing with an Accent: Contemporary Italian American Women*

*Authors* (2002) e *Dire l'indicibile: Memoir di autrici italo americane* (2002). Ha curato, con Louise DeSalvo, l'antologia *The Milk of Almonds: Italian American Women Writers on Food and Culture* (2002) e, con Maria Mazziotti Gillan e Jennifer Gillan, il volume *Italian American Writers on New Jersey* (2003).

**Jennifer Guglielmo** insegna Storia presso la Smith College. Sta completando un libro sull'attivismo politico e culturale delle donne italiane a New York tra il 1880 e il 1945, e sta lavorando a un volume sulle coalizioni di base delle donne della classe operaia ad Harlem, negli anni trenta e quaranta del Novecento.

**Thomas A. Guglielmo** insegna Studi americani presso la George Washington University ed è autore di *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945* (2003). Sta scrivendo sulla storia dell'ordine razziale statunitense durante la Seconda guerra mondiale.

**Stefano Luconi** insegna Storia del Nord America presso le Università di Firenze e Pisa. Tra le sue ultime pubblicazioni: *L'ombra lunga del fascio* (con Guido Tintori, 2004) e *The Italian-American Vote in Providence, Rhode Island, 1916-1948* (2004).

**Manifest**, nato e cresciuto a New York, è un produttore di musica hip-hop. Ha collaborato con Eminem, Mystic, Wu-Tang Clan, Jurassic 5, Dilated Peoples e The Anonymous. Ex rapper, attivo sulla scena della cultura hip-hop dalla fine degli anni ottanta, si è esibito con KRS-One, Rock Steady Crew, Biz Markie, Cutty Ranks, Black Eyed Peas, Medusa e Faith Evans. Sta scrivendo un libro sulla cultura dei minatori immigrati e delle loro famiglie e lavorando a un progetto sulle vedove immigrate negli Stati Uniti.

**Gerald Meyer** insegna Storia presso l'Hostos Community College



(CUNY) ed è Visiting Professor presso il John D. Calandra Italian American Institute / Queens College. Ha curato, con Philip Cannistraro, *The Lost World of Italian American Radicalism* (2003).

Ronnie Mae Painter è nata e cresciuta ad Astoria, Queens. È musicista, fotografa e scultrice di metalli. Le sue fotografie sono state esposte al Lincoln Center, le sue sculture al MoCada Museum di Brooklyn, e presso la Gallery One Twenty Eight di Manhattan. Sta lavorando a una serie di croci in metallo e legno ispirata alle sue radici nere, italiane e cattoliche.

**Kym Ragusa** è scrittrice e regista. I suoi film, compresi i documentari *Passing* e *fuori/outside*, si ispirano alle storie della sua famiglia africana americana e italiana americana, ed esplorano le problematiche relative a razza e comunità. Sta lavorando a un memoir *The Skin Between Us: A Memoir of Race, Beauty, and Belonging*, di prossima pubblicazione presso W.W. Norton & Co.

**David R. Roediger** insegna Storia presso la University of Illinois, Urbana-Champaign. È autore di *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: Our Own Time: A History of American Labour and the Working Day* (1989), *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (1991), *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History* (1994), *Colored White: Transcending the Racial Past* (2002) e *The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs* (2005). Ha curato *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White* (1998).

**Franklin Rosemont** è direttore della collana «The Surrealist Revolution» della University of Texas Press. Nel 1998 ha curato *Surrealism: Revolution Against Whiteness*, numero speciale del periodico *Race Traitor*. La sua ultima raccolta di poesie si intitola *Penelope: A Poem*.

**Salvatore Salerno** insegna Sociologia presso il Minneapolis Community and Technical College. È autore di *Direct Action and Sabotage: Three Classic I.W.W. Pamphlets* e *Red November, Black November: Culture and Community in the Industrial Workers of the World*. Ha curato, con Archie Green e Franklin Rosemont, *Big Red Song Book. A Comprehensive Compilation of the Industrial Workers of the World's Little Red Song*

*Books* (2006). Sta scrivendo un libro sul sindacalismo industriale e il radicalismo transnazionale in una comunità anarchica italiana del XX secolo a Paterson, New Jersey.

**Vincenza Scarpaci** insegna presso la University of Oregon. È autrice di *A Portrait of Italians in America* (1982). Attualmente sta svolgendo ricerche sugli agricoltori italiani a Walla Walla, Washington.

**Joseph Sciorra** è vicedirettore dei programmi accademici e culturali presso il John D. Calandra Italian American Institute del Queens College. Ha curato, con Anna L. Chairetakis, un'edizione bilingue dei versi del poeta siciliano americano Vincenzo Ancona, *Malidittu la Lingua / Damned Language*. È autore di *R.I.P.: Memorial World Art*, una raccolta di fotografie di Martha Cooper sui graffiti commemorativi. Sta scrivendo un libro sulla tradizioni di culto italoamericane a New York. Il suo sito personale sull'hip-hop italiano è [www.italianrap.com](http://www.italianrap.com).

**Michael Miller Topp** insegna Storia presso la University of Texas, El Paso. È autore di *Those Without a Country: The Political Culture of Italian American Syndicalists* (2001) e «*That Agony Is Our Triumph*»: *A Documentary History of the Sacco-Vanzetti Trial* (2004).

Cultural Studies

a cura di Giovanni Leghissa

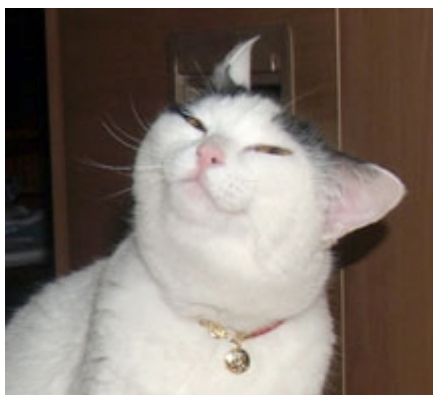
A cura di  
Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno

# GLI ITALIANI SONO BIANCHI?

Come l'America ha costruito la razza

*Introduzione all'edizione italiana  
di Gian Antonio Stella*

*Traduzione di Chiara Midolo*



*Scan e Rielaborazione  
di Purroso*

[www.saggiatore.it](http://www.saggiatore.it)

© Taylor & Francis Books, Inc., 2003  
Authorized translation from English language  
edition published by Routledge, part of  
Taylor & Francis Group LLC.

© Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A., Milano 2006  
Titolo originale: *Are Italians White?*  
ISBN: 88-428-1296-X

La scheda bibliografica è riportata nell'ultima pagina del libro

## GLI ITALIANI SONO BIANCHI?

*Dedichiamo il nostro lavoro  
ai ribelli della razza,  
ovunque si trovino.*

Un modo significativo in cui  
le culture degli immigrati  
affrontano la nuova realtà è attraverso la  
riterritorializzazione: il rifiuto della nuova realtà  
e la costruzione di un passato immaginario.

*Coco Fusco*

I bianchi non sono sempre stati «bianchi» e non  
lo saranno per sempre. Si tratta di un'alleanza  
politica. Le cose cambieranno.

*Amoja Three Rivers*

Il mondo non mi deve nulla. Siamo noi che ci  
dobbiamo il mondo l'un l'altra.

*Ani DiFranco*

Introduzione all'edizione italiana  
*di Gian Antonio Stella*

«Si possono sbiancare i negri?» Con questo titolo, il numero 1814 della rivista *La Nature*, bollettino dell'Académie des Sciences di Parigi, pubblicava il 29 febbraio 1908 un articolo di un certo V. Forbin che spiegava: «Un vecchio dottore di Filadelfia crede di aver scoperto questo gran segreto. Tutti sanno che i raggi X godono della proprietà di distruggere la materia colorante della pelle. Basandosi su un fenomeno debitamente verificato, questo medico si sarebbe dedicato a una serie di esperimenti, iniziati da circa sette anni, che gli avrebbero fornito risultati tali da non fargli temere di aprire un istituto, o clinica, in cui la clientela non avrebbe tardato ad affluire».

Il procedimento, proseguiva l'articolo (riassunto da Roberto Renzetti per la rivista *Sapere* dell'ottobre 1984), era semplicissimo: bastava «sottoporsi all'azione dei raggi X in diverse sedute successive. Testimoni degni di fede assicurano di aver assistito agli esperimenti. Essi raccontano: dopo una decina di sedute, la pelle di un negro originario dell'Africa centrale assumeva già una colorazione marrone chiaro. Prolungando il trattamento si otteneva una tinta olivastro. Con certi soggetti l'opacità della pelle diventava come quella di un creolo. Alla trentina (e passa) di trattamenti si raggiungeva lo scopo, proprio in tempo perché pare che a quel punto la resistenza fisica dei soggetti venisse meno. In ogni caso la tinta ottenuta dopo trattamenti prolungati era di “un bel bianco malato”».

Un secolo dopo, quell'esperimento demenziale ci fa sorridere amaramente pensando ai poveretti che andarono incontro a drammatici problemi sanitari per il sogno (ripreso ai giorni nostri, con sciocchi proseliti al seguito, da un personaggio notissimo come il cantante Michael Jackson) di sbiancarsi. E ci dà l'idea di come dovesse pesare, in quell'America dove i razzisti del Ku Klux Klan potevano permettersi di organizzare imponenti marce davanti al Campidoglio, avere la pelle nera. Basti ricordare come dal 1882 al 1968 in America siano stati linciati 4743 persone delle quali 3446 di colore. E come l'urlo belluino del governatore dell'Alabama George C. Wallace del 1962 («Segregazione oggi, segregazione domani, segregazione per sempre!») avesse solo



crystallizzato quanto diceva 105 anni prima Abramo Lincoln. Il quale, ignorando che sarebbe passato alla storia come un uomo simbolo del progresso umano, spiegava: «Esiste un naturale disgusto da parte di quasi tutti i bianchi all'idea di una mescolanza indiscriminata della razza bianca e di quella negra. Da parte mia, protesto contro quel tipo di logica bastarda secondo la quale dal fatto che io, per esempio, non voglia avere come schiava una donna negra, si deduce che debba necessariamente poterla volere come moglie [...] Io non ho bisogno né dell'una né dell'altra [...] Sotto molti aspetti essa non è infatti uguale a me. Per me, la separazione delle razze costituisce l'unico sistema per evitarne la mescolanza».

Va da sé che essere accostati ai neri, per gli immigrati italiani in America e soprattutto in alcuni stati, era un marchio terribile. Che rendeva ancora più difficile l'inserimento in una società così diversa dalla nostra. Ce lo dicono, per esempio, alcune vignette razziste come quella celeberrima che apre il libro *Wop* di Salvatore J. LaGumina, dove lo sciuscià italiano che lustra le scarpe a un gagà americano ha spiccati tratti negroidi. Ce lo dicono certi pregiudizi pseudoreligiosi dentro il mondo protestante o addirittura cattolico irlandese intorno al cristianesimo «pagano» degli italiani e alla loro venerazione per san Calogero, il monaco nero più amato della Sicilia, e la Madonna nera di Loreto e il Cristo nero di Siculiana e san Nicola nero di Bari e san Filippo nero di Agira e san Zeno nero di Verona, tutti testimoni di come i nostri emigrati magari non fossero neri, però...

Ce lo dice infine un processo del 1922, «Rollins versus Alabama», di cui parla Bénédicte Deschamps nel saggio «Le racisme anti-italien aux Etats-Unis», in *Exclure au nom de la race*. Dove si racconta di Jim Rollins, un uomo di colore dell'Alabama che, condannato in primo grado per «miscegenation» (mescolanza di razze) per aver avuto rapporti sessuali con una donna bianca, aveva fatto ricorso: «Ma non era bianca, era italiana!». Tesi accolta dal giudice, che sancì nella sentenza che il procuratore «non aveva potuto fornire la prova che la femmina in questione, Edith Labue, fosse bianca». E dunque «non si poteva assolutamente dedurre che ella fosse bianca, né che fosse lei stessa negra o discendente da un negro».

Anche quel nome, Edith Labue, è indicativo. Furono infatti moltissimi i nostri connazionali che, per sgravarsi almeno di una parte dei pregiudizi che pesavano loro addosso, cambiarono non solo religione (25 mila nella sola New York e nel solo 1918, secondo Giuseppe Dall'Ongaro, biografo di madre Francesca Cabrini) ma addirittura nome, assumendone uno che

«suonasse» angloamericano.

Del resto, nella stessa giurisprudenza americana, come ha spiegato Alberto Burgio ne *Il razzismo* (Vivarium, Napoli 1996), la definizione di nero non era scontata. La sentenza di un giudice della Carolina del Sud aveva stabilito per esempio nel 1835: «È impossibile stabilire il criterio in base al quale si possa definire “negro” un individuo. Tale criterio non deve essere determinato solo dall'apparenza, ma anche dalla reputazione». E concluso: «È giusto che un uomo di valore venga accolto nella società dei bianchi, mentre un buono a nulla, della stessa condizione, sia relegato nella casta inferiore». Un verdetto in qualche modo ripreso un secolo e mezzo dopo, con una straordinaria battuta di amaro sarcasmo, dal campione di calcio Ruud Gullit: «Da quando gioco nel Milan sono un po' meno negro».

Va da sé che accomunare gli italiani poverissimi dalla pelle biscottata dal sole e i neri fu, per gli americani razzisti, uno sbocco naturale. Che arrivava in coda a una lunga storia di pregiudizi coltivata per secoli da molti protagonisti della cultura occidentale. Primi fra tutti i grandi viaggiatori che visitarono il Bel Paese a partire dal XVI secolo e che avevano lasciato degli italiani, soprattutto del Mezzogiorno, ma non solo, giudizi assai poco lusinghieri. Percy B. Shelley aveva descritto gli uomini della penisola così: «Possono a stento definirsi tali: sembrano una tribù di schiavi stupidi e vizzi, e non penso di aver visto un solo barlume di intelligenza nel loro volto, da quando ho attraversato le Alpi». Quanto alle donne: «forse le più spregevoli fra tutte quelle che si trovano sotto la luna; le più ignoranti, le più disgustose, le più bigotte, le più sporche».

Per il ginevrino Rodolphe Rey, che visita Roma a metà dell'Ottocento, i laziali vivono in «gruppi di capanne in rovina, fetide e selvagge, arroccate come nidi di avvoltoio sui primi contrafforti appenninici: sono i resti delle città latine, oggi rifugio di una popolazione misera, selvaggia e dedita al brigantaggio». Per Mark Twain, che la vede nel 1869, «Civitavecchia è il più orribile covo di sporcizia, di insetti, d'ignoranza in cui ci siamo imbattuti finora, eccezion fatta per la dannata Tangeri, che tanto le assomiglia». Per Charles Dickens, anche in Liguria «le contadine, nudi i piedi e le gambe, son sempre a lavar panni alle vasche pubbliche o dovunque si trovi un fosso o un corso d'acqua, tanto che non si può fare a meno di chiedersi, tra cotanta sporcizia, chi mai li indossi quando poi sono puliti». Stendhal, per gli abitanti di Ischia, taglia corto: «selvaggi africani».

Ma chi si incaricò di dare una patina di «scientificità» a questi

pregiudizi, di cui ho fornito solo una ridottissima serie di esempi, furono per ironia della sorte, come spiega la Deschamps, proprio le teorie di una serie di etnologi italiani. Primi fra tutti Giuseppe Sergi e Luigi Pigorini, che, pur essendo divisi su molti punti, su uno erano d'accordo. E cioè che l'Italia era stata colonizzata in tempi antichissimi da una popolazione africana, probabilmente abissina. Una tesi che oggi diamo per assodata. Ma che allora fu letta dai razzisti americani come una conferma dei loro pregiudizi. Tanto più che il messinese Sergi ci aveva ricamato sopra una catalogazione «scientifica». Sulla base della morfologia del cranio, scrive ne *Le due civiltà* Claudia Petraccone, Sergi «sosteneva che l'Europa attuale era abitata da due specie differenti, la euroafricana e la euroasica. Una frazione della specie eurafricana era costituita dalla stirpe mediterranea che, “dai caratteri fisici dominanti, esterni e interni, dimostrava che era come una zona di transizione tra l'africana al sud delle nazioni mediterranee, e l'europea al nord delle nazioni mediterranee d'Europa”».

Sergi era del resto in buona compagnia. Dicevano più o meno le stesse cose Cesare Lombroso, Guglielmo Ferrerò (che sul *Secolo XIX* paragonò all'Abissinia le montagne del Nuorese poiché «vive lassù una popolazione di pastori, selvatica, ignorante, violenta, che non ama altro lavoro che il vagabondaggio solitario in compagnia delle greggi e che non ha altra passione che quella delle rapine, delle battaglie e delle risse. Vere tribù barbare [con] costumi da tribù arabe anteriori a Maometto») o Arcangelo Ghisleri che alla vista di Matera declamava: «Oh Africa italiana, vera Italia irredenta...».

Addirittura la Giunta parlamentare d'inchiesta sulla Sicilia concluse nella relazione finale del 1876 che l'isola «s'avvicina forse più che qualunque altra parte d'Europa alle infuocate arene della Nubia». Quanto al siciliano Alfredo Niceforo, egli teorizzò ne *Le due Italie* che «nei più lontani tempi preistorici una stirpe proveniente dall'Africa, dal cranio lungo, elegante, a forme ovoidali, ellissoidali, pentagonali, invase il bacino del Mediterraneo e tutta l'Italia. Le palafitte, le abitazioni lacustri, appartengono a questa stirpe. L'Europa del Sud, compresa l'Italia, popolata da questa stirpe, che il Sergi chiama mediterranea, era all'alba della civiltà dei metalli, quando da Oriente si avanzarono genti di un tipo fisico tutto nuovo, munite di armi di bronzo e in parte selvagge e feroci». Erano gli arii. E la distinzione, scriveva lo studioso catanese, sarebbe rimasta per secoli e millenni: «Oggi l'Italia è pur sempre divisa in quelle stesse due zone abitate dalle due razze diverse, gli arii al Nord e fino alla

Toscana (celti e slavi), i mediterranei al Sud».

Cosa potevano chiedere, di più, i nativisti americani che si ergevano a difensori della «purezza» americana? L'avvocato George Cushman, di Philadelphia, tuonava: «Via questi orribili latini che contagiano la nostra razza, indeboliscono il nostro sangue, fanno diventare fioca ogni luce». Il *Times-Democrat* giungeva a difendere il linciaggio di New Orleans (dove una folla di ventimila persone aveva assaltato il carcere per ammazzare undici italiani assolti al processo per l'uccisione di un poliziotto) come «l'unica maniera possibile per render sicura la supremazia dei bianchi». Il *Current Opinion* dell'aprile 1923, in un editoriale intitolato «Keep the America white!» (Conserviamo l'America bianca!), intimava: «Se non vogliamo che l'americano bianco, alto, robusto, con gli occhi blu e all'antica venga estinto completamente da popoli piccoli e scuri, lo zio Sam non deve semplicemente persistere nella legge quota temporaneamente in vigore, ma deve rendere più stringenti i suoi provvedimenti».

*Harper's Weekly*, commentando il linciaggio di Tallulah, spiegò che «quando i primi italiani giunsero a Madison pochi anni fa, essi costituirono un problema per la popolazione bianca della zona. Come il pipistrello, erano difficili da classificare e ciò fu reso ancora più difficile dal fatto che essi trattavano principalmente coi negri e socializzavano con loro quasi in termini di uguaglianza. Quindi loro potevano difficilmente essere classificati come "bianchi" e tuttavia non erano negri. Come rapportarsi a loro fu un problema difficile».

Certo, la «nerezza», come spiega questa raccolta di saggi finalmente pubblicata in Italia, era più che altro una forzatura usata in chiave razzista (per esempio dai padroni delle piantagioni di canna da zucchero della Louisiana che chiamavano i siciliani «niggers») mai presa sul serio dal Congresso o tradotta in specifiche legislazioni che somigliassero all'apartheid. Di più, sostiene Thomas A. Guglielmo, fu proprio e solo arrivando in America che gli italiani «divennero bianchi e cominciarono a comportarsi da bianchi».

Resta il fatto che allora, nella pancia di un'America razzista, il sentimento dominante era quello espresso da uno dei protagonisti di *Babbitt*, il romanzo di Sinclair Lewis del 1922: «Un'altra cosa che dobbiamo fare [...] è tenere questi dannati stranieri fuori dal paese. Grazie a Dio stiamo mettendo un limite all'immigrazione. Questi dagoes e questi hunkies devono imparare che questo è il paese dell'uomo bianco e che non sono desiderati qui». Che c'entra il «dago» (uno dei tanti soprannomi degli

italiani, tra i quali spiccava «guinea») con il paese dell'uomo bianco?

È la nostra storia. Conoscerla fino in fondo può solo aiutarci a crescere.

## Introduzione

Bugie bianche, verità scure  
*di Jennifer Guglielmo*

«Gli italiani sono negri con la memoria corta.» Nel 2002, alla fine di giugno, il deejay africano americano Chuck Nice, della stazione radio WAXQ-FM di New York, lasciò cadere in modo casuale questa osservazione durante una trasmissione del mattino. Nel giro di pochi giorni arrivò la risposta. L'Order of the Sons of Italy in America (OSIA), la più grande e più antica organizzazione degli italiani americani negli Stati Uniti, annunciò che era «sconcertata da una simile affermazione e dal rifiuto della stazione radio di trasmettere le proprie scuse. Sappiamo che il signor Nice è africano americano, ma non riusciamo a capire perché sia sbagliato che una persona bianca chiami un africano americano in quel modo, mentre invece non ci sia nulla da obiettare se lo stesso termine viene usato da un africano americano per descrivere i bianchi».<sup>1</sup> Ciò che il portavoce dell'organizzazione considerava tanto offensivo non era l'intera frase, solo l'epiteto, cosa priva di senso dato che veniva usato da un africano americano per descrivere dei bianchi. Quello che apparentemente non venne compreso, però, era che il conduttore radiofonico stava chiamando in causa gli italiani a proposito della particolarità della loro bianchezza: gli italiani non sono sempre stati bianchi, e la perdita di questa memoria è una delle tragedie del razzismo in America.

L'osservazione di Chuck Nice non è un caso isolato. Nel corso del XX secolo, molte persone di colore hanno criticato il modo in cui gli italiani americani hanno affermato e rivendicato l'identità di bianchi. W.E.B. Du Bois, Bernardo Vega, James Baldwin, Malcolm X, Ann Petry, Ana Castillo, Piri Thomas e altri scrittori e attivisti influenti hanno anche osservato i modi complessi e contraddittori in cui gli italiani hanno aderito e contravvenuto alle pratiche della supremazia bianca.<sup>2</sup> In effetti, le parole di Chuck Nice riecheggiano quelle di Malcolm X, che trent'anni prima aveva ricordato agli italiani americani l'invasione dell'Italia da parte di Annibaie: «Nessun italiano può saltare su e cominciare a insultarmi, perché io conosco la sua storia. Gli dico: quando parli con me, stai

parlando con papà, con tuo padre. Lui conosce la sua storia e sa dove ha preso quel colore». <sup>3</sup> James Baldwin si è concentrato sui modi specifici in cui gli italiani americani si relazionavano con la linea del colore nel suo quartiere, Greenwich Village, negli anni quaranta e cinquanta. Osservò, per esempio, che i proprietari italiani del ristorante locale San Remo lo buttavano fuori ogni volta che entrava, ma che lo lasciarono restare quando arrivò con il presidente della casa editrice Harper & Row. Anzi, da quel giorno in poi, né loro né la maggior parte degli italiani del quartiere lo infastidirono più. Ricordava che una sera, quando una banda di bianchi ostili l'aveva minacciato, i proprietari del San Remo avevano chiuso il locale, spento le luci e si erano seduti con lui nel retrobottega fino al momento in cui era sembrato prudente accompagnarlo a casa. «Una volta che ero dentro il San Remo» scrisse:

Ero *dentro*, e tutti quelli che mi davano fastidio erano *fuori*, questo è tutto, ed è successo più di una volta. E nessuno sembrava ricordarsi di un tempo in cui non ero lì. Non riesco a farmi un'idea precisa, ma mi sembrava di non essere più nero per loro e loro avevano smesso di essere bianchi per me, perché a volte mi presentavano ai loro parenti dando tutta l'impressione di provare affetto e orgoglio e non mostravano nemmeno il più remoto interesse per quelle che potessero essere le mie inclinazioni sessuali. Mi avevano combattuto con molta forza per allontanare questo momento, ma forse eravamo tutti molto sollevati dal fatto di esserci lasciati alle spalle la vergogna del colore. <sup>4</sup>

Il racconto di Baldwin sul modo complesso in cui gli italiani del suo quartiere lo trattavano, in quanto scrittore africano americano gay, rende l'idea di come essi rispettassero, fino a un certo punto, la linea del colore, ma anche di come applicassero il sistema di valori della propria cultura nell'attraversarla e nel metterla in discussione. Il «prezzo del biglietto» per la piena ammissione nella società statunitense, aveva compreso Baldwin, era «diventare “bianchi”» e gli immigrati europei si trovavano davanti a questa «scelta morale» non appena arrivati. <sup>5</sup>

Gli Stati Uniti che gli immigrati italiani conobbero erano una nazione fondata su un processo di colonizzazione, espropriazione e schiavitù e pertanto percorsa da profonde fratture causate da gerarchie di disuguaglianza basate sulla razza. Ancora oggi, il persistere della privazione dei diritti civili, della segregazione, della ghettizzazione, del *profiling* e di altre forme di razzismo strutturale continua a ribadire i sostanziali benefici della bianchezza. <sup>6</sup> Democrazia, libertà e altri ideali

che gli americani considerano sacri non sono un dato di fatto ma il risultato di una lotta condotta dal basso, spesso da quelli maggiormente esclusi.<sup>7</sup> Praticamente tutti gli immigrati italiani sono arrivati negli Stati Uniti senza essere consapevoli dell'esistenza della linea del colore. Ma impararono in fretta che essere bianchi significava riuscire a evitare molte forme di violenza e di umiliazione, assicurarsi, tra gli altri privilegi, l'accesso preferenziale alla cittadinanza, al diritto di proprietà, a un'occupazione soddisfacente, a un salario con cui si poteva vivere, ad abitazioni decorose, al potere politico, allo status sociale e a un'istruzione di buon livello. «Bianco» era sia la categoria nella quale erano più frequentemente collocati, sia una consapevolezza che adottarono e respinsero allo stesso tempo.

Lo storico David Roediger ha osservato che Baldwin fu uno dei molti scrittori africani americani ad analizzare in modo articolato come la condivisione della menzogna della supremazia bianca abbia «contribuito a derubare della loro vitalità le comunità degli immigrati irlandesi, italiani, ebrei, polacchi e altri ancora», poiché richiedeva la disperata speranza che valesse la pena condividere tutta la paura, l'esclusione, l'odio, la violenza e il terrore sui quali si basava la bianchezza.<sup>8</sup> Come ha indicato Chuck Nice, richiedeva che gli italiani distorcessero le loro storie per condannare e rinnegare quelle parti di loro stessi che più assomigliavano all'«altro» scuro. «L'America è diventata bianca» ha affermato Baldwin «a causa della necessità di negare la presenza nera e di giustificare la sottomissione nera. Nessuna comunità può basarsi su un simile principio - o, in altre parole, nessuna comunità può essere fondata su una menzogna così genocida.»<sup>9</sup> Il prezzo d'ingresso era imparare a demonizzare e a rifiutare, «e nell'umiliare e diffamare il popolo nero, essi hanno umiliato e diffamato se stessi».<sup>10</sup>

L'analisi articolata e incisiva della bianchezza da parte delle persone di colore ha molto da insegnare sui costi di un tale sistema distruttivo per tutta l'umanità. Ma, come ha scritto la poetessa e attivista Audre Lorde, insegnare ai bianchi i loro errori non è responsabilità delle persone di colore. Al contrario, è responsabilità di ciascuno creare una società in cui tutti possiamo prosperare. Il cambiamento rivoluzionario, come ha indicato molto eloquentemente Lorde, «non è mai costituito soltanto dalle situazioni di oppressione da cui cerchiamo di fuggire, ma da quel pezzo dell'oppressore che è profondamente radicato dentro ciascuno di noi». È fondamentale che ognuno di noi scavi in se stesso per «toccare con mano il terrore e l'odio di qualsiasi differenza che lo abita. Per vedere che faccia



ha».<sup>11</sup>

Il libro è nato con questo scopo - scavare nelle nostre vite e nelle nostre storie per esaminare in modo critico come gli italiani hanno costruito la razza in America. Con questo lavoro tentiamo di rispondere a una domanda posta, tra gli altri, dalla critica culturale bell hooks: in quale modo la razza è collegata alle pratiche materiali e culturali che rafforzano e perpetuano il razzismo?<sup>12</sup> I saggi di questo volume rispondono alla domanda mettendo in evidenza come questo specifico gruppo di immigrati europei e i loro discendenti hanno imparato, riprodotto e a volte messo in discussione la supremazia dei bianchi, in modi che sono radicati in una particolare storia della migrazione, dell'insediamento e dell'incorporazione negli Stati Uniti.

Dato che la maggior parte di essi è rimasta povera e proletaria più a lungo della maggior parte degli altri immigrati europei, gli italiani hanno spesso vissuto nei quartieri operai della nazione, fra le persone di colore. Come incisivamente documentato dallo storico Robert Orsi, questa prossimità - in termini di classe, colore e geografia - ha dato agli italiani una particolare ansia di affermare un'identità bianca, per prendere le distanze concretamente dai loro vicini neri e bruni e per ricevere i cospicui benefici associati all'essere bianchi.<sup>13</sup> La ricerca del sociologo Jonathan Rieder sugli anni settanta e ottanta del Novecento a Canarsie, Brooklyn, ha dimostrato che gli italiani hanno spesso preso le distanze attraverso un resoconto moralista delle lotte affrontate negli Stati Uniti. Il risultato è che povertà, disoccupazione, omicidio e altri problemi socioeconomici vengono addebitati alla presunta natura deficitaria degli africani americani, dei portoricani e delle altre popolazioni di colore, anziché essere imputati alle istituzioni politiche e ai metodi di produzione economica che preservano il potere dell'alta borghesia bianca. Questo atteggiamento di condanna e demonizzazione verso coloro che hanno uno status politico ed economico relativamente basso, sostiene Rieder, «danneggia l'ordine sociale superiore, dividendo cittadini che sarebbero dipendenti l'uno dall'altro, senza plasmare alcuna concezione del bene pubblico».<sup>14</sup> L'etnografia degli italiani americani di San Francisco durante gli anni settanta del Novecento, curata dall'antropologa Micaela di Leonardo, ha confermato molte delle scoperte di Rieder.<sup>15</sup> Inoltre, studiosi come Alexander Saxton, Robin D.G. Kelley, Tera Hunter, Dana Frank, George Lipsitz, Dolores Janiewski e altri hanno anche dimostrato che, sebbene abbia svolto una funzione di enorme sussidio per i bianchi della classe operaia, la bianchezza ha anche fortemente limitato la loro capacità

di smantellare in modo efficace i sistemi di disuguaglianza che mettono in pericolo le loro stesse vite.<sup>16</sup>

Gli italiani americani si sono sempre comportati così? I saggi contenuti in questa raccolta delineano una storia molto complessa di collaborazione, intimità, ostilità e presa di distanze tra gli italiani americani e le persone di colore, nonché l'importanza tanto della scelta quanto della coercizione, come sostenuto da Baldwin, nella crescita in loro di una «consapevolezza bianca». Attualmente, gli italiani americani incarnano l'immagine del conservatorismo della destra popolare dei «bianchi etnici». I saggi qui contenuti spiegano come e perché tale identità abbia avuto la forza di mobilitare così tante persone e individuano le sue profonde radici nel disperato desiderio degli italiani di sfuggire all'oppressione di classe e di razza negli Stati Uniti. Dimostrano anche che non era affatto inevitabile maturare questa identità. Nel corso del XX secolo, gli italiani americani hanno elaborato una cultura di opposizione creativa, visionaria e capace di farsi sentire, per contestare la bianchezza e costruire alleanze con le persone di colore. Nel delineare tale storia, questa raccolta ci insegna quanta forza abbiamo, come individui, per reagire all'oppressione in tutte le sue forme.

Il libro ha preso forma negli anni, nel corso di conversazioni settimanali tra Salvatore Salerno e me. Tutto cominciò con il nostro incontro, sette anni fa, a Minneapolis. Ero lì per un dottorato in storia, mentre Sal insegnava sociologia all'università locale e le nostre strade si incrociavano spesso. Essendo tra i pochi italiani americani che studiavano le storie del radicalismo italiano, dell'attivismo sindacale e di altre forme di cultura politica degli immigrati, in un luogo che sembrava così distante da quei mondi, ci siamo trovati naturalmente a gravitare uno verso l'altra. La razza era sempre al centro delle nostre conversazioni e presto ci accorgemmo di condividere lo stesso interesse nel mettere in discussione la bianchezza degli italiani americani. Tuttavia, le nostre origini erano molto distanti. Sal era cresciuto in una delle poche famiglie di immigrati siciliani nella East Los Angeles operaia, durante gli anni cinquanta e sessanta, e spesso lo prendevano per *latino*, a causa della carnagione scura. Io, invece, figlia dalla pelle chiara di famiglie operaie, irlandese e italiana, ero cresciuta poco a nord del Bronx, in un quartiere residenziale abitato prevalentemente da famiglie borghesi italiane, irlandesi ed ebreo durante gli anni settanta e ottanta.

Ci univa una storia di attivismo di base progressista e le esperienze mortificanti ed esaltanti di partecipazione a diversi movimenti - che si trattasse di combattere il razzismo a livello locale nelle attività commerciali e nelle scuole, opporsi alla brutalità della polizia, difendere i diritti degli immigrati o battersi per maggiori diritti delle donne sulla riproduzione - ci avevano insegnato che la solidarietà politica è il frutto di un impegno comune a porre fine a tutti i sistemi di oppressione. Per questo c'era bisogno di affrontare i nostri assunti riguardo alla razza, al genere, alla sessualità, alla classe e ad altri sistemi che creano divisioni. Tutti e due eravamo cresciuti ascoltando frasi tipo: «per gli americani eravamo soltanto una massa di mangiaspaghetti» e «ma perché questi immigrati non si integrano come abbiamo fatto noi?». Moralismo e riprovazione erano il modo con cui gli italiani intorno a noi si distinguevano costantemente dalle persone di colore. La memoria collettiva dell'oppressione, apparentemente, veniva di rado utilizzata per combattere il razzismo, sfidare l'ineguaglianza del sistema. Per noi era chiaro che avevamo un disperato bisogno di ricordare che noi siamo bianchi, che la nostra bianchezza ci ha garantito l'accesso a un sistema esclusivo di vantaggi non conquistati, non riconosciuti e, spesso, invisibili di cui non hanno goduto africani americani, *latinos*, asiatici e altre persone di colore. Le nostre conversazioni ci hanno rivelato i molti modi in cui colore, classe, genere, regione, generazione e molti altri fattori sono di fondamentale importanza nel determinare come gli italiani sentono e vivono la razza in America e ci hanno spinti a dedicarci alla creazione di un forum più vasto per la discussione e l'azione collettive.

Ci siamo impegnati nel progetto di curare questa antologia dopo aver appreso che Léonard Clark, un tredicenne africano americano, era stato picchiato quasi a morte nel quartiere operaio di Bridgeport, a Chicago, nel 1997. Gli aggressori avevano cognomi italiani, spagnoli e polacchi. Indignati e profondamente rattristati, abbiamo deciso di diffondere un messaggio sull'area di discussione della American Italian Historical Association, per esprimere il nostro desiderio di intraprendere un qualche genere di azione. Dopo avere informato i membri dell'associazione, abbiamo posto la domanda: «Cosa abbiamo intenzione di fare per combattere il razzismo all'interno della nostra comunità?».<sup>17</sup> Da mesi sembrava che lo spazio degli interventi fosse stato dominato dalle discussioni sulla diffamazione degli italiani sui mass media, che proponevano ritratti di mafiosi e festeggiamenti tradizionali del Natale italiano. Volevamo intervenire per stimolare il confronto sul ruolo che gli

italiani americani devono svolgere per stroncare la violenza razzista. Rimanemmo turbati dagli interventi che vennero proposti. A fronte di un elenco di quasi cinquecento iscritti, soltanto tre risposero. Ci fu chiaro che come comunità non disponevamo del linguaggio o dello spazio con cui affrontare pienamente questi problemi e che questo costituiva una necessità immediata.

A distanza di pochi anni l'una dall'altra, sembrava che si dovessero ripresentare storie di italiani americani che picchiavano e/o assassinavano una persona di colore. Nel 1986 avevo finito la scuola superiore soltanto da un anno quando Michael Griffith, un ventitreenne africano americano, venne picchiato e inseguito da un gruppo di adolescenti maschi bianchi (due dei quali italiani americani) e poi ucciso da un'automobile sulla Belt Parkway, nel quartiere prevalentemente italiano americano di Howard Beach nel Queens, a New York. Tre anni dopo, nel quartiere italiano americano di Bensonhurst, a Brooklyn, trenta giovani in maggioranza italiani americani aggredirono brutalmente e uccisero Yusuf Hawkins, un giovane africano americano che si era avventurato nel quartiere insieme ad alcuni amici per andare a comprare un'auto usata. In entrambi i casi, i membri della comunità italiana americana giustificarono la violenza con un coro di «Innanzitutto, che ci facevano da queste parti?». A Howard Beach, per esempio, Michelle Napolitano disse ai cronisti: «Questo è un quartiere esclusivamente bianco. Quelli [le vittime] devono essere venuti in cerca di guai».<sup>18</sup> Oggettificando tutti gli africani americani e proiettando su di essi lo stigma della criminalità, gli italiani americani del posto non solo legittimavano la violenza razzista, ma prendevano anche le distanze dal reato concentrandosi sulle proprie paure.<sup>19</sup>

Dopo l'uccisione di Hawkins e di Griffith, alcuni italiani americani espressero individualmente la loro indignazione, ma quasi nessuno si organizzò per protestare contro la violenza. Il saggio di Joseph Sciorra contenuto in questa raccolta documenta la marcia «a due» condotta dall'autore e da Stephanie Romeo, nativa di Bensonhurst, a fianco dei dimostranti africani americani nel 1989. La loro azione, come scrive l'autore, si scontrò con l'odio feroce della folla di spettatori italiani americani che urlavano insulti razzisti ai dimostranti africani americani e stigmatizzavano i traditori della razza. La scena venne immortalata dai media, che catalogarono gli italiani americani della classe operaia come i più razzisti fra i bianchi. Alcune organizzazioni di italiani americani reagirono, ma lo fecero attraverso articoli di giornale difensivi, che spostavano la discussione dal razzismo degli italiani americani alla

diffamazione mediatica degli italiani tramite la rappresentazione della criminalità.<sup>20</sup> La preoccupazione immediata per l'opera di diffamazione non metteva in evidenza come l'attenzione dei media verso il razzismo «incivile» degli operai bianchi rendeva di fatto invisibili le strutture di razzismo e supremazia bianca su vasta scala che davano origine e sostegno a tali atti violenti. Al contrario, imponeva un silenzio pubblico collettivo sul ruolo degli italiani nella gerarchia razziale degli Stati Uniti, e la retorica della vittimizzazione degli italiani americani prese il posto del dialogo e degli interventi antirazzisti critici.

Le tragedie di Chicago, Bensonhurst e Howard Beach e, più di recente, la tortura di Abner Louima da parte di Justin Volpe, nel 1997, così come molti altri episodi spaventosi tra cui le innumerevoli azioni di polarizzazione dell'ex sindaco di New York Rudolph Giuliani, il ruolo dell'ex sindaco di Philadelphia Frank Rizzo nel terrorizzare gli attivisti impegnati per i diritti civili (come documentato da Stefano Luconi nel saggio qui pubblicato), le croci bruciate dal Ku Klux Klan a Long Island, sotto la guida di Frank DeStefano, autoproclamatosi gran dragone degli American Knights,<sup>21</sup> ci obbligano a fare i conti con la capacità degli italiani americani di rappresentare la bianchezza, malgrado siano stati oggetto di denigrazione razziale.

Durante le nostre conversazioni settimanali, Sal e io ci appoggiavamo alle solide critiche della bianchezza formulate da scrittori/attivisti di colore, come Frederick Douglass, Harriet Jacobs, Alce Nero, Ida B. Wells, Américo Paredes, Haile Selassie, Langston Hughes, Jesús Colón, Assata Shakur, Angela Davis, Mary Brave Bird, Bob Marley, Public Enemy e molti altri, per aiutarci a chiarire quali consuetudini sociali, privilegi materiali e decisioni morali abbiano portato alla violenza e al terrore bianchi. Abbiamo anche preso in considerazione l'ampio corpus critico che si è sviluppato a partire da questa letteratura, a opera di Toni Morrison, Cherríe Moraga, Cheryl Harris, Patricia Williams, George Lipsitz, David Roediger, Ronald Takaki, Noel Ignatiev, Ian Haney Lopez, Matthew Jacobson, Tomás Almaguer, Grace Elizabeth Hale, Arnoldo De León, Michael Rogin, Karen Brodtkin e molti altri, per aiutarci a capire in quale modo l'identità bianca sia stata appresa, vissuta e perpetuata nel corso del tempo.<sup>22</sup> Speriamo che questa raccolta possa arricchire tale opera di critica sull'argomento e che ci aiuti a capire meglio il ruolo svolto dagli immigrati e dai loro discendenti nel creare la razza, cioè nel mettere in discussione e nell'avallare il sistema razziale degli Stati Uniti.

Non è stato difficile individuare le persone che scrivevano su questo

argomento. Nei molti anni di discussione e di dibattito abbiamo trovato e maturato amicizie con una vasta gamma di persone che portavano avanti un approfondito discorso critico sugli italiani americani e la razza. La maggior parte di questi autori «aveva già dentro i pezzi» e aveva solo bisogno di essere incoraggiata a metterli sulla pagina. Altri avevano del materiale che andavano ritoccando da anni e avevano soltanto bisogno dello sbocco giusto. Sapevamo di volere un libro interdisciplinare, perciò abbiamo invitato un gruppo variegato di autori - storici, sociologi, folcloristi, cineasti, musicisti, attivisti, critici letterari e culturali - a partecipare al progetto. Inoltre, molti dei saggi combinano poesia, *memoir*, analisi critica, per spezzare la contrapposizione tra soggetto e oggetto e collegare il personale al politico. Gli stessi autori sono per la maggior parte italiani americani, benché diversi tra loro per quanto riguarda regione di origine, classe, generazione/età, identità sessuale ed etnia (metà degli italiani americani qui presenti sono di discendenza mista e fanno risalire le proprie origini anche tra i nativi americani, in Africa, Cina, Germania, Irlanda e Russia). Mettere sulla carta stampata queste voci critiche aveva lo scopo di rendere visibili le numerose, e spesso difficili, conversazioni che si svolgono attorno al tavolo da pranzo, nei quartieri, nelle aule scolastiche e sui luoghi di lavoro a proposito di italiani americani e razza. Sin dall'inizio, il nostro obiettivo è stato quello di creare uno spazio per un lavoro culturale antirazzista d'equipe. Il risultato è un nutrito dialogo pubblico e la prima antologia mai pubblicata dedicata al rapporto specifico e peculiare che gli italiani hanno avuto con la razza in America.

Per rappresentare il libro abbiamo scelto il titolo *Gli italiani sono bianchi?* perché mette sul tavolo la questione della pratica del razzismo da parte degli italiani americani e pone la domanda: continueremo a scegliere la bianchezza? Il titolo rimanda anche alle complesse e contraddittorie esperienze vissute dagli italiani rispetto alla razza negli Stati Uniti, dove hanno sperimentato sia le pesanti discriminazioni razziali, sia i molti privilegi della bianchezza.<sup>23</sup> Gli autori di questo libro sostengono che subito, al loro arrivo negli Stati Uniti, gli italiani vennero classificati come bianchi nel più decisivo dei modi, sebbene abbiano dovuto subire il pregiudizio razziale. Malgrado questo, la maturazione del loro senso di identità come bianchi richiese un periodo molto più lungo. I saggi, poi, esaminano non solo in che modo vennero classificati razzialmente gli italiani, ma anche come gli italiani svilupparono una consapevolezza della linea del colore, e i molti modi in cui agirono sulla base di tale

consapevolezza.

La stragrande maggioranza degli immigrati italiani era costituita da contadini, braccianti e manovali provenienti da Basilicata, Calabria, Campania, Puglia e Sicilia, regioni agricole meridionali, povere ed economicamente sottosviluppate. Erano aree con una storia di sfruttamento coloniale e politica subalterna (per usare i termini di Antonio Gramsci), in cui la gente del Sud era considerata razzialmente «altra» dalle classi dominanti dell'Italia settentrionale.<sup>24</sup> La storia italiana di insediamenti africani, arabi, greci, normanni e spagnoli sfidava tutte le teorie sulla purezza della razza, ma la carnagione scura e le pratiche culturali «primitive» dei meridionali costituivano, agli occhi di molti settentrionali, le prove evidenti della loro inferiorità razziale. L'Italia del Sud era qualcosa di più che uno spazio geografico dai confini flessibili (per esempio, vi vengono incluse o meno Roma, l'Abruzzo e la Sardegna), era una metafora dell'anarchia, della ribellione, della povertà e della mancanza di «civiltà». In effetti, in varie parti d'Europa è ancora possibile sentire il detto secondo cui «l'Europa finisce a Napoli [...] Calabria, Sicilia tutto il resto appartiene all'Africa», e queste ideologie sull'arretratezza dei meridionali continuano a dare forma a movimenti politici nazionali.<sup>25</sup>

La razzializzazione del Sud divenne più marcata durante gli ultimi decenni del XIX secolo, quando la borghesia del Nord cercò di unificare le diverse regioni della penisola e le isole circostanti in un'unica nazione. Nel costruire un'identità nazionale a partire dalla storia delle città-stato medievali, dal Rinascimento e dalla «gloria» dell'impero romano, essi tentarono di addomesticare il Sud «barbaro» attraverso un processo di occupazione militare e di arresti di massa di chiunque si opponesse alle nuove imposte, alle pratiche latifondistiche dei privati e alle altre politiche di impoverimento messe in atto dal governo.<sup>26</sup> I leader politici del Nord si opposero ai movimenti meridionalistici di resistenza contro lo Stato non solo con la legge marziale, ma anche marchiando i contadini «come esponenti criminali di un popolo di razza inferiore che preferiva la superstizione religiosa alla civiltà italiana».<sup>27</sup> Per giustificare tali convinzioni, si affidavano alle «prove» fornite dai principali antropologi positivisti italiani, i quali sostenevano che i meridionali «mediterranei», più scuri, fossero una razza separata dai settentrionali «ariani», più chiari, perché possedevano «sangue africano inferiore» e dimostravano «una struttura sociale e morale reminiscente di un'epoca primitiva e perfino quasi barbarica, una civiltà assolutamente inferiore». Secondo questi

antropologi, la posizione dell'Italia del Sud al crocevia tra Africa, Europa e Oriente aveva dato vita a un popolo «di inferiorità razziale innata».<sup>28</sup>

Queste ideologie di larga diffusione furono mediate anche dalle moderne idee borghesi di genere e sessualità. Come ha sostenuto la critica culturale Anne McClintock, il progetto dell'imperialismo e l'invenzione della razza furono «aspetti fondamentali della modernità industriale occidentale». Per questo motivo genere, razza e classe non erano e non sono settori dell'esperienza separati; essi «nascono all'interno e attraverso le relazioni reciproche - sebbene in modi contraddittori e conflittuali».<sup>29</sup> In Italia, i politici, i romanzieri, gli scienziati e gli altri divulgatori del discorso razziale hanno fatto abitualmente ricorso a un linguaggio sessualmente connotato, femminilizzando il Sud e sessualizzando le donne meridionali.<sup>30</sup> In questo modo, l'élite italiana costruì le proprie identità nazionali e mise a punto politiche di espansione basate sulla premessa che la sua supremazia politica ed economica fosse non soltanto opportuna, ma necessaria per la diffusione della «civiltà». A tal fine sviluppò identità da contrapporre a quelle degli africani, i quali divennero la quintessenza dell'«altro» razziale.

Queste ideologie attraversarono l'Atlantico e pervasero il modo di pensare dei bianchi nati sul suolo americano, che pure disprezzarono gli italiani del Sud perché ritenuti inclini alla violenza, sia di natura rivoluzionaria sia criminale. In seguito all'allarme per coloro che erano visti come orde di criminali superstiziosi, sovversivi, pigri, ignoranti, sporchi e scuri, il movimento per limitare la partecipazione civica degli italiani e per restringere la loro possibilità di immigrare acquistò molto slancio all'inizio del XX secolo. Questo avvenne, in parte, perché tra il 1880 e il 1920 gli italiani furono il gruppo più numeroso a partecipare alla migrazione di massa negli Stati Uniti. In larga maggioranza si trattava di giovani contadini e lavoratori maschi, che arrivavano in cerca di lavoro nelle industrie di produzione di massa del capitalismo globale emergente. Spesso svolgevano lavori manuali, raramente diventavano cittadini americani e più della metà di essi tornò in Italia. Dopo il 1913 cominciarono a emigrare le donne, spesso in numero superiore agli uomini, dando inizio a un processo di formazione di insediamenti e comunità più stabili. Pochi emigranti si consideravano «italiani», poiché l'Italia divenne formalmente una nazione solo nel 1861. Pochi parlavano italiano, mentre la maggioranza disprezzava lo Stato nazionale italiano. Al contrario, parlavano i dialetti regionali ed esprimevano la propria fedeltà a livello locale, verso parenti e compaesani. Quando svilupparono



appartenenze politiche, lo fecero nei confronti dei leader socialisti e anarchici. Ma anche coloro che non erano radicali, in quel periodo furono testimoni dell'erompere in Italia di movimenti anticlericali, antimilitaristi e antinazionalisti. E le esperienze affrontate dagli italiani negli Stati Uniti come lavoratori nelle fabbriche, nelle miniere, nei cantieri e in altri luoghi di lavoro sporchi, pericolosi e sottopagati, convinsero molti di essi che la rivoluzione non solo era desiderabile, ma che costituiva una necessità impellente. Per questo motivo gli italiani costituirono una componente significativa del movimento sindacale industriale degli Stati Uniti, all'interno del quale lottarono non soltanto per ottenere condizioni di lavoro più umane ma anche per rovesciare tutti i sistemi di sfruttamento, inclusi il capitalismo, l'imperialismo, il nazionalismo e il razzismo. Nel 1927, l'esecuzione da parte del governo federale degli immigrati italiani anarchici Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti, condannati senza prove certe e dopo un processo assolutamente viziato dai pregiudizi per aver sparato a due uomini nel corso di una rapina nel 1920, dimostrò a molti italiani i costi della cultura rivoluzionaria e della criminalizzazione razziale negli Stati Uniti. Inoltre, gli atti del processo (svoltosi sull'onda della Paura Rossa) e le controversie del tempo sull'adeguatezza degli italiani del Sud alla cittadinanza americana comportarono un vivace dibattito nell'opinione pubblica sullo status razziale degli italiani.

Come ha scritto lo storico Matthew Jacobson: «Non era soltanto che gli italiani non apparivano bianchi agli occhi di taluni arbitri della società, ma che non si comportavano da bianchi».<sup>31</sup> In molte città, non soltanto gli immigrati italiani venivano marchiati come fuorilegge e sovversivi politici, ma accettavano anche lavori che secondo le consuetudini locali erano etichettati come «neri»; si mobilitavano a fianco delle persone di colore e suscitavano l'ira dei fautori della supremazia bianca venendo meno al rispetto della linea del colore. Come hanno dimostrato altrove David Roediger e James Barrett, l'oppressione razziale degli italiani affondava le radici nella razzializzazione degli africani. L'epiteto *guinea*, per esempio, prima di essere applicato agli italiani all'inizio del XX secolo veniva usato dai bianchi per designare come inferiori gli schiavi africani e i loro discendenti.<sup>32</sup> Anche gli italiani appresero di essere razzialmente «altro» negli Stati Uniti in modi che andarono ben al di là del linguaggio: linciaggi; il rifiuto di alcuni americani nativi di viaggiare sullo stesso tram dei «*dago* pidocchiosi» o di viverci accanto; l'esclusione dei bambini italiani da alcuni cinema e scuole e dei loro genitori da sindacati e associazioni; i posti a sedere segregati in alcune chiese; il fuoco di fila di

riviste, libri, cinema e giornali popolari che bombardavano gli americani di immagini che presentavano gli italiani come razzialmente sospetti.<sup>33</sup> Queste consuetudini ottennero l'approvazione del governo federale negli anni venti, quando l'ingresso degli immigrati dall'Italia venne limitato su basi razziali. Eppure paradossalmente, a livello statale, gli italiani erano inequivocabilmente «bianchi»: avevano accesso alla cittadinanza, potevano votare, possedere terreni, fare parte di giurie e non era loro vietato sposare altri europei.

I saggi della I parte, «Imparare la linea del colore negli Stati Uniti», esaminano la complessità dei modi in cui gli italiani vennero classificati all'interno della gerarchia razziale statunitense alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX. Dimostrano, come scrive Louise DeSalvo, come «i rappresentanti del governo usavano il loro potere per creare e non per registrare la differenza nell'aspetto fisico», catalogando gli italiani come «bianchi scuri». Thomas A. Guglielmo documenta in che modo i funzionari addetti alla naturalizzazione definissero il «colore» degli immigrati italiani come «bianco», la «carnagione» come «scura» e la «razza» come «italiana». Inoltre, sostiene Guglielmo, malgrado fossero marchiati come «scuri» e fossero notevolmente lenti nel rivendicare la propria «identità bianca», lo status degli italiani relativamente al colore, ovvero «bianco all'arrivo», garantiva loro l'accesso alle risorse materiali che erano costantemente e sistematicamente negate alle persone di colore. In proposito, Donna R. Gabaccia afferma che una simile concettualizzazione significava che le identità coniugate dal trattino dell'italiano americano rispecchiavano «l'impatto delle idee del darwinismo sociale sulla razza, nello sforzo (comune nell'impero britannico) di definire le nazioni come gruppi di cittadini consenzienti». Il saggio di Vincenza Scarpaci ci conduce in un luogo dove la linea del colore era particolarmente marcata e dove la bianchezza degli italiani era, con tutta probabilità, messa maggiormente in discussione, la Louisiana. Con l'attenzione rivolta agli ambiti internazionale, nazionale e locale, oltre che alle esperienze personali e collettive, gli autori di questa sezione sono in grado di analizzare il profondo significato di regione, nazione, classe, genere ed economia politica nella prima fase della formazione razziale degli italiani americani.

I saggi nella II parte, «Radicalismo e razza», prendono in esame il modo in cui gli immigrati italiani e i loro discendenti hanno affrontato questa complessa collocazione razziale nell'arena della politica radicale, ovvero nell'ambito dei gruppi anarchici, socialisti, surrealisti e di altri movimenti

culturali rivoluzionari del XX secolo, incluso l'hip-hop. Caroline Waldron Merithew, Michael Miller Topp e Salvatore Salerno illustrano tre storie esemplari molto diverse di radicali italiani che si confrontano con il razzismo negli Stati Uniti, nei primi decenni del XX secolo. I loro saggi contestano in modo profondo il resoconto lineare e progressivo che colloca gli immigrati europei su una traiettoria di assimilazione, da non-bianchi a bianchi. Al contrario, nel loro insieme, dimostrano come la combinazione di privilegio dei bianchi e discriminazione razziale abbia plasmato una storia di creazione della razza nella quale gli stessi italiani americani hanno alternativamente affermato, contestato, reificato e sovvertito la bianchezza. Inoltre, sia questa parte sia la III dimostrano nel loro insieme l'importanza della coercizione nella decisione degli italiani di affermare la propria identità di bianchi, in *un* contesto di crescente capitalismo industriale, imperialismo e supremazia bianca sancita dallo Stato. Gli ultimi due saggi della II parte, a opera di Franklin Rosemont e Manifest, esaminano l'immaginario radicale italiano americano da un punto di vista più personale, per esplorare il modo in cui la collaborazione con gli artisti-attivisti della diaspora africana abbia ispirato il coinvolgimento personale nella lotta rivoluzionaria attraverso la poesia e la musica, nella seconda metà del XX secolo.

I saggi contenuti nella III parte, «Bianchezza, violenza e crisi urbana», analizzano gli anni del secondo dopoguerra, quando negli Stati Uniti il privilegio e il potere dei bianchi divennero profondamente istituzionalizzati e gli italiani americani iniziarono a organizzarsi con maggiore consapevolezza di se stessi come bianchi. In questo periodo, i programmi del New Deal, come il Wagner Act, il Social Security Act e il Federal Housing Act, stabilirono per legge tutele e sussidi a favore dei lavoratori bianchi dell'industria. Questo offrì a gruppi come gli italiani, gli ebrei dell'Europa orientale e altri provenienti dall'Europa meridionale e orientale, che potevano non identificarsi come bianchi, una potente motivazione verso l'affermazione di tale identità. La bianchezza assicurava loro l'accesso ai mutui finanziati dal governo federale, che essi utilizzavano per abbandonare i centri degradati delle città e trasferirsi nelle periferie segregate, oltre a consentire loro di raggiungere posizioni autorevoli all'interno dei sindacati nuovamente tornati alla ribalta. Allo stesso tempo, alle persone di colore veniva regolarmente negato l'accesso sia alla cittadinanza sia alla proprietà, ed esse venivano escluse da molte delle riforme del New Deal a causa delle prassi palesemente razziste messe in atto nelle agenzie governative. A questo si aggiunga che a due dei

settori in cui le persone di colore erano in numero preponderante, ovvero l'agricoltura e il lavoro domestico, non si applicavano le riforme del New Deal. Come ha osservato il critico culturale George Lipsitz, le politiche di questo periodo «ampliarono il divario tra le risorse disponibili ai bianchi e quelle disponibili alle comunità razziali oppresse».<sup>34</sup> In altra sede, i risultati delle ricerche di Thomas A. Guglielmo hanno identificato gli anni quaranta come un importante punto di svolta per gli italiani americani, poiché per la prima volta essi hanno iniziato a identificarsi e mobilitarsi in massa come bianchi.<sup>35</sup>

Ciascuno dei saggi di Gerald Meyer, Stefano Luconi e Joseph Sciorra esplora come gli italiani americani scelsero di affrontare le crisi provocate dalla ristrutturazione economica della Guerra fredda - ivi inclusi la perdita di posti di lavoro dovuta alla deindustrializzazione e il massiccio disinvestimento governativo nelle aree metropolitane più degradate - dedicandosi alla resistenza organizzata contro l'integrazione nei quartieri, alla violenza diretta contro le persone di colore e all'abbandono in massa dei quartieri nei quali si andavano stabilendo persone di colore. Questi saggi dimostrano con forza le circostanze per cui le identità italiane americane accomunate dall'oppressione razziale e di classe potessero essere mobilitate in difesa della giustizia sociale, in coalizione con le persone di colore, oppure organizzate al servizio delle misure reazionarie e razziste. Nel loro insieme disegnano lo sviluppo di un'identità di «bianchi etnici» - ossia di un'ideologia panetnica che poneva l'accento sui valori e sui rancori condivisi dai discendenti degli immigrati bianchi, in contrapposizione ai movimenti per i diritti civili e del Black Power. A partire da una tale identità si diffuse con forza l'idea erronea che i diritti delle persone di colore fossero stati ottenuti alle spese delle classi lavoratrici dei «bianchi etnici». Inoltre, sia questi saggi sia quelli precedenti dimostrano come la bianchezza sia stata consolidata per mezzo del terrore e della violenza, attraverso pratiche come il *profiling* razziale, la carcerazione di massa, i linciaggi e il tentativo di ridurre al silenzio coloro che condannavano apertamente la supremazia dei bianchi. In questo modo, ci mostrano che la democrazia e la libertà non sono mai state il frutto della repressione e della violenza.

Questi autori, e altri nella raccolta, descrivono in dettaglio anche l'importanza costante che la politica radicale e la cultura di opposizione hanno rivestito per i figli e i nipoti degli immigrati, i quali cercavano di opporre resistenza alla forza di omogeneizzazione della cultura conformista capitalista e imperialista dominante della borghesia bianca, di

cui erano profondamente impregnati i movimenti «bianchi etnici». Essi si trovarono a fronteggiare, come Rosemont scrive a proposito degli anni cinquanta, sessanta e settanta, «il mito di un diffuso autocompiacimento nazionale (nonché nazionalista) sottolineato da un antiradicalismo paranoico che sosteneva la supremazia bianca, lo smantellamento dei sindacati, il fondamentalismo cristiano, la misoginia e tutti gli altri capisaldi di un sistema sociale basato sullo sfruttamento». Molti degli autori illustrano qui il modo in cui le persone sopravvissero alla disperazione, all'isolamento e al trauma frutto di questa «cultura del miserabilismo» mantenendo intatto il proprio spirito attraverso la poesia, la musica, l'azione collettiva e altre arti, spesso seguendo l'esempio dei movimenti politici e culturali di liberazione degli africani americani, dei portoricani e delle altre popolazioni di colore. Una simile attività è stata profondamente influenzata dal ritorno al legame pre-USA e pre-impero tra Italia e Africa, e dal tentativo consapevole di sanare la spaccatura soggetto-oggetto all'interno della psiche, all'interno delle famiglie, all'interno delle comunità, che è alla base del razzismo. Come scrive Edvige Giunta, «imparai a essere orgogliosa dell'identità culturale di cui in teoria avrei dovuto sbarazzarmi».

Questo libro finisce al crocevia tra Africa, Italia e America. I saggi nella IV e ultima parte, «Verso un immaginario nero italiano», esplorano lo scontro di culture, razze e mondi nelle vite di coloro che sono italiani americani e africani americani. Kym Ragusa, Edvige Giunta, John Gennari e il dialogo tra Ronnie Mae Painter e Rosette Capotorto passano in rassegna le vite vissute sul confine, vite proletarie e transnazionali, vite migranti, analizzando gli effetti personali del rifiuto e del rinnegamento razzista. Sono storie su ciò che significa abitare uno spazio che non è riconosciuto dalla cultura dominante e contemporaneamente è considerato illegittimo dalla propria gente. Svelano cosa significhi mantenere intatte la propria identità e la propria dignità davanti al tentativo di annichilirle, nonché la forza del lavoro culturale creativo nell'immaginare pratiche alternative. Il principale analista e critico della razza, lo storico David Roediger, conclude la nostra raccolta con una riflessione sui molti modi in cui gli scritti di W.E.B. Du Bois ci aiutano a comprendere a quali condizioni sia possibile realizzare delle coalizioni antirazziste.

PRIMA PARTE  
Imparare la linea del colore negli Stati Uniti

Colore: bianco/carnagione: scura  
*di Louise DeSalvo*

Un giornalista al capo cantiere, circa 1890:

«Un italiano è un uomo bianco?».

Il capo cantiere:

«Nossignore, un italiano è un Dago».<sup>1</sup>

Mio padre telefona per dirmi che sta riordinando le sue carte. Ha trovato dei documenti, dice, che potrei volere, visto che da un po' di tempo mostro interesse per i miei nonni italiani immigrati. Chiedo di che si tratta.

«Oh, documenti di naturalizzazione, visti, certificati di nascita e di morte» dice «niente d'importante.»

Gli dico di portarmeli subito, perché per me sono importanti. So che se non me li faccio consegnare immediatamente potrebbero finire nella spazzatura, come altri ricordi di famiglia dopo il secondo matrimonio di mio padre, dato che lui ama sbarazzarsi di quelli che considera detriti della sua vita precedente.

Mio padre vive nel presente, più di chiunque altro io conosca, e considera il suo passato un peso, un ostacolo ormai superato, senza alcun legame con ciò che ha scelto di diventare: un americano. Avere vissuto in Italia, in un paese vicino a Sorrento; appartenere alla cultura dell'Italia meridionale; essere cresciuto in povertà nella contea di Hudson, in New Jersey; essere stato deriso da ragazzo perché era magro, basso e italiano; essere stato attaccato ferocemente da un superiore in Marina, durante la Seconda guerra mondiale, per le stesse ragioni; tutto questo per mio padre è insignificante. E così, negli anni quaranta e cinquanta, non sono cresciuta come gli altri, ascoltando le storie sulla «vita nel nostro vecchio paese», consapevole di appartenere a una famiglia da poco arrivata negli Stati Uniti.

Il modo in cui mio padre (e anche mia madre) si relazionavano con il loro patrimonio culturale era non parlarne. E non parlavano nemmeno della razza o dell'appartenenza etnica di nessun altro. Non usavano etichette etniche o razziali parlando di questioni mondiali o nazionali, o

dei nostri conoscenti. E ogniqualvolta dicevo che un amico era questo o quell'altro (perché alle superiori avevo cominciato a pensare in termini di categorie etniche e razziali, ascoltando le amiche decidere con chi potevano o non potevano uscire), i miei genitori facevano spallucce e dicevano «e allora? dentro siamo tutti uguali»<sup>2</sup> oppure «l'abito non fa il monaco». Era il loro modo di dire che quando conosci la razza o l'etnia di una persona, non sai ancora niente di lei. Così l'ascendenza di chiunque sembrava priva d'importanza ai miei genitori, che pure s'interessavano molto alla storia. Ma questo era il loro modo di capire ciò che sembrava incomprensibile: per esempio, perché esisteva il pregiudizio; perché le persone venivano perseguitate; perché c'erano le guerre.

Mio padre ha ottantasei anni e temo che tutto quello che sa sui miei nonni morirà con lui. Il mio sessantesimo compleanno si avvicina e voglio fargli tirare fuori tutte le storie che sa su di loro, perché mi nutrano e mi sostengano in questa fase della vita. Le voglio anche per poterle raccontare ai miei nipoti, così che i nostri antenati - le persone, le loro vite, il nostro passato - non vengano dimenticati. Perché possano imparare, più presto di quanto non abbia fatto io, chi furono queste persone.

Che mio padre fosse un italiano del Sud è una cosa che ho appreso solo di recente. Eppure, è sempre stato molto interessato alla cultura italiana: l'opera e i capolavori di Michelangelo o di Leonardo da Vinci. Di queste cose mi parlava, non dell'Italia flagellata dalla povertà, che i suoi genitori e quelli di sua moglie avevano abbandonato in circostanze disperate. Un'Italia di cui io stessa ho appreso l'esistenza dopo i cinquant'anni. E non da mio padre.

Il mio interesse per i nonni e per come loro, e gli altri immigrati italiani, erano visti e trattati al loro arrivo negli Stati Uniti è recente e urgente. Negli anni quaranta e cinquanta, negli Stati Uniti, alcuni italiani americani, come i miei genitori, hanno sepolto il passato, cercando di integrarsi. In parte, era per via della guerra; ma era anche l'etica del tempo: le differenze razziali ed etniche non erano apprezzate ma, piuttosto, condannate e messe in ridicolo. E c'era sempre (e c'è ancora) negli Stati Uniti un silenzio molto singolare sulla diaspora italiana e sulle ingiustizie inflitte agli italiani americani.<sup>3</sup>

Non sapevo nulla delle vite dei miei nonni in Italia. Di certo non sapevo nulla degli orribili maltrattamenti, dello sfruttamento, della fame imposta ai contadini<sup>4</sup> e ai braccianti del Mezzogiorno, che oggi appaiono come una forma di «pulizia etnica».<sup>5</sup> Quello che ho appreso dopo i cinquant'anni su



quella storia, leggendo opere come *Blood of My Blood: The Dilemma of Italian American*, di Richard Gambino, le loro vite appena dopo l'arrivo negli Stati Uniti, il modo in cui venivano trattati perché erano italiani (i poliziotti che invadevano il quartiere italiano di Hoboken, in New Jersey; Sacco e Vanzetti condannati malgrado le prove della loro innocenza; gli italiani americani linciati negli stati del Sud e incarcerati durante la Seconda guerra mondiale): tutto questo è stato doloroso.

Da bambina sapevo ben poco: che nessuno di loro parlava inglese; che loro vivevano (come noi) in un quartiere proletario italiano finché non ci trasferimmo in una zona residenziale quando avevo sette anni; che preparavano cibi che non mi sono piaciuti finché non sono diventata più grande; che mio nonno lavorava alle ferrovie; che mia nonna era la custode del nostro palazzo. Come dire che non sapevo quasi niente.

Più avanti ho appreso che gli italiani che lavoravano alle ferrovie guadagnavano meno dei «bianchi» per il loro lavoro; che dormivano in carri merci luridi e infestati da parassiti; che si negava loro l'acqua ma non il vino (che li rendeva più trattabili) e che di certo questa cosa ha abbreviato la vita di mio nonno.<sup>6</sup> Ho appreso che la mia nonna paterna lavorava per un salario da fame in una fabbrica tessile, dove portava mio padre quando era piccolo, nascondendolo sotto la macchina per cucire perché non aveva nessuno a cui lasciarlo. Quando il padrone lo scopri, mio padre fu messo a lavorare: aveva quattro o cinque anni.

Mio padre, come i suoi genitori prima di lui, non è incline a parlare di come veniva trattato perché la sua famiglia era italiana. Penso che sia perché lui è, e loro erano, prodotto di una cultura contadina: orgogliosi, remissivi, fatalisti. Siccome erano orgogliosi facevano quello che c'era da fare e ritenevano le parole uno spreco di tempo e d'energia, e a loro non piaceva ammettere di essere maltrattati anche se lo erano: quando ne parlavano, chiamavano quello che avveniva la miseria, come se la loro condizione fosse qualcosa che era capitato, anziché qualcosa che qualcuno aveva fatto loro. Siccome accettavano tutte le circostanze che si verificavano, non consideravano anormali lo sfruttamento o l'abuso. E siccome erano fatalisti, credevano che il pregiudizio contro di loro fosse nell'ordine delle cose.

Perciò non si lamentavano. E dal momento che la lamentazione è essenziale all'esistenza di una storia orale, e invece loro non esternavano le loro lagnanze, ma piuttosto le seppellivano, non ho quasi nessuna storia da raccontare su questi nonni; niente che sia arrivato fino a me su come i miei nonni e i loro genitori vivevano in Italia o quando sono arrivati negli

Stati Uniti; niente su come furono trattati o sulle difficoltà che incontrarono. Poiché, a differenza di altri emigranti, queste persone erano spesso analfabete, hanno lasciato ben pochi documenti attraverso cui si possa scrivere la loro storia. E i loro nipoti stanno appena iniziando a farlo.

Ma il silenzio è anche culturale: raccontare che sei stato maltrattato e ritenerlo un fatto significativo richiede la capacità di immaginare un mondo in cui le persone siano trattate in modo umano (o dovrebbero esserlo). Sembra che i miei nonni non riuscissero a immaginare un mondo del genere. Ma i miei genitori (soprattutto mia madre) sì.

Così adesso tocca a me tirare fuori quello che riesco dal pochissimo che ho. E i documenti che mio padre mi consegna sono di incommensurabile aiuto.

Quando ci rincontriamo, mio padre porta con sé una busta di carta da pacchi. C'è scritto sopra: DOCUMENTI DI FAMIGLIA; è la scrittura di mia madre. Le lettere sono tremolanti, e questo mi dice che le ha raccolte quando era prossima alla fine per assicurarsi (suppongo) che non sarebbero andate perse o distrutte dopo la sua morte. Che mio padre abbia conservato questa documentazione sembra un piccolo miracolo: aveva buttato o dato via quasi tutto il resto dopo la morte di mia madre, prima di cominciare un nuovo matrimonio e una nuova vita.

Dandomi la busta mio padre racconta alcune cose: che i miei nonni materni venivano da un paese vicino a Bari di cui non ricordava il nome e che mio nonno era venuto per lavorare alla ferrovia.

«Solo che non sapeva a cosa andava incontro» dice mio padre. «Gli c'è voluto un sacco di tempo per restituire i soldi della traversata.

«La nonna che hai conosciuto, se l'è fatta mandare lui per badare a tua madre dopo la morte della sua mamma. In effetti non si amavano. Era una "sposa su ordinazione". Faceva una vita dura lì, così come l'ha fatta qua, ed è riuscita pure a trovare lavoro come custode nel caseggiato dove abitavamo.

«A tuo nonno, però, non è mai dispiaciuto essere venuto qui. Avrebbe voluto studiare, in Italia, ma era fuori questione. Il giorno più felice della sua vita è stato il primo giorno che tua madre è andata a scuola.»

Aspetto che mio padre se ne vada per leggere le carte. Qualunque manifestazione emotiva lo mette a disagio e, ora che sono prossima ai

sessantanni, ogni reliquia del passato della famiglia mi muove alle lacrime. Perché sono consapevole della pressione del tempo e dell'approssimarsi della mia morte. Preservare e registrare tutto ciò che posso sul passato della nostra famiglia è diventato urgente, eppure sento che qui scoprirò qualcosa di inquietante e sconcertante: i documenti ufficiali spesso rivelano verità che non si erano mai conosciute.

Dispiego il primo foglio con attenzione. È il certificato di naturalizzazione della nonna materna adottiva. La sua fotografia «ufficiale», attaccata al documento, riporta alla mente i ricordi: come mi proteggeva dalle ire di mio padre, mi aiutava a sopportare le depressioni di mia madre, mi insegnava a lavorare a maglia, mi dava soldi dalla sua piccola pensione, mi chiamava figlia mia, mi cantava canzoni italiane (una delle quali, su un lupo che sbranava i bambini, mi spaventava), mi cucinava pizza per cena e zeppoli per la colazione della domenica.

Ma la fotografia mi ricorda anche di come il suo aspetto (vestito nero, maglia nera, *calze nere di cotone*, foulard nero, annodato sotto il mento quando andava in chiesa) segnalasse che ero diversa, che non ero proprio americana.

Un'amica: «Da dove viene tua nonna? Sembra una strega. Com'è arrivata fin qui? *Su una scopa?* Ah, ah!». Un fidanzato: «Mia madre dice che non ti posso sposare, che dovremmo lasciarci. Sal, tua nonna. Te la immagini al matrimonio?».

Mia nonna era un dono di Dio, mandata a proteggermi in una casa piena di rabbia e di dolore. *Ma* era anche qualcuno di cui mi vergognavo e che prendevo in giro insieme ai miei amici, perché gli amici non mi prendessero in giro *a causa sua*. Come *se* nel ripudiarla avessi potuto depurarmi da ciò che avevo di italiano e diventare quello che allora ritenevo importante. Un'americana, qualunque *cosa* questo significasse.

Ma per chi cresceva nei quartieri residenziali del New Jersey (dove *ci* trasferimmo dopo la morte di mio nonno) negli anni cinquanta, essere americano non comprendeva avere una nonna così. Così in pubblico la sbeffeggiavo, la disprezzavo. In privato correvo da lei, le poggiai la testa in grembo e, in segreto, le chiedevo perdono.

Nella fotografia mia nonna è vestita di nero (come sempre nella vita, perpetuamente a lutto, anche prima che il nonno morisse). Doppio mento (non grassa, ma in carne). Pelle chiara (che si scottava se non stava attenta, durante le estati in cui con i parenti coltivava i campi, ma che entro

l'autunno si abbronzava, lavorando all'aperto). Capelli scuri che s'ingrigivano alle tempie, *ravviati* all'indietro pur senza severità, così che su ciascuna tempia scendeva un'onda (mentre tutta la lunghezza lucente era intrecciata e acconciata in un anello preciso alla base della nuca, anche se questo nella foto non si vede). Un sorriso le increspava gli angoli della bocca (riusciva a essere perfidamente acuta nel descrivere le fissazioni altrui, questa nonna, e impietosa nel deridere la presunzione di mio padre, la rigidità di mia madre, le abitudini incomprensibili della sua terra adottiva, ma mai le mie).

Sul documento mia nonna ha apposto la sua firma con attenzione - *Libera Maria Calabrese* - perché non scrive spesso il suo nome, mai per esteso, e perché capisce l'importanza di questo momento, in cui diventa cittadina degli Stati Uniti. È tempo di guerra ed essere italiani è pericoloso. Quando gli Stati Uniti dichiarano guerra all'Italia quattromila italiani americani vengono arrestati.<sup>7</sup> Lo choc della notizia percorre come un'onda tutte le Little Italy della nazione. Anche se i loro parenti (incluso mio padre) stanno combattendo la guerra contro il fascismo, contro le famiglie e i paisani in Italia, mostrando fedeltà verso la terra d'adozione, gli italiani e gli italiani americani sono ancora individui sospetti.

Quando l'Italia dichiara guerra alla Germania, mia nonna ha diritto alla naturalizzazione perché è legalmente considerata caucasica, sebbene intorno al 1890 gli italiani non fossero comunemente considerati bianchi.<sup>8</sup> (Fino al 1952 le persone non considerate bianche non avevano diritto alla naturalizzazione.)<sup>9</sup>

Non dichiarare la propria fedeltà agli Stati Uniti all'inizio della guerra sarebbe stato pericoloso per i miei nonni. Gli italiani erano guardati con diffidenza e rischiavano di essere perseguiti come «residenti stranieri di nazionalità nemica» e poi mio nonno lavorava ai moli di New York, dove attraccavano le navi da guerra. Finché gli Stati Uniti non avevano dichiarato guerra all'Italia, loro avevano inviato alimenti non deperibili, soldi e vestiti ai parenti «a casa», in Italia. E, finché gli abusi di Mussolini non divennero noti, avevano seguito l'andamento della guerra e l'avevano appoggiato, per il sostegno che dava al Meridione. Dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti, volevano disperatamente conoscere la sorte della loro gente, genitori, fratelli, sorelle, zii, zie, cugini, ma questa era una preoccupazione sospetta.

La rinuncia alla cittadinanza italiana era carica di difficoltà. Perché pur sapendo che qui avevano opportunità che sarebbero state loro precluse in Italia (come lavorare per un salario che permettesse di sostentarsi, seppure

modestamente), significava comunque sconfessare la propria fedeltà alla terra natale e, pur essendo altamente sospettosi del suo governo, questo costituiva un tradimento di ciò a cui più tenevano: la fedeltà alle loro famiglie.<sup>10</sup> Diventare cittadini degli Stati Uniti è stata l'azione più difficile e più significativa della loro vita in questo paese.

Diventare una cittadina naturalizzata garantiva a mia nonna (alcuni) dei diritti e privilegi di chi nasceva in America, ma non il privilegio di essere completamente accettata né assorbita nello stile di vita dominante del Nord America. Eppure i documenti di naturalizzazione di mia nonna le furono sempre cari, lo so, perché li teneva chiusi in una scatola assieme al visto, al biglietto di viaggio per gli Stati Uniti (che elencava ogni pasto servito durante la traversata, come *Riso o pasta asciutta al sugo, Carne e ragù con piselli*), al certificato di nascita, a una ciocca di capelli di mio nonno (dopo la sua morte) e a un rosario di cristallo. Una volta mi aveva mostrato i suoi documenti: quando anche io avevo portato a casa un mio certificato, il diploma della scuola elementare. Ora tutte e due avevamo dei documenti importanti.

Sono una bambina ai primi passi quando mia nonna ottiene la naturalizzazione, mentre mio padre combatte in un punto imprecisato del Pacifico. Mia madre e io viviamo accanto ai nonni, in un edificio tra la Quarta e Adam Street in un quartiere italiano americano a Hoboken, in New Jersey. Anche se non ricordo l'episodio, so di avere partecipato alla cerimonia, perché nell'album di famiglia c'è una foto di me con i nonni a commemorare l'evento.

Indosso il cappotto buono in tweed, le ghette e il cappello, e sto in piedi vicino ai nonni, sobriamente vestiti con i loro cappotti neri. Siamo sugli scalini del tribunale e il nonno mi tiene per mano. Anche se al momento non ne sono consapevole questo è un momento determinante della mia vita. Perché quella che sono (non proprio italiana, non proprio americana) e quella che diventerò (consapevole delle ingiustizie affrontate dagli italiani americani in un paese che non ha ancora pienamente equiparato l'esperienza degli italiani americani all'esperienza umana) in un senso importante comincia qui.

## NATURALIZZAZIONE<sup>11</sup>

1. *L'atto di ammettere uno straniero alla posizione e ai privilegi di un suddito o di un cittadino nativo.* (Be', non proprio e non sempre.)

2. *L'atto di introdurre piante o animali o esseri umani in luoghi di cui non sono indigeni, ma in cui possono svilupparsi liberamente in situazioni ordinarie.* (Questa, dice l'*Oxford English Dictionary*, è la definizione del termine secondo Charles Darwin, che ha coniato l'espressione «razze favorite»: lo stesso che, ne *L'origine dell'uomo*, disse: «vorrei piuttosto esser disceso da quella piccola eroica scimmietta [...] o da quel vecchio babbuino [...] piuttosto che da un selvaggio che non conosce il pudore». <sup>12</sup> Ma, potremmo chiederci, quali sono le «situazioni ordinarie»? E che significa «svilupparsi liberamente»? Non può esservi sfuggito che, secondo questa definizione, negli Stati Uniti tutti, tranne i nativi americani, non sono nativi ma naturalizzati. Ma che dei non-indigeni debbano decidere quali altri non-indigeni possano avere diritto legale a essere «naturalizzati» è, evidentemente, assurdo.)

3. *L'atto di rendere naturale.* (Il che significa, naturalmente, che ciò che eri, in questo caso un italiano, era innaturale.)

4. *L'atto di stabilirsi o insediarsi in un luogo nuovo.* (Tutti gli italiani americani che si sentono stabili, radicati, accettati e completamente a loro agio qui, per favore alzino la mano. Oppure vi siete mai sentiti dire, come me, che eravate «imbarazzanti», «irrazionali», «troppo emotivi», «troppo rumorosi» o «troppo vistosi»? Le ultime parole sono di un mio ex datore di lavoro, e dire che quel giorno non indossavo nemmeno la camicetta di taffetà scozzese, le calze rosa e le scarpe di vernice.)

5. *L'atto di diventare naturalizzato, di insediarsi in modo naturale.* (Se insediarsi «in modo naturale» significa fare le cose nel modo in cui ci si aspetta che vengano fatte negli Stati Uniti, né io, né i miei genitori, né i miei nonni ci siamo mai completamente naturalizzati. Ricordo di avere letto *Fiducia in se stessi* di R.W. Emerson alle superiori senza capire come potesse essere considerata una virtù. Ricordo di avere sostenuto, al college, che non voler allontanarsi dalla famiglia e telefonare quotidianamente ai genitori non fosse necessariamente da nevrotici. Ricordo di aver protestato contro una pausa pranzo di ventitré minuti quando insegnavo alle superiori. Recentemente, in Liguria, ho visto con mio marito il corpo studentesco di una scuola rurale che consumava tranquillamente un pasto di tre portate in un famoso ristorante del posto. Venimmo a sapere che pranzavano lì tre volte a settimana a spese dell'amministrazione pubblica. Sono certa che niente del genere avviene negli Stati Uniti. Guardando quei bambini che mangiavano la pasta ho pensato: questa è davvero civiltà.)

*Libera Maria Calabrese.* Mia nonna aveva messo la firma sotto la foto, sulla riga in cui veniva richiesta la «firma completa e autentica del titolare», e aveva firmato lentamente perché, lo so, scrivere il suo nome le

costava grande sforzo e grande concentrazione.

(Me la ricordo anni dopo, mentre guardava *Sesame Street*<sup>13</sup> con i miei figli, che ancora cercava di imparare a leggere e a scrivere in inglese. Me la ricordo quando firmava sul retro l'assegno della previdenza sociale che riceveva dopo la morte di mio nonno e ricordo anche che era l'unica occasione in cui le vedevo scrivere il suo nome. Adesso mi domando com'era, e come, vivere una vita in cui non si ha quasi mai l'occasione di scrivere il proprio nome; mi domando cosa significasse, e significa, non poter usare l'atto dello scrivere per raccontare agli altri chi eri, chi sei e da dove vieni; mi domando cosa significasse, e cosa significa, non poter partecipare alla creazione della propria identità, perché non avevi, e non hai, un linguaggio per farlo.)

Posso immaginare l'impazienza degli impiegati in attesa che questa donnina straniera vestita sobriamente finisse di firmare, prima di scarabocchiare i loro nomi (naturalmente illeggibili) in fondo alla pagina. (Chi erano queste persone? E perché scrivevano i loro nomi in modo che fosse impossibile decifrarli? Ho notato questo: che le persone con autorità raramente firmano in modo che se ne possa leggere il nome, mentre i poveri e gli stranieri, le persone prive di potere, di solito firmano con attenzione, in modo che si sappia chi sono.)

Per quanto mia nonna lo venerasse, è un documento strano e terribile.

Dopo avere registrato il numero della domanda (84413), l'impiegato/a aveva scritto a macchina una «descrizione personale del titolare alla data della naturalizzazione». Un ritratto verbale di mia nonna da parte di un funzionario stipendiato che accettava la testimonianza di mia nonna (per esempio, quanto pesava), inseriva le informazioni secondo i documenti presentati, ma scriveva anche le proprie osservazioni. proprio come la segretaria che lavorava nell'ospedale psichiatrico dove mio marito faceva tirocinio: dopo avere ascoltato i medici discutere una diagnosi, ne anticipava le conclusioni scrivendo «Schizofrenico paranoico» sul modulo che aveva davanti. Quelli che hanno il potere di riempire i moduli hanno il potere di definirci, di dire a noi e a tutto il mondo chi e cosa siamo. E così è stato per mia nonna.

Mi guadagno da vivere analizzando testi, rimuginando sulle sfumature delle parole, domandandomi perché una cosa venga detta in un modo anziché in un altro, districando allusioni. Studiando questo documento, mi rendo conto che c'è qualcosa di sospetto. C'è dentro quello che Virginia

Woolf chiamerebbe «un aroma».

La descrizione fisica di mia nonna, di cui deve giurare la veridicità per ottenere la naturalizzazione, recita: «Età 57 anni; sesso femminile; colore bianco; carnagione scura; colore degli occhi marrone; colore dei capelli grigio-nero; altezza metri 1,50 (era bassa, mia nonna); peso kg 54; segni particolari visibili neo sulla fronte; stato civile coniugata; nazionalità precedente italiana».

Capisco che parte di quanto è scritto sia rilevante: l'età, il colore degli occhi e dei capelli, l'altezza, il peso, i segni caratteristici, in modo che nessun altro potesse usare quel documento. E capisco che affermare che il «colore» di mia nonna fosse «bianco», in questo momento della storia degli Stati Uniti, era rilevante perché significava che, in quel momento (ma non sempre), gli italiani erano considerati caucasici, perciò bianchi, perciò idonei alla naturalizzazione. Quindi capisco perché questo sia stato segnalato, anche se non sono d'accordo con quello che significa (che la razza esiste; che può essere determinata; che quelli considerati membri di certe razze possono avere dei privilegi e altri no, eccetera).

Ma perché era importante segnalare che mia nonna aveva la carnagione scura? Cos'ha di rilevante la carnagione? Dopotutto, c'era una fotografia di mia nonna che mostrava con chiarezza il suo aspetto. E, come chiunque poteva vedere, la sua carnagione era chiara, anche se il documento insiste che era scura.

«La descrizione sopra data.» Cosa significa, esattamente? Significa «la descrizione data sopra»? Ma se significa questo, allora «la descrizione sopra» è stata «data» da qualcuno, e sarebbe importante sapere da chi è stata «data».

Quale delle tre? «La descrizione che la persona sopra nominata» (mia nonna) «ha dato all'impiegato»? Oppure, «la descrizione che è stata data dall'impiegato alla persona sopra nominata»? Oppure, «la descrizione in parte data dalla persona sopra nominata (mia nonna) all'impiegato e in parte data dall'impiegato alla persona sopra nominata»?

Bene. Ho imparato che quando le cose sono poco chiare, lo sono per una ragione. Specialmente sui documenti ufficiali. (Come vedete c'è un vantaggio nell'avere quasi sessant'anni.)

Riesco a immaginare mia nonna che dice all'impiegato di avere cinquantasette anni, di essere femmina, di essere alta esattamente un metro e cinquanta, di pesare cinquantaquattro chili e di avere un neo sulla fronte (anche se sento pure la voce canzonatoria di lei raccontare a mio nonno, più tardi, che l'impiegato era di certo un «cretino», a farle dire che aveva



un neo sulla fronte o che era femmina, visto che chiunque poteva vederlo da sé).

Ma sono assolutamente certa che mia nonna non abbia mai detto all'impiegato di avere la carnagione scura. Perché in marzo, in pieno inverno, mia nonna non avrebbe mai e poi mai potuto descriversi come scura, o essere considerata scura da chi la guardasse e dovesse testimoniare su di lei. In marzo mia nonna non era scura. In marzo, come si vede dalla foto, mia nonna era innegabilmente chiara.

Qualunque altra cosa mia nonna fosse (un'italiana che veniva da un paesino vicino a Bari, una contadina, povera e irriverente), non era né stupida, né bugiarda. Mia nonna diceva la verità o, quando la verità non si poteva dire perché era pericolosa, stava zitta e scrollava le spalle. E benché non avesse né fiducia né rispetto per nessuna autorità, per questo modulo ufficiale mia nonna avrebbe risposto con scrupolosa onestà alle domande che le venivano rivolte, perché non sottovalutava le conseguenze di una rappresentazione sbagliata di sé su documenti ufficiali che venivano timbrati e avevano sigilli ufficiali. Dopotutto, era tempo di guerra.

Così, alla domanda «Com'è la sua carnagione?», mia nonna non può avere risposto «La mia carnagione è scura». Perché, se glielo avessero chiesto, avrebbe detto: «A volte scura, a volte chiara» e poi avrebbe raccontato una storia. Avrebbe raccontato all'impiegato (se avesse pensato che l'avrebbe ascoltata) che doveva legare un fazzoletto in un certo modo per proteggersi il viso dal sole e che doveva coprirsi le braccia quando lavorava nell'orto, per non scottarsi; poi avrebbe fatto una digressione per parlare della bellezza delle verdure al raccolto, ma anche del mal di schiena devastante alla fine della giornata, e avrebbe descritto come, se era stata attenta, all'arrivo dell'autunno aveva una bella sfumatura di «bruno», come il colore dei pinoli tostanti.

Ma per l'impiegato che ha scritto il documento, e dunque per gli Stati Uniti, mia nonna non poteva essere chiara, perché non solo era italiana, ma era meridionale, contadina, «terrone»: una creatura della terra<sup>14</sup> e dunque del colore della terra. Per questo motivo, doveva essere scura, non chiara.

Qui, dunque, su un documento che mia nonna ha conservato fino alla morte, che mia madre ha conservato fino alla morte, che io conserverò fino alla morte, c'è la prova che la bianchezza della mia gente era provvisoria, che i rappresentanti del governo usavano il loro potere per creare e non per documentare la differenza nell'aspetto fisico.<sup>15</sup>

Uno degli impiegati ha deciso, forse senza guardare troppo da vicino (perché chi avrebbe voluto guardare da vicino una povera contadina italiana?), che la carnagione di mia nonna era scura e, se mia nonna voleva la cittadinanza, non poteva che sottoscrivere. Doveva dichiarare che, anche se era bianca, *non era* del tutto bianca, perché era anche scura. Non c'era una sola razza bianca, ce n'erano diverse, e alcune erano peggiori di altre.<sup>16</sup>

Dato che mia nonna non era del tutto bianca,<sup>17</sup> si pensava anche che fosse non del tutto (o non molto) intelligente, non del tutto (o non molto) affidabile, non del tutto capace di autonomia,<sup>18</sup> non del tutto (o non molto) capace di autocontrollo, non del tutto in grado di adempiere attivamente a obblighi e doveri, non del tutto adattabile a una società civile organizzata, non del tutto pulita, non completamente (o per nulla) rispettosa della legge (ricordare la mafia). Ma a quel tempo la sua (e la mia) gente era ritenuta in grado di costruire le ferrovie, le metropolitane, gli edifici della nazione e di combatterne la guerra, di tessere stoffe e cucire vestiti, di scavare carbone e stivare carichi, di coltivare frutta e verdura e vendere cibo, di organizzarne la malavita, giocare a baseball e naturalmente, cucinare pizza, ravioli e spaghetti con le polpette.<sup>19</sup>

Notare, prego, che l'impiegato non ha scritto «miserabile rifiuto» o «relitto umano». Le parole *WOP*,<sup>20</sup> *dago*, *greaser*, *guinea*, *mafioso* non appaiono da nessuna parte sul modulo, e di ciò dovrei forse essere grata, anche se a questo forse pensava l'impiegato nello scrivere la parola «scura», e questi erano i nomi dati allora (e spesso ancora oggi) alla mia gente. Ma la legge aveva individuato una categoria, la carnagione, attraverso cui gli impiegati del governo degli Stati Uniti (grazie a Dio) potevano insinuare quello che pensavano della persona in piedi davanti ai loro occhi. (Notare, prego, che sul modulo non c'era uno spazio in cui mia nonna potesse descrivere come sembrasse a lei l'impiegato.) Scura rendeva chiaro il suo significato implicito: che mia nonna era stata «razzializzata».<sup>21</sup>

Per diventare cittadina americana, mia nonna ha dovuto giurare il falso. Ha dovuto ammettere di possedere un attributo che non aveva, ma che qualcun altro insisteva che lei avesse. Ha dovuto apporre la firma, «Libera Maria Calabrese», per confermare che sì, era scura, non chiara. Ha dovuto «dichiarare che la descrizione sopra data è vera».

C'è l'immagine della mano di un uomo che indica la riga in cui mia nonna doveva firmare. Sopra di essa mia nonna appose la sua firma

(come vi ho detto) testimoniando così che quanto era stato scritto era vero. Che la sua carnagione era scura, anche se la sua carnagione era chiara.

L'immagine della mano, dovete capire, è assolutamente superflua. Perché la riga vuota sarebbe stata sufficiente per dire ai richiedenti dove bisognava firmare. Ma la mano è là. E non è là per decorare il documento, capite, perché è la mano dell'autorità, vestita molto formalmente, per l'occasione, con camicia bianca e abito scuro, e non c'è dubbio che sia una mano bianca, la mano bianca di un uomo bianco, e la carnagione di quell'uomo bianco non è scura, come si suppone sia quella di mia nonna, ma chiara. È la mano più chiara che ci sia.

Mia nonna doveva capire bene che, pur essendo privilegiata, non era poi così privilegiata. Doveva imparare che, così come ci sono diverse qualità di carne macinata, c'erano (e ci sono) diverse sfumature di bianco. Lei era un taglio di seconda scelta, pieno di nervature e di grasso; non era filetto e nemmeno macinato di girello. Firmare il documento nel punto indicato dalla mano chiara dell'uomo bianco significava convenire che le veniva offerta una cittadinanza con riserva, che certamente non le conferiva tutti i diritti e i privilegi di chi era di colore bianco e di carnagione molto, molto chiara.

Mia nonna divenne allora una cittadina degli Stati Uniti d'America «bianca scura».<sup>22</sup> Una «negra bianca».<sup>23</sup> Una non veramente bianca. Un'italiana americana.

«Nessuna barriera del colore»

Italiani, razza e potere negli Stati Uniti

*di Thomas A. Guglielmo*

Ripercorrendo le prime esperienze di immigrazione proprie e dei propri antenati, molti italiani americani, specialmente a partire dagli anni settanta, si sono vantati di avercela fatta in America lavorando sodo e facendo a meno dell'assistenza governativa. Nell' esaminare le interviste degli italiani americani di Chicago condotte nei primi anni ottanta, mi sono imbattuto di continuo in opinioni di questo genere. Léonard Giuliano affermava: «Con determinazione e perseveranza [...] l'italiano è riuscito [...] a cavarsela con le proprie forze. [...] Naturalmente, il suo più grande desiderio era che i figli e tutta la famiglia avessero una vita migliore di quella che aveva lasciato in Italia, ma non si aspettava che fosse gratis. Doveva lavorare». Constance Muzzacavallo concordava: «Penso siano stati fatti molti passi avanti. E il merito è al cento per cento degli italiani. Non c'era il governo ad aiutarti». Joseph Loguidice aggiungeva: «A quei tempi gli immigrati non avevano [...] le cose di oggi [...] o l'aiuto che hanno oggi. Oggi è una passeggiata. Tutti vengono aiutati. Loro non ricevevano nessuna assistenza [...] come voi oggi. [...] Erano troppo orgogliosi».<sup>1</sup>

Queste opinioni, affermatesi con forza durante il periodo di «riflusso» successivo agli anni sessanta, vanno ben oltre il semplice valore del lavoro duro e il giusto ruolo del governo federale. A un livello più profondo parlano di razza. Come disse all'intervistatore un certo Al Riccardi, all'inizio degli anni novanta, «Anche la mia gente ha passato momenti difficili. Ma nessuno ci ha dato niente. Allora perché noi dobbiamo qualcosa a loro [gli africani americani]? Che facciano la loro parte, come abbiamo dovuto fare tutti».<sup>2</sup>

Questo saggio è stato scritto, in parte, in risposta a Giuliano, Muzzacavallo, Loguidice, Riccardi e agli innumerevoli altri che condividono le loro opinioni. Concentrandomi sui primi anni d'immigrazione e ambientamento, all'incirca tra il 1890 e il 1918, prendo in esame le difficoltà degli immigrati, il duro lavoro, la perseveranza, ma anche qualcosa che spesso viene trascurato nella retrospettiva romantica

sulla «esperienza migratoria» europea: il potere e i privilegi dei bianchi. Più in generale, questo saggio esamina la posizione degli italiani all'interno dell'ordine razziale che si andava formando in America, e le sue conseguenze sulla loro vita quotidiana e le loro possibilità. Questo saggio è stato scritto come invito ad altri studiosi, affinché esplorino ulteriormente l'incontro degli italiani (e degli altri immigrati) con la razza negli Stati Uniti. Se riesce a dimostrare qualcosa, è perché su questi problemi cruciali abbiamo ancora molto da imparare.

La discriminazione e il pregiudizio razziale contro italiani, italiani meridionali, latini, mediterranei e «nuovi» immigrati cominciarono seriamente all'inizio della migrazione di massa dall'Italia (in particolare dall'Italia meridionale) alla fine del XIX secolo e continuarono per buona parte del XX. E furono violenti, forti e pervasivi. A volte questi sentimenti e comportamenti antitaliani arrivarono a mettere in dubbio la bianchezza degli italiani. Alla fine, comunque, a parte le molte inadeguatezze razziali percepite negli italiani, essi furono prevalentemente accettati come bianchi da una vasta gamma di persone e istituzioni: dal censimento degli Stati Uniti, dalla scienza della razza, da giornali, sindacati, datori di lavoro, vicini di casa, agenti immobiliari, centri di accoglienza, uomini e partiti politici, nonché da innumerevoli leggi statali e federali sulla naturalizzazione, sulla segregazione, sul diritto al voto e sulla «contaminazione razziale». Questa accettazione diffusa si rispecchiava concretamente nella possibilità che gli italiani avevano di emigrare negli Stati Uniti e diventarne cittadini, svolgere certe mansioni, vivere in certe zone, iscriversi a certi sindacati, sposare certi partner, frequentare certi cinema, ristoranti, bar, ospedali, campi estivi, parchi, spiagge e centri di accoglienza. In quasi tutte queste situazioni esisteva una linea del colore, che separava i «bianchi» dalle «razze di colore», cioè gruppi come «negri», «orientali» e «messicani». Dal momento in cui giunsero negli Stati Uniti, e sempre dopo di allora, gli italiani furono costantemente e univocamente collocati tra i primi. Sebbene agli occhi di molti americani gli italiani fossero razzialmente indesiderabili, erano pur sempre bianchi.

Tale era la certezza che gli italiani fossero bianchi, infatti, che raramente essi furono costretti a rivendicare la cosa con aggressività. In realtà, secondo gli studi che ho condotto su Chicago, fino alla Seconda guerra mondiale non erano molti gli italiani che si identificavano apertamente e si mobilitavano politicamente come bianchi. Dopo i primi anni di immigrazione e ambientamento, quando per molti dei nuovi arrivati l'Italia era solo un'astrazione, il legame di fedeltà più forte era nei confronti della

razza italiana, non di quella bianca. Alla fine, però, il modo in cui gli italiani sceglievano di identificarsi aveva poca importanza quando era in gioco il «compenso della bianchezza». A quanto risulta, non era necessario che gli italiani fossero dichiaratamente e assertivamente bianchi per godere delle risorse e dei benefici della bianchezza. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, gli italiani furono considerati bianchi fin dall'arrivo, non tanto per il modo in cui percepivano se stessi quanto per il modo in cui gli altri li vedevano e li trattavano. Per questa ragione, e per motivi di spazio, non prenderò qui in considerazione l'autoidentificazione di razza/colore negli italiani.

Due sono gli strumenti concettuali fondamentali nella mia analisi. Il primo è semplicemente l'affermazione che è necessario prendere sul serio la struttura della razza. La razza è ancora troppo spesso considerata semplicemente come idea, atteggiamento, consapevolezza, identità o ideologia. A dire il vero, è tutte queste cose, ma è anche molto di più. È anche radicata in svariate istituzioni culturali, sociali, economiche e politiche e ha quindi molto a che fare con il potere e con le risorse (o con la loro mancanza). Su questo punto è particolarmente utile il pensiero del sociologo Eduardo Bonilla-Silva, che sostiene l'uso di un «sistema sociale razzializzato» come strumento analitico. In tutti questi sistemi, sostiene:

il collocamento delle persone in categorie razziali presume una forma di gerarchia che produce tra le razze relazioni sociali fisse. La razza collocata nella posizione più alta tende a ricevere una remunerazione maggiore e ad avere accesso a occupazioni e/o prospettive di impiego migliori sul mercato del lavoro. Occupa inoltre una posizione di rilievo nel sistema politico, e le viene tributata una maggiore stima sociale [...] spesso ha la facoltà di tracciare confini fisici (segregazione) e sociali (norme di comportamento relative alla razza) tra se stessa e le altre razze, e riceve quella che Du Bois chiama «retribuzione psicologica». L'insieme di tutte le relazioni sociali razzializzate e dei relativi risvolti pratici costituisce [un sistema sociale razzializzato].<sup>3</sup>

Un sistema di questo tipo è esistito nel corso del XIX e del XX secolo negli Stati Uniti. Essere bianco, nero, rosso, giallo o bruno, e in parte anche essere anglosassone, alpino, italiano settentrionale o meridionale, determinava (insieme ad altri sistemi di differenziazione, come classe e sesso) il luogo in cui si viveva e si lavorava, il tipo di persona che si sposava e le diverse opportunità di vita. Perciò la razza non era (non è) solo una questione di idee, ideologie e identità. Ha anche a che fare con la

collocazione all'interno di un sistema sociale e con le sue conseguenze.

Per comprendere appieno queste conseguenze è fondamentale un altro strumento concettuale: la distinzione tra razza e colore. Molti anni fa, quando cominciai la mia ricerca sugli italiani e la razza, avevo immaginato una storia di trasformazione, «da *toop* a bianco»,<sup>4</sup> una versione italiana di *How the Irish Became White* di Noel Ignatiev. Ma presto mi resi conto che tale approccio aveva gravi limiti. Da un lato, gli italiani non avevano bisogno di diventare bianchi: per molti, e importanti, versi lo erano sempre stati. Dall'altro, razza non significava solo bianco o nero. Sebbene lo status di bianchi degli italiani fosse relativamente sicuro, essi tuttavia soffrirono, come notato sopra, di diffusi pregiudizi e discriminazioni razziali in quanto italiani, italiani meridionali, latini e via dicendo.

Non si trattava semplicemente di discriminazione «etnica». A dire il vero, ben pochi studiosi concordano sul modo migliore di differenziare concettualmente «razza» ed «etnia». Taluni sostengono che, mentre la razza è basata principalmente su caratteristiche fisiche scelte soggettivamente, l'etnia è determinata da caratteristiche culturali (come la lingua e la religione). Altri ritengono che «l'appartenenza a un gruppo etnico è solitamente volontaria, mentre non lo è l'appartenenza a un gruppo razziale». Altri ancora sostengono che «mentre le relazioni sociali “etiche” non sono necessariamente gerarchiche, conflittuali e basate sullo sfruttamento, le “relazioni razziali” lo sono quasi sempre».<sup>5</sup> Anche se in un certo senso tutte sono valide, nessuna di queste distinzioni è di grande aiuto nel nostro caso. Nessuna di esse, cioè, aiuta a capire meglio le esperienze degli italiani e la loro specifica collocazione sociale negli Stati Uniti. Dopo tutto, si supponeva che un gruppo come la «razza italiana meridionale» avesse caratteristiche «culturali» e «fisiche» specifiche; includeva membri volontari e involontari; era stata creata in Italia e veniva generalmente usata negli Stati Uniti per sfruttare e classificare esplicitamente certi esseri umani.

Come fare, dunque, per destreggiarsi fra la bianchezza relativamente certa degli italiani e il loro status razziale fortemente problematico, senza ricorrere a inutili distinzioni concettuali tra razza ed etnia? Sono dell'avviso che la risposta sia razza e colore. Tra la metà del XIX e la metà del XX secolo vi furono due modi fondamentali per catalogare gli esseri umani, basati su tratti fisici, mentali, morali, emozionali e culturali ritenuti congeniti. Il primo è il colore (o quello che potrebbe essere chiamato «colore della razza», dato che questo è ciò che molti americani pensano oggi della razza): la razza nera, la razza bruna, la razza rossa, la razza

bianca, la razza gialla. Colore, nella mia accezione, è una categoria sociale e non una descrizione fisica. Per esempio, gli italiani «bianchi» potrebbero essere più scuri degli americani «neri». Il secondo è la razza, che può significare molte cose: gruppi numerosi, come i nordici e i mediterranei; gruppi di media entità, come i celtici e gli ebrei; gruppi piccoli come gli italiani settentrionali e meridionali.

Naturalmente, in quel periodo la distinzione razza/colore non fu mai universale, e certamente è cambiata nel tempo. Ma risultava molto chiara ad alcune persone e istituzioni. Per tutto questo periodo, per esempio, nelle domande di naturalizzazione al governo federale i richiedenti dovevano dichiarare la propria razza e il proprio colore. Le uniche risposte accettabili per gli italiani erano «italiano settentrionale o meridionale» nel primo caso, e «bianco» nel secondo. Cosa ancora più importante, malgrado la confusione teorica, la distinzione razza/colore diventava cristallina in tutti gli Stati Uniti quando si trattava di risorse e benefici. In altre parole, anche se gli italiani soffrivano di una presunta indesiderabilità razziale in quanto italiani o italiani meridionali, godevano comunque di innumerevoli benefici per lo status derivante dall'essere di colore bianco.

Gli italiani sono un gruppo particolarmente adatto a verificare questa tesi, perché affrontarono negli Stati Uniti pregiudizi e discriminazioni gravissimi che avevano avuto inizio in Italia, prima ancora della migrazione. Alla fine del XIX secolo salì alla ribalta un gruppo influente di antropologi positivisti, tra i quali Cesare Lombroso, Giuseppe Sergi e Alfredo Niceforo, che presentava le «prove» scientifiche che gli italiani meridionali erano una razza distinta e irrimediabilmente inferiore rispetto ai compatrioti settentrionali. Per esempio, Sergi utilizzò le misurazioni del cranio per determinare le origini delle varie popolazioni italiane e la loro desiderabilità, sostenendo che mentre gli italiani settentrionali discendevano da una stirpe ariana superiore, nei meridionali scorreva prevalentemente sangue africano inferiore. Analogamente, nella sua influente opera *L'Italia barbara contemporanea*, Niceforo sosteneva che esistevano due Italie, le cui differenze razziali fondamentali rendevano impossibile l'unificazione. Infatti «una delle due Italie, quella settentrionale, mostra un grado di civiltà molto diffusa, più fresca e più moderna. L'Italia del Sud, [tuttavia] mostra una struttura sociale e morale che ricorda un'epoca primitiva e quasi barbarica, una civiltà senz'altro inferiore».<sup>6</sup>

Queste idee non furono appannaggio del solo mondo accademico, ma vennero assorbite e diffuse da gran parte della cultura di massa italiana e



da molti funzionari pubblici. Per esempio, la più importante rivista illustrata del tempo, *L'Illustrazione italiana*, celebrava ripetutamente e «in modo accondiscendente [...] la posizione anomala del Sud a metà tra l'Italia e l'Oriente, tra il mondo del progresso civilizzato e l'ambito di ciò che è rustico e barbaro». Come scrisse uno dei giornalisti della rivista dopo un viaggio in Sicilia nel 1893, «Per i campi ove interrogai parecchi contadini non trovavo che tipi spiccatissimi di derivazione africana. Ma quanta strana intelligenza in quei cervelli farraginosi». Analogamente Filippo Turati, capo del Partito socialista all'inizio del XX secolo, dava senza dubbio voce a molti compatrioti nel definire la «questione meridionale» come una «battaglia tra la civilizzazione incipiente e quella putrida barbarie». <sup>7</sup>

Proprio in questo momento, al culmine dell'aggressione razziale al Mezzogiorno e alla sua gente da parte della scienza e dell'opinione pubblica, l'origine dell'emigrazione italiana verso gli Stati Uniti si spostò nettamente da nord a sud. Allarmata dall'afflusso in massa, ogni anno, di centinaia di migliaia di meridionali dalla cattiva reputazione, una vasta gamma di istituzioni e individui americani fece ricorso alle argomentazioni dei positivisti italiani sulla razza. Nel 1899, il Bureau of Immigration degli Stati Uniti cominciò a registrare l'appartenenza razziale degli immigrati distinguendo tra italiani settentrionali «celtici» e meridionali «iberici». Nel 1911 la Immigration Commission degli Stati Uniti operò una simile distinzione all'interno di un autorevole rapporto in quarantadue volumi. Citando le opere di Niceforo e Sergi, sosteneva che gli italiani settentrionali e meridionali «si differenziano sostanzialmente gli uni dagli altri per la lingua, l'aspetto fisico e il carattere oltre che per la distribuzione geografica». Mentre i primi erano «tranquilli, prudenti, pazienti e pratici, oltre che capaci di grandi progressi nell'organizzazione politica e sociale della civiltà moderna», i secondi erano «emotivi, impulsivi, molto fantasiosi e privi di senso pratico» ed erano «scarsamente adattabili a una società fortemente strutturata». <sup>8</sup>

Studiosi di scienze sociali come Edward Ross addussero argomentazioni simili, citando anch'essi le opere dei positivisti italiani. In libri e articoli su rotocalchi popolari, Ross avvertiva che mentre i settentrionali erano idonei alla cittadinanza, i meridionali certamente non lo erano, per la spaventosa «propensione alla violenza personale», l'«inadeguatezza» al lavoro di squadra, l'elevata percentuale di sangue africano e la «mancanza di capacità intellettuali». Fortemente

preoccupata da molte di queste caratteristiche, la rivista popolare *World's Work* sollecitò il governo federale ad approvare una legge di esclusione «mirata specificamente agli italiani meridionali, simile alle leggi contro l'immigrazione degli asiatici», dato che i meridionali «sono una minaccia diretta al nostro governo, perché non sono adatti a parteciparvi».<sup>9</sup>

Varie istituzioni locali condividevano queste idee razziste antimeridionali. Da New York alla Florida, da Chicago alla Louisiana, i giornali bollavano regolarmente i meridionali come «dannosi», «indesiderabili» e «di infimo rango».<sup>10</sup> In linea con i tempi, il *Chicago Tribune* nel 1910 inviò l'antropologo George A. Dorsey nel Mezzogiorno, per studiare gli immigrati nella loro terra d'origine. Riportando in una rubrica quotidiana le impressioni del suo viaggio da un paese all'altro dell'entroterra, Dorsey finì per offrire una condanna senza appello dei meridionali. Sostenne che erano barbari, primitivi e codardi, con evidenti ascendenze «negroidi», che avevano assai più in comune con l'Est che non con l'Ovest e che erano «privi di buona salute, statura, forza, iniziativa, istruzione e soldi». Dopo cinque mesi Dorsey concluse che erano «di valore discutibile dal punto di vista fisico, morale e mentale».<sup>11</sup> In tutti gli Stati Uniti amministrazioni e politici locali, sindacati e datori di lavoro non poterono fare a meno di concordare con Dorsey e il *Tribune*.<sup>12</sup>

Queste idee avevano anche un seguito popolare, che si rifletteva nelle difficili relazioni tra gli italiani e i loro vicini in molte comunità di tutto il paese. Nelle città del Nord, come New York, Chicago, Milwaukee, Rochester, New Haven, Buffalo e Philadelphia, vari gruppi di immigrati resistettero con forza all'afflusso degli italiani (in particolare dei meridionali). Un personaggio di *Monte Allegro*, di Jerre Mangione, ricordava che a Rochester l'ostilità verso gli italiani del quartiere era così intensa che «i bottegai non volevano vendere loro generi alimentari e i padroni non volevano affittare loro le case».<sup>13</sup> Anche a Chicago, nel Near North Side, si verificavano regolarmente scontri tra svedesi e siciliani, con tanto di bastoni, pistole, coltelli e manganelli. I proprietari di casa *svedesi* si riunivano anche per escogitare modi più eleganti di liberare il quartiere dalla temutissima «gente scura». Il problema, come disse un pastore svedese del posto, era che i siciliani «non tengono pulite le loro abitazioni; strappano la pavimentazione in legno del marciapiede e danneggiano la reputazione della zona in molti altri modi». Intanto, nelle strade e nei parchi del quartiere, i bambini erano impegnati in battaglie del tutto

analoghe, con le bambine svedesi che tenevano lontane le siciliane dalle altalene e dalle buche della sabbia a Seward Park strillando: «Fuori! Dago! Dago! Non potete giocare qui!». Ragazzi svedesi e irlandesi si battevano regolarmente per strada contro quelli siciliani. In un'occasione, un ragazzo italiano a cavallo guidò i suoi compatrioti alla carica contro gli aggressori.<sup>14</sup>

Nelle altre parti del paese le relazioni non erano migliori. Malauguratamente, in questo periodo i linciaggi degli italiani non erano un fatto raro nel Sud, nel West e nel Midwest. Sicuramente il più famigerato e sconvolgente di questi episodi avvenne a New Orleans nel 1891, quando una folla infuriata, decisa a vendicare l'assassinio del capo della polizia David Hennessy, linciò undici sospetti siciliani in una sola notte. Altri linciaggi avvennero in luoghi diversi come Denver, Tampa, Tallulah, in Mississippi e nel Sud dell' Illinois. Ancora nel 1915 a Johnston nell' Illinois, una città mineraria cento miglia a est di Saint Louis, un gruppo di uomini armati linciò il siciliano Joseph Strando, presunto omicida di un notevole del posto.<sup>15</sup>

Nel loro insieme molti italiani, specialmente quelli del Mezzogiorno, al loro arrivo negli Stati Uniti incontrarono discriminazione razziale e pregiudizi forti e pervasivi. Perciò se i meridionali erano emigrati dall'Italia in parte per sfuggire a un sistema sociale razzista che li relegava al gradino più basso, si ritrovarono in un altro sistema sociale che li vedeva nuovamente piuttosto vicini al fondo. Ma, a cavallo dei due secoli, i sistemi sociali dell'Italia e degli Stati Uniti erano molto diversi. La differenza principale era che, diversamente da quanto avveniva nel Vecchio Mondo, in America gli italiani non occuparono mai la posizione sociale più bassa. Questo perché negli Stati Uniti esisteva una gerarchia razziale e una di colore, e sebbene gli italiani venissero denigrati e sfruttati all'interno della prima, erano fortemente privilegiati nella seconda. Infatti gli italiani, malgrado tutti i pregiudizi e le discriminazioni razziali incontrati nei primi anni, erano comunque accettati come bianchi e si giovavano dei molti benefici che derivavano da questo status.

Ovviamente questa è un'affermazione che va circostanziata, perché senza dubbio in nessun'altra fase della storia degli italiani americani lo status relativo al colore dei meridionali fu contestato con maggiore forza. Abbiamo già visto come alcuni insigni studiosi di scienze sociali sviluppassero pubblicamente le loro elucubrazioni sulle radici «negroidi» degli italiani meridionali, e come il linciaggio (una punizione solitamente riservata agli africani americani) fosse praticato con una certa frequenza

contro gli italiani, in quegli stessi anni. Tuttavia, la questione del colore si presentò anche in altre forme. Nel 1911, la U.S. House Committee on Immigration discusse apertamente e mise seriamente in dubbio l'opportunità di considerare «caucasici di razza pura gli italiani meridionali»: molti rappresentanti non ne sembravano affatto convinti. Dai moli di New York alle ferrovie del West, alcuni lavoratori nati in America tracciavano meticolose distinzioni tra se stessi («uomini bianchi») e i «nuovi immigrati» stranieri come gli italiani.<sup>16</sup> Nel frattempo al Sud, dove i dubbi sul colore potevano avere conseguenze più gravi, una città nel delta del Mississippi cercò di escludere gli italiani dalle scuole per i bianchi, mentre all'assemblea costituente dello stato della Louisiana, nel 1898, i legislatori si batterono per privare gli italiani, insieme agli africani americani, dei diritti civili. Come scrisse un giornale dell'epoca: «Quando parliamo di governo dei bianchi, loro [gli italiani] sono tanto neri quanto il più nero dei negri». Nei campi di canna da zucchero in Louisiana, ricordava un siciliano americano, «il capo ci chiamava sporchi negri e ci diceva che non eravamo bianchi».<sup>17</sup>

Malgrado queste importanti testimonianze, non bisogna porre eccessiva enfasi sulla precarietà dello status relativo al colore degli italiani. I dubbi sul colore non portarono mai a collocare gli italiani tra i non-bianchi in modo sistematico o prolungato.<sup>18</sup> Infatti, anche se i membri del Congresso degli Stati Uniti discutevano apertamente sulla purezza del sangue caucasico negli italiani del Sud, non arrivarono mai a negare ai meridionali il diritto alla naturalizzazione sulla base di questi dubbi e, anche se riviste come *World's Work* facevano pressione per bloccare l'immigrazione degli italiani del Sud, il Congresso non prese mai misure del genere; infine, gli sforzi per privare gli italiani dei diritti civili in Louisiana fallirono miseramente, contrariamente a quelli profusi nei confronti degli africani americani.

La bianchezza degli italiani, tuttavia, era ancora più visibile nelle realtà locali in tutto il paese. A Chicago, per esempio, quando nel 1912 il famoso campione africano americano di pugilato Jack Johnson cercò di sposare una donna «bianca», una folla violenta e minacciosa protestò impiccandone l'effigie nel Near North Side. Gli italiani, al contrario, potevano sposare donne «bianche» senza incontrare una simile resistenza.<sup>19</sup> Vi furono battaglie sugli alloggi, per impedire l'infiltrazione degli italiani nella zona della Grand Avenue e nel Near North Side. Questi tentativi, però, non furono mai violenti come quelli nelle zone immediatamente a ovest della Black Belt: qui, durante la Grande

migrazione in corso all'epoca della Prima guerra mondiale, erano frequenti le aggressioni, i tumulti e gli attentati dinamitardi contro gli africani americani. Di conseguenza, mentre i pochi italiani abbienti potevano traslocare in qualunque zona di Chicago fossero in grado di permettersi, gli africani americani (e molti asiatici) erano obbligati a vivere nelle zone più degradate di Chicago a prescindere dal loro livello economico e di istruzione.<sup>20</sup>

Sul luogo di lavoro gli italiani erano discriminati sia dai sindacati sia dagli imprenditori. Tuttavia, avevano sempre molte più possibilità di scelta e opportunità di lavoro rispetto alle «razze di colore».<sup>21</sup> Infine, agli italiani veniva talvolta negata l'ammissione al ristorante o al cinema. Ma si trattava di casi rari, con una frequenza certamente irrisoria rispetto a quello che molti africani americani e alcuni asiatici dovevano sopportare: l'esclusione sistematica o la segregazione in innumerevoli ristoranti, teatri, alberghi, bar, prigioni, ospedali, centri di accoglienza, orfanotrofi, scuole e cimiteri di Chicago.<sup>22</sup> Così, anche in questa fase iniziale in cui le «razze di colore» rimanevano una minima parte della popolazione cittadina, vi era una linea del colore marcata e onnipresente che le separava dai «bianchi». E malgrado tutte le presunte inadeguatezze razziali, gli italiani erano inclusi senza dubbio tra questi ultimi.<sup>23</sup>

Una storia molto simile vale anche per Baltimora. Qui, secondo lo storico Gordon Shufelt, fin dagli inizi dell'immigrazione italiana, «i cittadini bianchi di Baltimora [...] invitarono gli immigrati italiani a unirsi alla comunità bianca». Come a Chicago, l'appartenenza a questo colore fece una grande differenza. Quando, nel 1904, un gigantesco incendio si propagò per Baltimora distruggendo quasi tutto lungo il suo cammino, la città assegnò sussidi e lavori di soccorso secondo criteri strettamente legati al colore: i «bianchi» (e gli italiani tra loro) ottennero lavori e sussidi, i «neri» no. Analogamente, nel decennio successivo, quando esponenti del Partito democratico locale cercarono ripetutamente di fare approvare sia leggi per privare dei diritti civili gli africani americani sia ordinanze per la segregazione delle zone di residenza, non presero mai di mira intenzionalmente gli italiani, accogliendoli anzi nella schiera dei bianchi come elementi fondamentali. All'inizio del Novecento, un esponente politico locale degli italiani si faceva apertamente propaganda come «leader della guarnigione dei bianchi» e cominciava i discorsi vantandosi: «Non c'è in questo stato un uomo che odi i negri più di me».<sup>24</sup>

Nel West gli italiani subirono soprusi per colpa della razza. Si trovarono ad affrontare discriminazioni sul luogo di lavoro e nel proprio quartiere in

città come San Francisco, e violenze gravi in tutto il West. Nel 1890 alcuni italiani furono linciati a Gunnison, in Colorado, e tre anni dopo lo stesso accadde a Denver. A volte, questi maltrattamenti sfociavano nell'esplicita messa in discussione del colore. Un italiano della zona rurale dello stato di Washington ricordava: «Molti dei nativi erano gentili e generosi, ma altri facevano di tutto per farci capire che eravamo intrusi indesiderabili». Un compagno di classe, infatti, lo chiamava «maledetto *wop*» e sosteneva che «non apparteneva alla razza bianca». Analogamente, in Arizona, alcune società per l'estrazione del rame dividevano i lavoratori in tre categorie: bianchi, messicani e italiani/spagnoli.<sup>25</sup>

Come in altre parti del paese, comunque, questi dubbi sul colore sembrano essere stati tutt'al più sporadici (e tanto più lo furono nel West dove si stabilì un numero molto più basso di italiani e, di questi, un numero ancora inferiore proveniva dal Mezzogiorno) e raramente erano istituzionalizzati. Come è stato mostrato da studiosi come Tomás Almaguer e Yvette Huginnie, la bianchezza era di fondamentale importanza nel West, e tutte le persone di discendenza europea appartenevano a questa categoria di colore fortemente privilegiata. In una regione fatta di «città di bianchi» in cui un'onnipresente linea del colore impediva a molti africani americani, asiatici, sudamericani e nativi americani di possedere la terra, sposare chi volevano, fare parte di una giuria, aderire a certi sindacati, fare richiesta di concessioni minerarie, nuotare in piscina e frequentare le scuole migliori, gli italiani erano bianchi e, come al solito, godevano per questo di grandi privilegi.<sup>26</sup>

Ma cosa avveniva nel profondo Sud, dove la bianchezza degli italiani avrebbe potuto essere messa in dubbio più seriamente? Anche se la ricerca deve ancora essere approfondita, sembra che nella quotidianità la bianchezza degli italiani fosse più evidente qui che in qualsiasi altro luogo. Dopo tutto, il profondo Sud dell'inizio del XX secolo aveva il sistema sociale più vistosamente basato sul colore, modellato attraverso la negazione dei diritti civili, le leggi contro la contaminazione razziale e le norme di segregazione. Malgrado esistano prove che la gente del Sud («bianchi» e «neri») e alcune delle loro organizzazioni abbiano occasionalmente catalogato gli italiani fra i «non bianchi», non ho trovato prove che gli italiani siano mai stati sistematicamente assoggettati alla segregazione o alla perdita dei diritti civili, o che sia stato loro legalmente impedito di sposare uomini o donne «bianchi».<sup>27</sup>

In effetti è stata proprio la bianchezza degli italiani a motivare il loro arrivo al Sud. Molti piantatori del Sud assumevano gli italiani

espressamente come manodopera «bianca» che, al contrario di africani americani e asiatici, affrontava due problemi fondamentali dell'inizio del secolo: il «problema del colore» e la scarsità di manodopera a poco prezzo. Come ha notato la storica J. Vincenza Scarpaci, «l'interesse crescente dei piantatori nei confronti degli italiani si affiancava all'attenzione del dopoguerra per l'aumento della popolazione bianca». Come annunciava gioiosamente un giornale del Sud nel 1906, «l'afflusso degli italiani tra l'Ottocento e il Novecento ha fatto della Louisiana uno stato bianco».<sup>28</sup>

A dire il vero molti uomini del Sud, e tra loro persino i piantatori, finirono per rammaricarsi molto di avere reclutato lavoratori provenienti dall'Italia e da altri paesi dell'Europa orientale e meridionale. Effettivamente, durante i primi decenni del XX secolo, un'ondata di fervore contro l'immigrazione si diffuse in tutta la regione. Tuttavia sentimenti e azioni antitaliani, anche se alle volte violenti, raramente furono duraturi. All'inizio del Novecento la U.S. Immigration Commission, dopo aver completato un'indagine approfondita nelle città del Sud, rilevò che in molti luoghi gli italiani si erano «fatti strada combattendo palmo a palmo contro un'ostilità e un pregiudizio ciechi, fino a ottenere il rispetto quasi totale, o persino l'ammirazione». Secondo l'indagine avveniva altrettanto di frequente che, nei casi in cui i genitori non abbandonavano i pregiudizi antitaliani, questi finissero per sgretolarsi nei loro figli «americani», con i quali gli italiani giocavano e socializzavano liberamente nelle scuole «bianche».<sup>29</sup>

Inoltre, anche quando furono all'apice, i sentimenti antitaliani avevano dei limiti. Anche gli attacchi più virulenti agli italiani davano per scontata la loro bianchezza. Nel 1898 in Louisiana, per esempio, durante la discussione per l'eliminazione dei diritti civili, il giornale più importante di New Orleans, il *Daily Picayune*, sotto il titolo «Gli stranieri bianchi non devono avere privilegi sui nativi» suggeriva che gli italiani potessero essere troppo ignoranti e analfabeti per godere del diritto di voto. Nel 1906, il *Memphis Commercial Appeal* si chiedeva: «Il Sud vuole che la manodopera bianca integri i lavoratori negri o competa con essi? [...] Che razza di coloni ci stanno portando? Sono del genere che aiuta a mantenere il nostro caro Sud una terra di bianchi, o sono così ignoranti e sciatti da diventare di fatto alleati con quelli che sono oltre la linea del colore? Vogliamo l'immigrazione fino a un certo punto, ma non vogliamo chicchessia». Un articolo del 1903 intitolato «L'immigrazione italiana nel Sud» chiariva meglio il concetto: «L'immigrato di oggi è il genere di

bianco che il Sud è pronto ad accogliere?». Che gli italiani fossero bianchi era scontato; che poi fossero anche desiderabili, era tutto un altro discorso.<sup>30</sup>

Forse questo diventa ancora più chiaro paragonando l'esperienza degli italiani a quella di un altro gruppo di immigrati emarginati nel Sud: i cinesi. Come ha mostrato in modo convincente James Loewen nel suo *The Mississippi Chinese*, i cinesi vennero inizialmente assimilati agli africani americani e sistematicamente esclusi dalle scuole, dalle organizzazioni e dalle istituzioni sociali dei bianchi. Negli anni trenta e quaranta, quando la loro reputazione e il loro status erano notevolmente migliorati, in generale i cinesi non erano ancora accettati come bianchi. Al contrario, molte città del Sud avevano sviluppato un sistema scolastico con una triplice segregazione. Gli italiani nel profondo Sud non hanno mai sperimentato un trattamento neppure lontanamente simile a questo.<sup>31</sup>

In conclusione: nel Nord, nel Sud e nel West, a opera del governo, dei giornali, dei datori di lavoro, degli studiosi di scienze sociali o dei vicini di casa, gli italiani hanno subito la loro parte di pregiudizio e discriminazione razziale. Nei primi anni di immigrazione e ambientamento, però, la loro bianchezza non è mai stata contestata in modo prolungato e sistematico. Al loro arrivo in America gli italiani erano bianchi, indipendentemente dal luogo in cui capitava loro di arrivare.

Perché le cose andarono così? Dati i dubbi diffusi sulla desiderabilità e la idoneità razziale degli italiani (in particolare) meridionali, perché lo status relativo al colore bianco non venne messo seriamente in discussione? Innanzitutto gli scienziati, ogniqualevolta avevano tentato di costruire delle tassonomie di razza/colore, avevano collocato gli italiani con fermezza all'interno del gruppo bianco. Il grosso dell'opinione scientifica negli Stati Uniti sosteneva una qualche variante dello schema di classificazione prodotto da Johann Friedrich Blumenbach alla fine del XVIII secolo, che suddivideva il genere umano in «cinque varietà principali»: americana («rossa»), caucasica («bianca»), etiopica («nera»), malese («bruna») e mongola («gialla»). Nel 1911, nel *Dictionary of Races and Peoples* della U.S. Immigration Commission si leggeva: «nel preparare questo dizionario [...] l'autore ha ritenuto ragionevole seguire la classificazione impiegata da Blumenbach. [...] L'uso di questa classificazione come base della presente opera è forse interamente giustificato dalla ormai diffusa abitudine negli Stati Uniti [di sposare la tesi Blumenbach], ma trae uguale giustificazione dal fatto che scrittori recenti, come Keane e l'autorità americana Brinton, siano praticamente



tornati alle prime classificazioni [di Blumenbach]». Significativamente, Blumenbach collocava gli italiani (sia meridionali che settentrionali) all'interno della «varietà» caucasica. Mettere in dubbio la bianchezza degli italiani, quindi, avrebbe significato anche contestare teorie universalmente accreditate nell'ambito delle scienze della razza.<sup>32</sup>

In secondo luogo, la storia della penisola italiana (e in particolare quella dell'Impero romano e del Rinascimento) portava a propendere per una classificazione degli italiani come bianchi. Come sostenne Eliot Lord all'inizio del XX secolo, «le origini remote dei nativi dell'Italia centrale e meridionale risalgono all'alba della prima civiltà ellenica nella penisola e agli etruschi, che guidavano bighe di bronzo e si decoravano di splendidi monili d'oro, quando ancora gli angli, i sassoni e gli juti, e tutte le popolazioni selvagge del Nord Europa si coprivano le nudità con pelli di animali selvatici». Perciò, si chiedeva Lord in conclusione: «Sulla base di quale indagine degna di questo nome, la stirpe latina meridionale proveniente dall'Italia è stata etichettata come “indesiderabile”? È forse indesiderabile perpetuare il sangue, le memorie e le tradizioni del più grande Impero dell'antichità, che diffuse la luce della civiltà dal Mediterraneo al Mare del Nord e al Baltico?».<sup>33</sup> Con queste premesse, i razzisti contrari all'immigrazione dovevano essere cauti nel sollevare dubbi sul colore degli italiani, perché se gli italiani non erano bianchi avrebbe potuto non esserlo anche gran parte della civiltà occidentale.

Infine, anche se vari settori della pubblica amministrazione avevano profondamente istituzionalizzato la differenza razziale tra italiani settentrionali e meridionali nelle domande di immigrazione, negli studi e nelle statistiche, contemporaneamente garantivano ai due gruppi l'appartenenza allo stesso colore. In questo periodo, le leggi sulla naturalizzazione permettevano di diventare cittadini americani solo a «persone bianche libere di sesso maschile» o a «stranieri nati in Africa o persone di origine africana». I tribunali americani negarono ripetutamente l'accesso alla cittadinanza americana a immigrati asiatici e mediorientali a causa della condizione posta dalla legge in merito al colore. Neppure una volta gli italiani ebbero problemi.<sup>34</sup>

Altrettanto importante fu il censimento nazionale. La categoria colore/razza e il tipo di domande poste dal censimento cambiarono più volte tra il 1880 e il 1920. Si alternarono, per esempio, richieste di indicare «colore», «razza» e «colore o razza» delle persone. In certe fasi ai rilevatori fu anche chiesto di distinguere tra «bianchi» e «messicani», tra

«mulatti», «octoroon» e «quadroon» e così via.<sup>35</sup> Nel corso di tutte queste variazioni, comunque, gli italiani furono sempre censiti come «bianchi» nati all'estero o sul posto. Non era poco, visto che il censimento costituiva la parola definitiva del governo federale in materia di colore. Di sicuro gli schemi di classificazione del censimento devono avere influenzato enormemente la vita quotidiana degli americani e la loro concezione del colore. Il censimento nazionale, la più grande raccolta esistente di dati relativi alla società americana, offriva informazioni preziose a innumerevoli persone: giornalisti, politici, burocrati delle amministrazioni governative e studiosi di scienze sociali. Usando queste informazioni, si riproducevano, spesso inconsapevolmente, le modalità secondo cui il censimento le aveva organizzate e nel farlo si riaffermava anche la bianchezza degli italiani.<sup>36</sup>

In conclusione, la bianchezza degli italiani non vacillò mai nel corso del tempo. Essi furono, in fasi diverse, criminalizzati spietatamente e ostracizzati nei luoghi in cui vivevano, talvolta fu loro negato il lavoro e vennero alternativamente demonizzati e ridicolizzati dalla cultura popolare americana. Ma, con tutto questo, la loro bianchezza restò intatta. L'avvento delle restrizioni all'immigrazione all'inizio degli anni venti del Novecento lo dimostra chiaramente. I razzisti contrari all'immigrazione, da Madison Grant a Kenneth Roberts, dalle riviste a grande tiratura, come *Collier's*, ai movimenti di massa come il Ku Klux Klan, accusavano compatti gli italiani (e in particolare, anche se non esclusivamente, i meridionali) di imbastardire e minacciare la nazione. Stranamente, però, si fermavano tutti prima di arrivare a mettere in dubbio la bianchezza degli italiani. Sebbene tutti i razzisti concordassero nell'affermare che gli italiani fossero un gruppo irrimediabilmente inferiore, allo stesso modo tutti concordavano sul fatto che fossero anche «bianchi» o «caucasici». Nelle parole assai rivelatrici dell'ex sindaco di Seattle Ole Hanson, essi erano «il pericolo bianco d'Europa».<sup>37</sup>

*The Rising Tide of Color*, libro assai popolare di Lothrop Stoddard del 1920, rappresentava pienamente questa posizione. Stoddard, ardente sostenitore della supremazia nordica, lanciò un grido di allarme contro l'immigrazione incontrollata delle razze alpina e mediterranea che, in quanto «tipologie umane inferiori», «sovvertono gli standard, rendono sterili le razze superiori, incrementano le varietà inferiori e mettono a rischio il futuro nazionale più della guerra, delle rivoluzioni e della degenerazione della razza nativa». Eppure, nonostante questa previsione catastrofica, Stoddard era molto più preoccupato degli immigrati «di

colore» provenienti dall'Asia, dall'Africa, dall'America centrale e meridionale. «Se gli immigrati bianchi possono gravemente disturbare la vita nazionale» dichiarava Stoddard appassionatamente «non è sicuramente esagerato dire che gli immigrati di colore la condannerebbero a morte certa.» L'Immigration Act del 1924 chiarì perfettamente le implicazioni pratiche della distinzione tra persone «bianche» e «di colore»: mentre i «nuovi» immigrati europei, classificati Come razzialmente inferiori, venivano drasticamente ridotti di numero, i giapponesi, classificati come inferiori per razza e per colore, vennero completamente esclusi.<sup>38</sup>

Negli anni tra le due guerre e in quelli successivi alla Seconda guerra mondiale, la bianchezza continuò a influire profondamente sulla vita e sulle opportunità degli italiani americani. La Federal Housing Administration attuò una politica discriminatoria in tutte le grandi città del paese; le istituzioni locali distribuirono i vantaggi per il reinserimento dei reduci previsti dal GI Bill facendo in modo che le persone «di colore» non ricevessero la loro parte; il Congresso<sup>39</sup> negò agli agricoltori e ai lavoratori domestici (che erano in larga maggioranza africani americani e sudamericani) la possibilità di essere salvaguardati dalla previdenza sociale e dalle organizzazioni sindacali.<sup>40</sup> Se la bianchezza, secondo la brillante affermazione dello storico Matthew Jacobson, «aprì le porte del Paradiso» a moltissimi immigrati europei, le mantenne poi aperte anche per gli anni a venire.

Come già detto molti italiani americani (tra gli altri) hanno avuto difficoltà a rendersi conto di questo. Mettendosi spesso in contrapposizione aperta con gli africani americani hanno parlato (e continuano a parlare) con grande fierezza di come siano riusciti a cavarsela con le proprie forze, lavorando sodo e facendo a meno dell'assistenza governativa. Naturalmente questi racconti contengono una parte di verità. Molti italiani americani hanno davvero lavorato sodo e il loro successo negli Stati Uniti ne è, in parte, la prova. Tuttavia, l'idea che essi, diversamente da altri gruppi come gli africani americani, abbiano fatto tutto da soli, senza aiuto da parte del governo, non potrebbe essere più sbagliata. Anzi, spesso fu vero proprio l'opposto. La bianchezza degli italiani americani, conferita con autorevolezza maggiore dal governo federale che da qualsiasi altra istituzione, fu per loro la più importante risorsa nel «Nuovo Mondo»: diede loro innumerevoli vantaggi rispetto ai «non-bianchi» per quanto riguardava casa, lavoro, scuola, politica e praticamente qualsiasi altro settore significativo della vita. Senza dare la

giusta importanza a questo fatto, non si può sperare di comprendere appieno la storia italiana americana.

Razza, nazione, trattino

Italiani-americani e multiculturalismo americano: una prospettiva  
comparata

*di Donna R. Gabaccia*

Un attento osservatore una volta rimarcò: «È possibile essere italiani in Francia, ma non è possibile essere italiani-francesi allo stesso modo in cui si può essere italiani-americani».<sup>1</sup> I sudamericani, tra i quali non vi sono italo-argentini, sostengono che «gli argentini sono italiani che parlano spagnolo e pensano di essere inglesi».<sup>2</sup> I discendenti degli italiani d'Argentina mantengono i legami con i parenti in Italia e sostengono le istituzioni culturali italiane, ma la loro identità nazionale è unitaria, non marcata da modificatori etnici. In questo essi appaiono in netto contrasto con l'identità plurale degli italiani-americani degli Stati Uniti, dove il trattino unisce, invece che dividere, identificazione etnica e nazionale.<sup>3</sup> Questo vale anche per l'Italia, dove le identità regionali fioriscono senza trattini, ma dove il regionalismo fa ancora temere il collasso dell'identità nazionale. In aggiunta, anche italo-australiani e italo-canadesi sfoggiano i loro trattini, richiamando l'attenzione sulle problematiche comuni nelle storie delle colonie di lingua inglese dell'impero britannico.

Vale quindi la pena di riflettere sulle origini delle identità etniche e dei loro trattini, in quanto fondamenta dell'esaltazione nazionale del multiculturalismo. Esse, secondo David Hollinger, sono nate dal senso di appartenenza degli americani a comunità basate sulla discendenza.<sup>4</sup> Storicamente, le teorie sulla discendenza hanno avuto una grande importanza nella costruzione di razza, nazione e identità.<sup>5</sup> Ma i concetti di razza e nazione, e la comprensione delle loro relazioni, sono mutati da un luogo all'altro e non hanno sempre generato identità etniche. In questo saggio, sostengo che le identità coniugate dal trattino degli italiani-americani rispecchiano l'impatto che le idee del darwinismo sociale sulla razza ebbero sui tentativi (comuni nell'impero britannico) di definire le nazioni come gruppi di consenzienti.

Per esplorare l'influenza delle teorie della razza sulla formazione dell'idea di sé di una nazione, metto a confronto tre luoghi, gli Stati Uniti, l'Argentina e l'Italia, in uno dei maggiori sistemi migratori del mondo

moderno.<sup>6</sup> Tra il 1870 e il 1970 più di ventisei milioni di persone (pressappoco la popolazione dell'Italia nel 1861) lasciarono le proprie case per andare a lavorare o vivere all'estero, spesso temporaneamente. Tra il 1876 e il 1914 un terzo dei quattordici milioni di emigranti italiani andò verso il Nord America (principalmente negli Stati Uniti), e un quarto verso il Sud America, prevalentemente in Argentina e in Brasile. (Il resto migrò all'interno dell'Europa e, in misura molto più ridotta, verso l'Africa e l'Australia.)<sup>7</sup> Oggi quasi sessanta milioni di persone di discendenza italiana vivono fuori dall'Italia: un numero all'incirca pari a quello degli abitanti attuali dell'Italia. I due terzi della diaspora italiana vivono nelle Americhe. Circa la metà degli argentini di oggi e il 10% degli americani negli Stati Uniti hanno avuto progenitori italiani.<sup>8</sup>

L'emigrazione è solo uno degli elementi di connessione importanti fra questi tre paesi. Le definizioni moderne di razza e di nazione sono emerse da una storia imperialistica internazionale, che collegò l'Europa e le Americhe tra il XV e il XX secolo. Durante il XVII e il XVIII secolo, l'importanza del commercio degli schiavi per il consolidamento degli imperi europei oltreoceano dette l'avvio a un dibattito transatlantico sulle differenze fisiche e culturali tra gli esseri umani. I colonizzatori europei si scervellavano per trovare spiegazioni biologiche dell'inferiorità da loro stessi attribuita ai nativi che sottomettevano e agli africani che riducevano in schiavitù, anche prima che tra il 1684 e il 1775 François Bernier (1620-1688), Georges Louis Ledere Buffon (1707- 1788) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) scrivessero i loro autorevoli trattati sulla razza e sulle differenze biologiche.<sup>9</sup> Alla fine del XVIII secolo, su entrambe le sponde dell'Atlantico i nazionalisti si basarono su questi trattati, oltre che sulle spiegazioni teologiche e ambientali della variabilità della specie umana, per definire le nazioni e tracciarne i confini.

Le analisi di razza e nazione si intrecciarono ulteriormente nei cento anni intercorsi tra le guerre napoleoniche e la Prima guerra mondiale, quando il razzismo scientifico permeò il pensiero tanto dei fondatori di imperi quanto degli antimperialisti nazionalisti.<sup>10</sup> In un'epoca di migrazione internazionale massiccia, uomini e donne in movimento, con le loro identità religiose, regionali e locali, costituivano una sfida notevole alle ambizioni di entrambi gli schieramenti.<sup>11</sup> Promuovere la fedeltà a uno Stato nazionale divenne l'obiettivo pratico delle politiche pubbliche statali per la cittadinanza, la migrazione e l'istruzione sulle due sponde dell'Atlantico, specie negli anni a cavallo della Prima guerra mondiale. Esaminando tre luoghi della storia dell'emigrazione italiana è possibile

sviluppare un'interpretazione internazionale della costruzione dei concetti di sé a livello nazionale, durante due epoche importanti di conflitto transculturale. Questo dovrebbe permettere ai lettori di comprendere alcuni degli assunti tipicamente americani che stanno alla base delle interpretazioni della bianchezza e del multiculturalismo americano.

### *3.1 Razza e creazione delle nazioni prima di Darwin*

A partire dal XVIII secolo almeno, nazionalisti come Johann Gottfried von Herder (1744-1803) hanno definito le nazioni come gruppi di discendenza che, come dinastie o famiglie, nel riprodurre se stessi, riproducevano la cultura. Si immaginava spesso che le nazioni discendessero da antenati comuni, che avessero lo stesso sangue.<sup>12</sup> I movimenti nazionalisti europei definirono spesso le nazioni attraverso la discendenza da antenati comuni e la con divisione dello stesso sangue.<sup>13</sup> Altri sostenevano, in modo più ambiguo, che le civiltà (o le culture) nazionali fossero emerse organicamente dalla terra, dall'ambiente, dal territorio, per essere poi riprodotte biologicamente come tratti acquisiti, secondo il pensiero evolucionistico di Jean Baptiste Lamarck (1744-1829).<sup>14</sup> Creando un nesso tra nazione e biologia, i nazionalisti resero intercambiabili i termini razza e nazione in molte lingue europee.

Già nel XVIII secolo, comunque, una diversa linea di pensiero mise in discussione il nesso tra razza e nazione basato sulla discendenza biologica. I rivoluzionari francesi e americani sostennero che i cittadini dovevano adottare volontariamente l'ideologia civica repubblicana per creare gli stati-nazione. Gli stati nazionali, che rappresentavano la loro volontà collettiva, erano il punto d'arrivo più alto della civiltà e della cultura nazionali. Il nesso tra costruzione della nazione e libertà politica era profondamente radicato nella storia europea, come ha notato Maurizio Viroli.<sup>15</sup>

Fu in questo contesto, tra il 1776 (inizio della rivoluzione americana) e il 1862 (fine delle guerre civili in Argentina), che in Italia, Argentina e Stati Uniti si formarono moderni stati-nazione. La lotta armata contro gli imperi europei creò nuovi stati, e in tutti e tre i casi le fasi più importanti della

costruzione nazionale furono successive all'indipendenza. Malgrado queste analogie, l'ambiente, la cultura e la razza (interpretata variamente come caratteristiche fisiche ereditarie o come origine condivisa) assunsero ruoli differenti nell'interpretazione che ogni nuovo paese dava della nuova nazione.

Come le altre colonie dell'impero britannico, gli Stati Uniti basarono la propria interpretazione di razza e nazione sul precedente imperiale. Nel XVII secolo, i coloni inglesi si distinsero culturalmente come cristiani civilizzati in opposizione ai «selvaggi pagani» africani da loro ridotti in schiavitù e ai nativi americani da loro sottomessi.<sup>16</sup> Avendo avuto pochi contatti con le culture dell'Africa e dell'Asia prima della tratta degli schiavi, gli inglesi finirono per associare la pelle scura con lo stato selvaggio, la schiavitù e la subordinazione, e guardarono allo sterminio dei nativi nel Nuovo Mondo come alla prova che Dio avesse destinato le Americhe ai nuovi arrivati.<sup>17</sup> Mentre in Nord America le leggi coloniali scoraggiavano o proibivano le relazioni sessuali tra africani ed europei e la schiavitù diventava una condizione ereditaria, nel XVIII secolo i protestanti che arrivavano dall'Europa potevano acquisire la cittadinanza britannica tramite il benessere del re a un processo chiamato «naturalizzazione».<sup>18</sup> Nel Settecento non era affatto chiaro se la nazione inglese fosse definita dalla bianchezza, dalla fede protestante, dalla lingua o dalla cittadinanza.<sup>19</sup>

Tra il 1776 e il 1865, gli Stati Uniti si sforzarono senza successo di risolvere la tensione fondamentale tra una nazione modellata sul consenso dei cittadini all'ideologia repubblicana e un popolo americano che notoriamente era culturalmente diversificato. La rivoluzione stessa non era stata altro che una sottrazione di consenso al dominio britannico. All'epoca dell'indipendenza, i nordamericani britannici erano impegnati a misurare i tratti fisici che definivano la differenza razziale e allo stesso tempo speravano ancora che la vita in America avrebbe schiarito le carnagioni scure dei discendenti degli africani.<sup>20</sup> Già allora, comunque, il più importante dei tratti fisici e morali che separavano gli schiavi dagli americani civilizzati era, nelle parole di Thomas Jefferson, quello «del colore».<sup>21</sup>

Colore, classe, età e sesso limitavano l'accesso alla cittadinanza consensuale a quegli individui (uomini bianchi adulti e proprietari terrieri) già in possesso dell'autonomia su cui era fondato lo Stato repubblicano. Schiavi, donne e bambini non avevano tale autonomia, mentre i nativi americani venivano liquidati come «selvaggi» che facevano parte di



nazioni o tribù straniere, con i loro governi e le loro leggi.<sup>22</sup> Che le persone di pelle scura non potessero dare il consenso alla cittadinanza risultò chiarissimo nelle procedure per la naturalizzazione nel nuovo paese che, dal 1790 alla Guerra civile, fu riservata ai soli bianchi.<sup>23</sup> Allo stesso tempo, persino i nativisti, che temevano i nuovi arrivi (specie dall'Irlanda cattolica) in quanto portatori di una civiltà europea corrotta, davano per scontato che l'esposizione al nuovo ambiente americano li avrebbe trasformati in cittadini affidabili.<sup>24</sup> Al pari dei ragazzi bianchi nati sul suolo americano (il principio dello *jus soli*), con il tempo e con la naturalizzazione essi avrebbero potuto votare e ricoprire la maggior parte delle cariche pubbliche. I nuovi arrivi dall'Europa divennero il simbolo della fondazione consensuale di una nazione civile in cui la libertà e la cittadinanza erano strettamente connesse.

In questo dibattito, i nazionalisti americani solitamente evitavano di riconoscere qualsiasi legame tra discendenza e cittadinanza. Chiamavano se stessi «americani» (un termine strappato a viva forza ai nativi «selvaggi») per enfatizzare la separazione persino dal genitore coloniale, la Gran Bretagna.<sup>25</sup> La nuova Costituzione americana evitò qualsiasi riferimento alla schiavitù come condizione ereditaria, così come evitò di menzionare i privilegi dei bianchi. Quando intorno al 1850 il Congresso garantì la cittadinanza per consanguineità (*jus sanguinis*) ai figli nati all'estero da padri americani, limitò prudentemente tale diritto ai maschi nati all'estero che tornassero a vivere sul suolo americano.<sup>26</sup>

Gli americani inventarono quindi una propria terminologia di appartenenza, tentando di scindere il termine nazione dai suoi legami europei con discendenza e cultura comune. Naturalmente gli osservatori europei, come il francese Hector St. John Crèvecoeur intorno al 1780, scrissero nella lingua del nazionalismo romantico parlando di «quella strana mescolanza di sangue» che risultava dai matrimoni misti, così che «tutte le nazioni [d'Europa] si fondevano in una sola razza» di americani.<sup>27</sup> Ma già nel decennio precedente Benjamin Franklin si era invece riferito agli americani come «il popolo più felice», evitando del tutto il termine nazione.<sup>28</sup>

In definitiva gli americani bianchi dettero credito a Franklin, non a Crèvecoeur, nell'immaginarsi come un popolo culturalmente (e soprattutto religiosamente) diversificato, piuttosto che come una singola nazione o gruppo di discendenza. La nazione americana era lo Stato-nazione e i suoi cittadini; il popolo americano, invece, costituiva un concetto più ampio. La razza (cioè il colore) escludeva gli africani e i nativi americani dalla

nazione civica dei cittadini. Ma persino gli schiavi africani e le donne (insieme agli ebrei, ai cattolici, agli abitanti della Virginia e del Vermont) potevano, nel loro piccolo, dichiararsi parte del popolo americano. Diversamente dai nativi americani, per esempio, venivano conteggiati quando si stabiliva la rappresentanza al Congresso (nel caso degli schiavi, come tre quinti di una persona).

L'influenza della Spagna sulla nazione Argentina sarebbe stata assai diversa. Anche nel dibattito spagnolo sulla costruzione dell'impero venivano contrapposti i conquistatori europei ai subordinati nativi e africani, e si adottava un linguaggio simile per distinguere i cristiani civilizzati dagli africani e dai nativi, ritenuti selvaggi e pagani. Diversamente da quanto avveniva nel Sud degli Stati Uniti, però, nelle terre del Sud America l'economia non era fondata principalmente sulle piantagioni e la schiavitù aveva un'importanza limitata.<sup>29</sup> I cattolici spagnoli, inoltre, si impegnarono subito nella conversione dei pagani. Influenzati da secoli di rapporti con le più avanzate civiltà arabe e africane del Mediterraneo, i fondatori degli imperi spagnolo e portoghese erano più pratici delle sfumature nel colore della pelle umana e meno propensi ad associarle a una posizione subalterna. Nel Nuovo Mondo i matrimoni misti, sia con i nativi sia con gli africani, erano frequenti.<sup>30</sup>

Rispetto agli Stati Uniti, la creazione dell'Argentina non comportò alcuna rottura netta con l'Europa.<sup>31</sup> Le zone intorno al Rio de la Plata ottennero l'indipendenza quasi accidentalmente durante le guerre napoleoniche, quando l'Inghilterra invase Buenos Aires nel 1806 e Napoleone rovesciò la monarchia spagnola nel 1808. Senza una rivoluzione contro la Spagna, i nazionalisti del posto non esaltarono né la superiorità dell'America, né la cittadinanza consensuale. Al contrario l'unificazione definitiva dell'Argentina sotto Bartolomé Mitre e i liberali di Buenos Aires nel 1862 fu preceduta da decenni di guerre civili e di incertezza sui profili della nazione.

Nel pieno della Guerra civile, il nazionalista Domingo Sarmiento colse bene l'ambivalenza dei suoi contemporanei rispetto alla nazione e alle sue origini. «Siamo europei?» si chiedeva, per poi rispondere «Tutte queste facce color rame dicono di no! Siamo indigeni? I sorrisi sdegnosi delle nostre signore bionde ci danno l'unica risposta possibile. Di razza mista? Nessuno vuole esserlo...», per poi concludere «... in milioni rifiutano di essere chiamati americani o argentini».<sup>32</sup>

Come le loro controparti in Nord America, i primi nazionalisti argentini non erano fautori dell'uguaglianza o delle mescolanze razziali, né erano

indifferenti ai colori. Eppure in *Facundo, o civiltà e barbarie*, Sarmiento ritrasse la costruzione della nazione argentina non come una lotta per la dominazione tra razze di colore diverso, ma tra i cosiddetti barbari della pampa e i supposti civilizzati che vivevano sulle rive dei fiumi e nelle città costiere, in particolare a Buenos Aires.<sup>33</sup> Cosa ancora più importante, descrisse entrambe le fazioni come di razza mista. Per Sarmiento gli africani, i mulatti e gli *zambos* (persone di razza mista) di città mostravano tutti una tendenza «a incivilirsi [...] ingegno e dei più belli istinti del progresso».<sup>34</sup> Uomini di discendenza mista (meticci) erano tra i capi militari di tutte le fazioni nelle guerre civili argentine.<sup>35</sup> Scrivendo a proposito degli abitanti meticci della pampa, Sarmiento attribuiva la loro barbarie all'ambiente in cui vivevano (che egli ripetutamente paragonò ai deserti dell'Asia e dell'Africa, definendo i suoi abitanti beduini americani), piuttosto che al colore o alle origini.<sup>36</sup>

Per i primi nazionalisti come Sarmiento, dunque, la nazione argentina era definita dall'acquisizione di una civiltà europea superiore più che dalla discendenza dal sangue europeo. L'Argentina, come gli Stati Uniti, era una nazione di immigrati, ma Mitre, Sarmiento e altri guardavano all'Europa e agli emigranti europei con grande speranza, proprio perché si aspettavano che si sposassero con le persone di sangue misto, proseguendo così il mescolamento biologico e innalzando il livello culturale della nazione.<sup>37</sup> Diversamente da quanto avveniva negli Stati Uniti, il colore non era la preoccupazione principale. Juan Bautista Alberdi, liberale come Sarmiento e suo avversario politico, sottolineò, in particolare, l'influenza civilizzatrice dell'immigrazione: «Chi arriva sulle nostre sponde porta più civiltà nelle sue abitudini di quanta non ne contengano molti libri di filosofia, e la trasmetterà ai nostri abitanti. [...] Un lavoratore onesto è il catechismo più edificante».<sup>38</sup>

Diversamente dagli Stati Uniti, in Argentina, nazione di immigrati, era il consenso alla civiltà europea e non alla cittadinanza repubblicana la chiave di appartenenza alla nazione. Come gli Stati Uniti, anche l'Argentina aprì le porte della cittadinanza ai nuovi arrivati attraverso la naturalizzazione dei maschi (e a tutti i bambini nati sul suolo argentino), ma impose obblighi gravosi (in particolare il servizio militare) senza offrire molti diritti, in particolare il suffragio maschile.<sup>39</sup> Di conseguenza, relativamente pochi immigrati si curarono di diventare cittadini argentini.

Dall'altro lato dell'Atlantico, nel 1862 la costruzione della nazione italiana era a malapena cominciata, visto che il paese era stato unificato e aveva ottenuto l'indipendenza solo nel 1861.<sup>40</sup> Per tutta la generazione

precedente, comunque, idee opposte di una nazione italiana avevano nettamente diviso i nazionalisti italiani. Come aveva notato il conte Metternich, essendo una colonia della Spagna e dell'Austria, fino al XIX secolo l'Italia era poco più di un'espressione geografica. Dagli anni della Rivoluzione francese, i primi nazionalisti erano dei romantici che immaginavano una nazione italiana formata dai discendenti e dai continuatori di una cultura o di una civiltà italiana specifica, che includeva l'arte, la letteratura, l'urbanesimo, la tecnologia e la filosofia medievale e rinascimentale. (Influenzati dall'illuminismo laico i più ignoravano i contributi del cattolicesimo alla civiltà italiana.) Convinti che un governo nazionale italiano potesse promuovere un risorgimento della civiltà italiana, i nazionalisti romantici consideravano la vasta popolazione contadina dell'Italia completamente estranea alla nazione. «Non è il caso di discutere delle plebi» concludeva Foscolo «poiché sotto ogni forma di governo hanno bisogno solo di una zappa o di qualche altro strumento per guadagnarsi il pane, di un prete e di un boia». Foscolo temeva particolarmente la partecipazione popolare in ambito civico, dove «andava sempre a finire in furti, sangue e reati». <sup>41</sup> La maggior parte dei nazionalisti etnici in Italia auspicava una monarchia nazionale, magari retta da una Costituzione.

A partire dal 1830 i repubblicani come Giuseppe Mazzini, fondatore sia della Giovine Italia sia dell'internazionale Giovine Europa, elaborarono una visione della nazione italiana maggiormente basata sul consenso. Mazzini credeva che la libertà politica fosse di per sé un principio fondamentale della civiltà italiana, <sup>42</sup> e immaginò una nazione in cui i poveri potessero alla fine trovare un posto. Durante i moti che precedettero l'unità d'Italia, dal suo esilio politico Mazzini si batteva per l'istruzione dei lavoratori poveri che risiedevano prevalentemente nei *centri* urbani. Sostenne che i soldati volontari plebei guidati dai repubblicani erano favorevoli a unirsi alla nazione. Quest'idea venne perfezionata da Giuseppe Garibaldi, i cui soldati erano spesso di umili origini. <sup>43</sup>

I moderati che effettivamente crearono lo Stato italiano nel 1861, sotto la monarchia piemontese, mal sopportavano gli entusiasmi di Mazzini per i contadini volontari o per l'istruzione dei lavoratori. Con parole profetiche (e ormai familiari) un messo del re Vittorio Emanuele, inviato nel 1861 a Napoli recentemente conquistata, scriveva nel suo rapporto: «Che barbarie! Ma quale Italia! Questa è Africa: i beduini sono il fiore della virtù civile in confronto a questi contadini». <sup>44</sup>

Anche prima di Darwin, quindi, i nazionalisti su entrambe le sponde

dell'Atlantico usavano le differenze tra esseri umani basate sulla discendenza biologica per definire le nuove nazioni. Tutti e tre i paesi si consideravano civilizzati, pur riconoscendo la presenza di barbari all'interno dei loro confini. Nelle Americhe, i fondatori della nazione erano particolarmente sensibili al colore come segnale evidente della discendenza, cosa che portò all'esclusione di africani e nativi americani dalla cittadinanza. Ma veniva operata anche una distinzione tra la nazione dei cittadini e la maggioranza del popolo americano, che rappresentava una varietà di culture e provenienze. Per gli argentini, al contrario, la nazione stessa era un gruppo di discendenza, un amalgama ottenuto dai matrimoni misti tra immigrati europei e meticci del Nuovo Mondo, che derivava la propria civiltà dall'Europa. I primi nazionalisti italiani, come gli americani, volevano escludere i meno civilizzati dalla nazione, ma al tempo stesso consideravano la nazione, come gli argentini, un gruppo di discendenza. In Italia i repubblicani somigliavano ai nordamericani nel fare della libertà un elemento della civiltà nazionale, argomento meno centrale in Argentina. Molto prima di Darwin, gli italiani avevano già cominciato a stigmatizzare i futuri emigranti, mentre nel Nuovo Mondo argentini e americani si stavano preparando a ricevere gli immigrati italiani in modi assai differenti.

### *3.2 Razzismo scientifico e costruzione della nazione durante le migrazioni di massa*

Proprio mentre l'Italia diventava uno Stato-nazione e l'Argentina e gli Stati Uniti concludevano le rispettive guerre civili, la pubblicazione dell'*Origine delle specie* di Charles Darwin, nel 1859, accendeva dispute internazionali tra i razzisti scientifici, oggi chiamati darwinisti sociali, nei paesi di lingua inglese, e altrove positivisti. Anche se con modalità in parte diverse, sia gli uni che gli altri mettevano in relazione una vasta gamma di tratti fisici, presumibilmente ereditari e misurabili (quali dimensioni del cervello, tipo di capelli, forma del cranio, colore della pelle), con la storia umana (che Darwin chiamava evoluzione) dei gruppi culturali, linguistici e religiosi, rafforzando così la corrispondenza tra razza e nazione. Ma mentre i darwinisti sociali individuarono il motore dell'evoluzione culturale nella competizione razziale e nella dominazione delle razze più forti, i positivisti fecero spesso appello a nozioni lamarckiane di

miglioramento razziale per mezzo di caratteristiche acquisite tramite l'istruzione, i rapporti sociali e il mescolamento biologico.<sup>45</sup>

Alla fine del XIX secolo, in tutti e tre i paesi il razzismo scientifico aveva significativamente alterato l'idea che la nazione aveva di sé. Creare una nazione di italiani dopo l'unificazione del paese, nel 1861, risultò un'impresa lunga e violenta perché, come profeticamente osservò Cesare Lombroso, «L'Italia è una, ma non è unita».<sup>46</sup> Oggi gli storici descrivono l'avversità degli italiani meridionali all'unificazione nazionale come una guerra civile, ma all'epoca chi governava in Italia liquidò gli attacchi al patrimonio dello Stato e alla polizia, le rivolte contro la leva obbligatoria e le tasse sul macinato come delinquenza (brigantaggio) o ribellione e anarchia criminale, non come atti di razionale ostilità al proprio governo.<sup>47</sup> A partire dal 1870 la classe dirigente italiana sostenne di avere individuato il problema della costruzione della nazione nelle peculiarità del Mezzogiorno.<sup>48</sup> Dinanzi ai conflitti interni e alla fragile unificazione, la richiesta dei repubblicani di una cittadinanza consensuale appariva decisamente pericolosa.

Due correnti del positivismo italiano cercarono di spiegare i problemi della neonata nazione.<sup>49</sup> La prima derivava dalla criminologia italiana e dall'opera di Cesare Lombroso, sostenuto verso la fine del secolo dall'allievo e genero Enrico Ferri. Per quarant'anni Lombroso raccolse statistiche sulla criminalità, misurò crani e sviluppò la teoria che i «criminali nati» erano residuati biologici o atavismi di uno stato selvaggio. Il suo obiettivo principale, in quanto attivista pubblico, era identificare e isolare i criminali nati presenti in tutte le razze.<sup>50</sup> Lombroso era un razzista non ortodosso: rifiutava l'antisemitismo in quanto non scientifico e considerava settentrionali e meridionali ugualmente bianchi.<sup>51</sup> Risolvere il problema delle differenze regionali non fu mai una priorità per Lombroso, sebbene da giovane nazionalista fosse stato militare in Calabria e avesse spesso osservato le differenti forme di criminalità nel Nord e nel Sud.<sup>52</sup> Colpito dal primato internazionale degli italiani come assassini politici, Lombroso dedicò all'anarchia, considerata una forma di criminalità, la stessa attenzione riservata alle differenze regionali.<sup>53</sup>

Nell'identificare le differenze regionali tra italiani settentrionali e meridionali furono più importanti gli antropologi positivisti italiani.<sup>54</sup> A partire dall'analisi dei crani umani, il meridionale Giuseppe Sergi sostenne di avere scoperto le prove dell'esistenza di una razza mediterranea dalla testa allungata, che aveva avuto origine in Africa e, in epoca preistorica, aveva conquistato l'Europa espandendosi fino in Scandinavia. Dall'Italia

settentrionale alla Gran Bretagna, i mediterranei erano poi stati soppiantati dagli ariani, che Sergi liquidava come «selvaggi feroci, quando invasero l'Europa». Occasionalmente egli definisce la popolazione mediterranea «bruna» per distinguerla dagli africani subsahariani neri e dagli ariani bianchi.<sup>55</sup>

Basandosi sull'opera di Sergi, l'antropologo positivista siciliano Alfredo Niceforo, in una pubblicazione del 1898, accese il furore nazionale con le sue idee sulle varietà regionali. Diversamente da Sergi, Niceforo sembrava ambiguo circa le origini biologiche della barbarie meridionale, accusando di volta in volta il feudalesimo, la dominazione spagnola, le anomalie craniche e la commistione razziale (con gli invasori semitici e arabi). Invece di fondere razza e nazione, Niceforo sosteneva che «dal grembo della nazione italiana» erano emerse due razze. Secondo Niceforo i meridionali, grandi individualisti, erano privi dello spirito di cooperazione tipico dei più evoluti settentrionali.<sup>56</sup> I meridionali erano «un popolo donna», in contrasto con i settentrionali, più mascholini. Niceforo sosteneva, analogamente ai nazionalisti argentini, che «l'Italia contemporanea ha un'importante missione da assolvere [nel Sud] e una grande colonia da civilizzare».<sup>57</sup> La nazione, in sintesi, poteva civilizzare i membri della razza barbara, trasformandoli in uomini moderni.

All'inizio del XX secolo, l'invito di Niceforo a civilizzare e mascolinizzare la parte razzialmente arretrata della nazione fu accolto da una nuova generazione di nazionalisti italiani che però, diversamente da Niceforo, erano convinti che la nazione italiana fosse costituita da una sola razza o stirpe. Il nazionalista Enrico Corradini ammetteva che la migrazione di massa dall'Italia aveva già dimostrato che gli italiani erano, se non «un popolo inferiore, almeno [...] un popolo a un livello inferiore di esistenza».<sup>58</sup> Allo stesso tempo, era convinto che l'Italia fosse una potenza imperiale in grado di civilizzare non solo il suo barbarico Sud ma anche l'Africa dalla quale, secondo Sergi, aveva avuto origine. Agli occhi dei nazionalisti italiani di questa generazione, l'emigrazione era imperialismo demografico: una razza fertile alla ricerca di spazio vitale.<sup>59</sup> All'immediata vigilia della Prima guerra mondiale, la legge italiana confermò la nuova fusione nazionalistica di razza e nazione sostenuta dai nuovi nazionalisti. Mentre estendeva il suffragio ai contadini e ai lavoratori maschi adulti, garantiva la cittadinanza per discendenza (*jus sanguinis*) ai molti bambini nati all'estero da padri italiani.<sup>60</sup>

Nelle Americhe dove, intorno al 1900, milioni di italiani vivevano e lavoravano, il razzismo scientifico portò argentini e americani a rivedere

in modo sostanziale l'idea della propria nazione.<sup>61</sup> In Argentina i nazionalisti trasformarono l'antica speranza che gli immigrati europei civilizzassero l'Argentina nella teoria popolare (più tardi dichiarata scientifica dagli eugenisti latino-americani) secondo cui gli immigrati avrebbero sbiancato la popolazione meticcia attraverso un processo di «commistione razziale costruttiva».<sup>62</sup> In netto contrasto con i nordamericani e con Domingo Sarmiento, ma analogamente ai giovani nazionalisti italiani, gli argentini come José Ingenieros cominciarono a parlare esplicitamente dell'esistenza di una razza argentina omogenea.<sup>63</sup>

Allo stesso tempo, comunque, la glorificazione della discendenza argentina dalla civiltà europea veniva posta in discussione, in particolare con l'aumentare del flusso migratorio dall'Europa meridionale e dall'Italia. Il pensiero positivista e quello del darwinismo sociale sottolineavano la degenerazione razziale di tutte le civiltà latine.<sup>64</sup> Anche un sostenitore dell'immigrazione come Alberdi ebbe dei ripensamenti, sostenendo che

Governare significa popolare [...] ma con immigrati lavoratori, onesti, intelligenti, e civilizzati; in altre parole, istruiti. Ma popolare significa contaminare, corrompere, brutalizzare, impoverire la più salubre e ricca delle nazioni, se la si popola con immigrati che provengono dalle parti più corrotte e arretrate d'Europa.<sup>65</sup>

Gli argentini temevano l'immigrazione italiana più come potenziale fonte di disordine sociale che come inquinamento biologico. Questa è forse la ragione per cui la suddivisione dei positivisti italiani tra razza settentrionale e razza meridionale trovò poco spazio nel dibattito argentino sulle politiche relative all'immigrazione. Invece, i razzisti scientifici come Augusto Bunge leggevano Niceforo a sostegno dell'idea che «la razza ricca» e «la razza povera» si differenziassero fisicamente.<sup>66</sup> Con l'avvento dell'industrializzazione in Argentina, la cosiddetta questione sociale, esacerbata dall'immigrazione, costituiva un pericolo per l'unità nazionale.<sup>67</sup>

Come i governanti italiani negli anni settanta dell'Ottocento, i fondatori della nazione argentina posero sullo stesso livello il crimine e il conflitto sociale. I criminologi positivisti ben presto confermarono che tra i criminali prevalevano per numero gli stranieri.<sup>68</sup> Ovviamente, Lombroso e le sue teorie sulla criminalità ebbero maggiore influenza di quelle di Niceforo e di Sergi nel plasmare le politiche dell'Argentina verso gli



immigrati. Enrico Ferri si recò più volte in Argentina per promuovere le proprie idee e quelle di Lombroso.<sup>69</sup> La presunta predilezione degli italiani per la mafia, la camorra e le faide e, più ancora, l'associazione con la violenza politica e con l'anarchia portarono infine alle poche restrizioni dell'Argentina sull'immigrazione.<sup>70</sup> A Buenos Aires gli immigrati italiani si facevano notare come leader e attivisti tra gli anarchici e nel movimento sindacale anarchico. Furono loro a promuovere i primi scioperi generali e si misero in vista nelle dimostrazioni, che spesso si trasformavano in violenti scontri di piazza con la polizia.<sup>71</sup>

I criminologi argentini sostenevano che gli scioperi di solito generavano criminalità, perché facevano appello alle «passioni e agli appetiti più bassi dei criminali».<sup>72</sup>

Allo stesso tempo, con un interessante capovolgimento, i gaucho meticci che Sarmiento aveva denigrato per la presunta vita da beduini nella pampa rurale divennero, per i nazionalisti nativisti, il simbolo dell'armonia sociale perduta nelle città dell'Argentina piene di immigrati e in fase di industrializzazione.<sup>73</sup> Attraverso una legge sulla previdenza sociale e una sulla residenza, approvate nel primo decennio del XX secolo, l'Argentina decretò la deportazione e l'esclusione degli anarchici, la maggioranza dei quali era italiana.<sup>74</sup> I nativisti, critici verso i rappresentanti di Buenos Aires alla guida del governo dell'Argentina dopo il 1862, cominciarono a sostenere che il paese doveva essere protetto non solo dagli anarchici, ma anche dai rapaci capitalisti europei. Dopo la Prima guerra mondiale i nazionalisti populistici, molti dei quali facevano parte dell'esercito argentino, avrebbero rifiutato il liberalismo stesso come inadatto alla nazione argentina.<sup>75</sup> L'Argentina non chiuse mai le porte agli italiani perché razzialmente indesiderabili, e la politica sull'immigrazione rimase più libera rispetto a quella degli Stati Uniti, che si presumevano più liberali. Lì, chi arrivava dall'Italia non doveva dimostrare la propria adeguatezza razziale alla cittadinanza, ma la propria adesione all'ordine sociale.

Negli Stati Uniti, la contemporaneità tra la fine della Guerra civile e la diffusione delle idee di Darwin sull'evoluzione umana creò una nuova, esplosiva versione del contrasto tra la nazione dei cittadini consenzienti e la pluralità del popolo americano. Subito dopo la Guerra civile, gli Stati Uniti abolirono la schiavitù e allargarono la possibilità di ottenere la cittadinanza prima agli ex schiavi e poi, gradualmente, ai nativi americani. Allo stesso tempo il darwinismo sociale invitava gli americani bianchi (che allora spesso si autodefinivano «ceppo originario») ad abbracciare la

propria discendenza dagli antenati britannici. I sostenitori della superiorità anglosassone sottolineavano che la cittadinanza consensuale era nata nelle foreste o nel sangue dell'Europa nordica ariana e sollevavano questioni su quali popolazioni americane potessero fare parte della nazione.<sup>76</sup> Ne risultarono molti «portoni d'ingresso», parzialmente aperti e parzialmente chiusi alla cittadinanza.<sup>77</sup>

Malgrado il fatto che gli emendamenti costituzionali abolissero l'ereditarietà della schiavitù, estendessero la cittadinanza a tutti i bambini nati sul suolo americano, indipendentemente da razza, colore, genitori, o precedente condizione di servitù e consentissero la naturalizzazione di tutti gli stranieri di origine africana, l'interpretazione americana del concetto di nazione dopo la Guerra civile rimase ristretta. La concessione di tutti i diritti della cittadinanza agli schiavi emancipati risultò troppo rivoluzionaria per i cittadini bianchi, specialmente nel momento in cui si cercava di reintegrare i ribelli bianchi del Sud.<sup>78</sup> Dal 1880 al 1965 le leggi locali, statali e persino federali basate sugli assunti razziali del darwinismo sociale limitarono l'accesso alla cittadinanza e i pieni diritti della cittadinanza per ex schiavi, nativi americani e nuovi immigrati provenienti dall'Asia, dal Messico e dall'Europa. Il colore non era più l'unico parametro per essere esclusi dalla nazione. Le norme relative all'«unica goccia»,<sup>79</sup> con il loro apparato di alberi genealogici in caso di contestazione giudiziaria, avevano lo scopo di impedire alle persone di pelle chiara di farsi passare per cittadini a pieno titolo. Anche la svolta americana verso le restrizioni all'immigrazione tra il 1870 e il 1924 è stata oggetto di studi esaustivi.<sup>80</sup>

Nel 1899 gli Stati Uniti cominciarono a catalogare tutti i nuovi arrivati, anche gli europei, come membri di trentasei razze diverse, tra cui quelle degli italiani del Nord e del Sud. Gli autori del *Dictionary of Races and Peoples* della Commissione Dillingham, pubblicato nel 1911, fornirono una tardiva spiegazione ufficiale di queste distinzioni razziali.<sup>81</sup> Vi si distingueva tra gli italiani settentrionali alpini, dalla testa larga, e una «razza mediterranea scura, di bassa statura, con la testa allungata» al Sud. La linea di separazione tra i due gruppi veniva tracciata così a nord che persino i genovesi erano considerati meridionali.<sup>82</sup> Gli autori si basarono dichiaratamente sull'opera di Giuseppe Sergi, definendo gli italiani meridionali, gli iberici della Spagna e i berberi del Nord Africa come un unico gruppo disceso in origine dal cosiddetto ceppo camitico del Nord Africa.<sup>83</sup> In accordo con Sergi, si osservava che i camiti non erano «negroidi o veri africani, anche se potrebbero esservi tracce di

commistione di sangue africano in questo ceppo, all'interno di talune comunità della Sicilia e della Sardegna». <sup>84</sup> Il *Dictionary of Races* agitava così lo spettro di una singola, invisibile goccia di sangue nero introdotta da bianchi europei nella nazione americana.

Cosa forse più importante, il *Dictionary of Races* introdusse un termine nuovo per riferirsi alle differenze culturali (altrove considerate nazionali) tra le razze, definendole «etniche». Seguendo quanto teorizzato da Niceforo, il dizionario descriveva il carattere etnico degli italiani meridionali, ponendo l'accento sulla predilezione dei meridionali per la criminalità (ma non per l'anarchia). <sup>85</sup> Gli autori, comunque, osservavano che il brigantaggio, la mafia e le faide costituivano un pericolo per la cittadinanza democratica. Negli anni della Prima guerra mondiale e in quelli immediatamente successivi, tali caratteristiche etniche, assieme al presunto rischio di contaminazione del sangue, assunsero sempre più importanza nelle argomentazioni dei nativisti a favore delle limitazioni all'immigrazione dall'Italia e da altri paesi dell'Europa orientale e meridionale. La restrizione delle quote d'immigrazione in base alla razza, imposte agli italiani tra il 1921 e il 1924, non li esclusero dalla cittadinanza una volta entrati negli Stati Uniti, ma resero sempre più difficile a un gran numero di emigranti accedere al paese per richiedere la cittadinanza.

Così, in questi anni, il razzismo scientifico ridefinì il concetto stesso di nazione per gli americani. In un paese già ossessionato dal colore, la pelle scura di molti immigrati cinesi, ebrei e italiani li avrebbe comunque collocati in posizione intermedia all'interno del sistema birazziale. <sup>86</sup> Ma fu il darwinismo sociale, e non il colore, a mettere in questione l'opportunità di farne cittadini della nazione. Gli italiani meridionali erano particolarmente pericolosi perché potevano essere portatori di sangue africano. Più in generale, la fertilità degli immigrati bianchi alpini, slavi e mediterranei riproduceva tratti etnici che sembravano pericolosi per un sistema politico che veniva considerato il prodotto dell'evoluzione e della superiorità del sangue nordico o ariano. Così, mentre gli eugenisti argentini e latino-americani esaltavano la contaminazione razziale costruttiva, gli Stati Uniti vedevano la contaminazione razziale solo come un imbastardimento, una minacciosa decadenza. <sup>87</sup> I teorici del darwinismo sociale preconizzavano il suicidio razziale della grande razza che aveva prodotto la civiltà anglosassone e la cittadinanza consensuale. Qui, nella parziale apertura delle porte di accesso alla cittadinanza degli immigrati, affondano le radici delle identità etniche coniugate dal trattino, interne, e

non esterne, alla nazione americana.

### *3.3 Trattini, bianchezza e multiculturalismo americano*

Il razzismo scientifico cambiò i concetti di sé di tutte e tre le nazioni che costituivano i più importanti nodi del sistema migratorio transatlantico italiano. Argentini e italiani si allontanarono dalle precedenti definizioni delle rispettive nazioni come civiltà specificamente europee, e da un'idea di appartenenza nazionale basata sul consenso, fino a definire le loro nazioni come l'unione di più razze. In nessuno dei due paesi la razza era intesa come differenza di colore, ma piuttosto come il prodotto di ereditarietà, discendenza e amalgamazione biologica, secondo la visione positivista. Negli Stati Uniti, il darwinismo sociale legò la cittadinanza consensuale non solo alla bianchezza (come era stato a partire dal 1790) ma alla razza anglosassone, segmentando la nazione in gruppi razzialmente più o meno adatti alla cittadinanza. Come avrebbero desiderato i darwinisti sociali, l'accesso ai diritti della cittadinanza era aperto a tutta le razze d'Europa, ma le limitate opportunità di entrare come immigrati negli Stati Uniti bloccavano l'accesso alla cittadinanza anche a molti europei.

Questo saggio suggerisce che negli Stati Uniti le identità etniche coniugate dal trattino siano un'eredità dell'esclusione razziale dalla nazione così come gli americani l'hanno definita, che siano sinonimo di non bianchezza, e che abbiano avuto origine nelle politiche statali per fare valere la loro esclusione.<sup>88</sup> L'uso del termine etnico negli Stati Uniti è emerso all'interno del dibattito sulla razza dei darwinisti sociali, ed è stato usato per gli italiani in un contesto che giustificava la limitazione al loro diritto di entrare nel paese, primo passo per diventare cittadini e membri della società civile.

Naturalmente, le pretese fondamentali scientifiche del razzismo si dissolsero poi abbastanza rapidamente nel XX secolo. Nel 1950 il concetto di razza aveva perso qualsiasi validità come categoria scientifica, anche se le idee popolari sulla differenza razziale erano ancora diffuse dopo l'Olocausto, anche a fronte dei movimenti antimperialistici all'estero e della lotta per i diritti civili degli africani-americani in patria.<sup>89</sup> Gli Stati Uniti abbandonarono davvero il razzismo scientifico come politica statale quando abrogarono le leggi di segregazione razziale e le politiche

discriminatorie sull'immigrazione, quasi simultaneamente, nel 1964 e 1965.

La lettura comparata del significato razzializzato di nazione ed etnicità in tre paesi facenti parte di un unico sistema migratorio dovrebbe essere doppiamente utile. In primo luogo, dovrebbe ricordare ai lettori di questa raccolta di saggi sugli italiani-americani negli Stati Uniti la lunga e complessa storia che sta a monte di nozioni come comunità di discendenza e identità coniugate dal trattino in America. In secondo luogo, dovrebbe indicare che il dibattito sulla razza ha da tempo una dimensione internazionale, permettendo di afferrare meglio i concetti specifici di razza, nazione ed etnicità che si vanno evolvendo nel mondo di lingua inglese.

Mentre un tempo gli studi sugli italiani-americani descrivevano come erano diventati americani (e acquisito identità nazionali), ora invece analizzano principalmente come sono diventati bianchi, solitamente nel periodo tra le due guerre, nel XX secolo.<sup>90</sup> Erano gli anni in cui gli italiani-americani erano considerati fascisti a causa del loro entusiasmo per Mussolini; il periodo in cui entrarono in competizione, a volte violenta, per gli spazi abitativi e ricreativi con gli africani-americani (a loro volta soggetti a restrizioni dell'immigrazione), quando spesso veniva proclamata la loro completa assimilazione all'interno della nazione americana.<sup>91</sup> Dalla prospettiva storica più *ampia offerta in questo* saggio, sembrerebbe che gli antichi concetti di razza (definita dal colore) e di nazione, limitata ai cittadini bianchi a prescindere dalla loro etnia, si siano riaffermati durante gli anni in cui il darwinismo sociale era in fase calante.

Gli studi sulla bianchezza, tuttavia, non risolvono l'enigma del trattino. Gli studiosi hanno proposto interpretazioni di sorprendente varietà sulle distinzioni etniche tra bianchi. Per alcuni, per esempio, tra i bianchi l'uso del trattino ha solo valore simbolico, è una scelta casuale di scarso rilievo.<sup>92</sup> Gli italiani, affermò Richard Alba, dopo il 1965 cominciarono ad abbandonare l'uso del trattino, invece che riaffermarlo.<sup>93</sup> Altri però dissentono, sostenendo che l'eticizzazione o l'americanizzazione etnica connotino le identità nazionali negli Stati Uniti, anche oltrepassando le linee del colore, fino ai giorni nostri.<sup>94</sup> In netto contrasto, lo studioso di giurisprudenza David Richards ha di recente sostenuto che le richieste di americanizzazione imponessero agli italiani di rifiutare l'eticità per essere considerati bianchi. L'uso del trattino segnalerebbe, allora, la resistenza degli italiani-americani a questa imposizione connotandoli come «neri non visibili», secondo quanto sostiene Richards?<sup>95</sup>

Anche se non trovo l'idea di Richards particolarmente utile (perché implica troppe comunanze tra la storia italiana-americana e quella africanaamericana), il mio confronto indica che il razzismo scientifico negli Stati Uniti ha messo in relazione l'etnicità con le comunità di discendenza biologica. Gli osservatori esterni spesso etichettano come espressioni razziali le identità coniugate dal trattino, così diffuse nel mondo di lingua inglese. Che gli americani non le considerino allo stesso modo è una conseguenza della loro particolare visione dei concetti di razza e nazione, diversa da quelle di Italia e Argentina prima, e soprattutto dopo, Darwin. Il razzismo scientifico ha reso etnico, etnia ed etnicità termini per designare la differenza soprattutto laddove i nazionalisti sostenevano che le loro nazioni erano gruppi di cittadini consenzienti e non il prodotto della riproduzione sociale e biologica. In spagnolo, italiano e francese il termine etnicità non indica una comunità di discendenza; per italiani e argentini le nazioni, così come le razze, erano già di per sé comunità di discendenza. Ancora oggi, quando gli americani discutono del significato di termini come etnico, razziale, popolo e nazione americana, sembrano inconsapevoli del fatto che, per chi parla un'altra lingua, le nazioni stesse sono gruppi etnici (e talvolta vengono ancora chiamate razze) che riproducono la cultura da una generazione all'altra, e che il nazionalismo stesso possa essere sospettato di essere una forma di razzismo.

Ovviamente, quando studiosi americani trattano la storia di paesi sudamericani come l'Argentina o il Brasile, percepiscono l'impatto della razza (cioè, del colore) dappertutto. Scoprono afro-argentini che gli argentini sostengono di non vedere. Osservano la predominanza di visi scuri tra chi svolge lavori manuali e di visi bianchi tra i ricchi. E rimangono sconcertati quando gli argentini non danno peso alle loro osservazioni e, probabilmente, in privato le trovano tipiche dell'ipersensibilità nordamericana al colore. I sudamericani (diversamente dai nordamericani razzisti) sono convinti che con i matrimoni misti sia possibile ignorare la discendenza, e quindi la razza, all'interno delle loro nazioni.<sup>96</sup>

Poiché al di fuori degli Stati Uniti la discendenza è sempre stata il modo più importante per definire le nazioni, anche il multiculturalismo non viene considerato così importante nella strategia di costruzione di una nazione liberale, al di fuori del mondo di lingua inglese. Gli argentini comunque non sono i più critici nei confronti del multiculturalismo statunitense, forse perché la cittadinanza non è mai stata fondamentale

nella loro idea di nazione. Al contrario sono i francesi a essere sempre stati particolarmente critici e scettici nei confronti del multiculturalismo americano, che considerano violazione di una nazione consensuale, aperta e volontaria di cittadini: un concetto di nazione che, come repubblicani, dovrebbero teoricamente condividere con gli Stati Uniti. L'uso del trattino, dicono, perpetua l'eredità di razza e discendenza che essi hanno cercato di cancellare dalla vita civile per mezzo di una nazione di cittadini.<sup>97</sup> Mentre gli americani hanno buone ragioni per continuare a riflettere sulle conseguenze del colore nella loro storia nazionale, questo saggio chiede ai lettori di riflettere anche su cosa venga commemorato tramite le rispettive identità etniche e cosa venga, di fatto, celebrato nelle visioni di una nazione multiculturale.

## In equilibrio sulla linea del colore

Immigrati italiani nella Louisiana rurale 1880-1910  
*di Vincenza Scarpaci*

*In Autobiografia di Miss Jane Pittman*, Ernest J. Gaines descrive le relazioni tra italiani e africani americani nella Louisiana rurale, negli anni sessanta del secolo scorso. Miss Jane guida i lavoratori della piantagione a protestare contro la segregazione a Bayonne, un paese vicino a Baton Rouge, il cui tribunale fino all'anno prima non aveva né una fontanella né un bagno all'interno per le persone «di colore». I neri dovevano scendere nello scantinato e usare un gabinetto così sporco che «non si poteva oltrepassare la porta». Miss Jane si accorse che la maggior parte delle donne lo evitava, ricorrendo invece ai bagni dei caffè «giù in città».

Altre volte andavano da Madame Orsini e le chiedevano se potevano usare il suo bagno. Madame Orsini e suo marito avevano un piccolo negozio di alimentari lì a Bayonne. Erano persone gentili e credo che si definissero siciliani. Per me erano dago come gli altri, ma loro dicevano siciliani, ed erano molto gentili con la gente di colore.<sup>1</sup>

Perché nei confronti degli africani americani questi «dago come gli altri» hanno atteggiamenti che si allontanano dalle norme comunemente accettate della segregazione e dell'ingiustizia razziale? Per scoprire le origini di questo comportamento è necessario analizzare l'esperienza degli immigrati siciliani nella Louisiana rurale tra il 1880 e il 1910, quando lavoravano assieme agli africani americani, prevalentemente nelle piantagioni di canna da zucchero, ma anche alla coltivazione delle fragole e come taglialegna. La storia di questa interazione è stata esplorata solo in parte da studiosi interessati a documentare le relazioni tra immigrati e americani neri nativi.

Inizialmente, gli immigrati italiani, per la maggior parte siciliani, e gli africani americani nella Louisiana rurale condividevano la stessa modesta condizione socioeconomica di braccianti salariati. Considerati differenti



per razza e socialmente inferiori dalla società bianca del posto, gli italiani interagivano liberamente con i compagni di lavoro neri, mantenendo al tempo stesso separata la propria identità etnica, sia dagli americani bianchi sia dagli africani americani.<sup>2</sup> Inoltre, essendo un'altra minoranza razziale della Louisiana, gli italiani furono occasionalmente soggetti a forme di violenza, intimidazione ed esclusione da parte dei bianchi. Provenendo da una nazione il cui governo considerava gli italiani ritardati o inferiori, gli immigrati arrivarono negli Stati Uniti preparati, in un certo senso, alla discriminazione ufficiale.<sup>3</sup> Altrove, i lavoratori americani bianchi nativi del posto erano spesso contrari all'arrivo degli immigrati, concorrenti sgraditi sul lavoro. Ma in Louisiana gli immigrati italiani non minacciavano di sostituire nelle piantagioni i braccianti neri, i quali peraltro li consideravano bianchi, anche se diversi dai bianchi del posto.<sup>4</sup>

Nel corso del tempo molti italiani si allontanarono dalla classe dei braccianti salariati, diventando piccoli imprenditori agricoli e commerciali, un'opportunità non parimenti concessa agli africani americani. Eppure, anche nelle nuove condizioni economiche, molti italiani continuarono a interagire con gli ex compagni di lavoro come fornitori di beni e servizi e, talvolta, come datori di lavoro. In questo periodo di transizione, gli immigrati italiani e gli africani americani svilupparono delle relazioni che consentivano qualche forma di interazione e cooperazione modificando, entro certi limiti, i rigidi confini della segregazione e le plateali ingiustizie del sistema segregazionista.<sup>5</sup>

Questo saggio sostiene che sebbene gli immigrati italiani abbiano assecondato gli aspetti esteriori delle pratiche razziste in Louisiana, nei fatti non vi aderirono pienamente. Essi seguirono invece le proprie tradizioni di individualismo economico e scelsero l'autosufficienza. Particolarmente rivelatrici sono le «zone grigie»; gli spazi in cui l'interesse egoistico illuminato e l'identità personale degli immigrati sono serviti a modificare la portata della discriminazione nell'interazione quotidiana con gli africani americani.

Il periodo 1880-1910 è l'arco di tempo tra il primo reclutamento sistematico degli immigrati italiani e il livello più alto di insediamento di italiani nella Louisiana rurale. Dagli anni ottanta dell'Ottocento fino al primo decennio del Novecento, migliaia di italiani affluirono in Louisiana per lavorare nei campi di canna da zucchero durante la *zuccarata* (la stagione del raccolto delle canne). Molti seguivano le rotte commerciali

che portavano agrumi e immigrati da Palermo a New Orleans. Dal 1890 al 1907, la maggior parte delle navi giungeva a New Orleans dall'Italia tra settembre e dicembre, in coincidenza con il raccolto della canna. I cronisti dell'epoca facevano notare come, tra quei passeggeri di terza classe, molti fossero già stati in America.<sup>6</sup> Gli immigrati giungevano alle coltivazioni di canna da zucchero non solo dalla lontana Sicilia centrale e centrosettentrionale, ma anche da New York, St. Louis, Kansas City, Chicago e dalla vicina New Orleans. Anche se questa migrazione rimaneva per lo più stagionale (le varie stime calcolano che ogni anno si spostassero tra le trenta e le ottantamila persone),<sup>7</sup> alcuni italiani si trasferirono stabilmente nella Louisiana rurale, sia nelle zone di coltivazione della canna da zucchero, sia nelle aree di produzione di ortaggi e frutti di bosco, lungo le direttrici dei trasporti per New Orleans. Un numero minore di immigrati si stabilì nelle zone di produzione del legname e del cotone.<sup>8</sup>

Alcuni lavoratori italiani seguirono una migrazione a tappe: prima a New York e a Chicago poi, su base stagionale, al raccolto della canna in Louisiana. Vincent Lamantia, intermediario di manodopera a New Orleans e, in precedenza, console americano a Catania, in una lettera del 1891 a padre Bandini della St. Raphael Society, dava la misura di questo continuo flusso di lavoratori. Lamantia chiedeva a Bandini di mandare 50 italiani per i quali si era già assicurato il lavoro per la stagione del raccolto della canna, con l'opzione di rimanere tutto l'anno. Poi proseguiva: «Ci sono richieste per altri 1000 e ho già soddisfatto richieste per 700. Potrei impiegarne 5000 se sapessi da dove farli arrivare».<sup>9</sup>

I funzionari statali e i proprietari delle piantagioni spingevano gli italiani a stabilirsi nelle contee della Louisiana sudorientale, già caratterizzate dalla presenza di diversi gruppi etnici e dal retaggio culturale cattolico. Essi ritenevano l'immigrazione italiana un rimedio alla dipendenza dai lavoratori africani americani nati nelle piantagioni, descritti come sleali, inaffidabili e meno produttivi. Nel numero di febbraio del 1899 del periodico *Louisiana Planter and Sugar Manufacturer* il piantatore Gleason della piantagione McManor, contea di Ascension, deplorava la scarsità di braccianti che, a suo parere, lo aveva portato a cercare i «dago» sulla costa meridionale. Sembrava che i piantatori desiderassero rimpiazzare i lavoratori neri del posto con gli stranieri.<sup>10</sup>

Per molti versi, i contratti di lavoro possibili per i contadini in Louisiana (sia come braccianti sia come mezzadri) erano analoghi a quelli della Sicilia. La maggior parte degli italiani che arrivavano in Louisiana

provenivano dalle zone di produzione del grano nella Sicilia centrale e occidentale; essi avevano dunque dimestichezza con il latifondo, dove erano presenti sia i braccianti a giornata, sia i lavoratori salariati, sia i mezzadri. I contadini prendevano a prestito la terra dai sensali (i *gabellotti*), che la affittavano dai proprietari terrieri per poi subaffittarla. I braccianti a giornata erano raramente pagati solo in denaro.<sup>11</sup>

I funzionari governativi italiani, allarmati dai casi di maltrattamento e di peonaggio che si verificavano soprattutto nelle regioni del Sud cotonifero, sottolineavano che gli immigrati non dovessero essere «negri con la pelle bianca».<sup>12</sup> Un'espressione così provocatoria è indicativa del modo in cui i funzionari italiani ridefinivano i siciliani in America. In Italia, i siciliani erano considerati una razza diversa dall'élite prevalentemente settentrionale. Molti italiani settentrionali avevano dato credito all'emergente scuola positivista di antropologia e sociologia, che considerava l'arretratezza delle condizioni sociali ed economiche delle province dell'Italia meridionale la prova dell'inferiorità razziale dei loro abitanti. I datori di lavoro e le autorità americane si basarono su queste convinzioni per considerare gli italiani fisicamente diversi da coloro che provenivano dal Nord Europa e pertanto più adatti a svolgere i lavori sottopagati generalmente riservati agli africani americani. Alcuni studiosi sostengono che il retaggio razzista in Italia avesse preparato i siciliani ad affrontare il razzismo che avrebbero incontrato negli Stati Uniti.<sup>13</sup>

In che modo l'esperienza in Louisiana differiva dalla vita in Sicilia? In Italia il razzismo creava barriere socioeconomiche imponenti per la maggior parte dei contadini. Per lo meno, nelle piantagioni di zucchero in Louisiana, i contadini poveri e sfruttati credevano che avrebbero forse potuto guadagnare abbastanza soldi per i loro fini personali, cosa impossibile in Sicilia.<sup>14</sup> Tuttavia, in Louisiana gli immigrati divennero il bersaglio di un sistema razziale che applicava il pregiudizio su due livelli. In primo luogo, chiunque lavorasse o avesse a che fare con i neri era considerato inferiore o sospetto. In secondo luogo, il comportamento degli immigrati italiani veniva biasimato perché non si confaceva alle aspettative di una società capitalista.<sup>15</sup>

Nelle piantagioni, gli italiani vivevano e lavoravano fianco a fianco con gli africani americani. In quell'ambiente si affermò un modo di vivere che non era né di intimità né di ostilità. I piantatori che immettevano i costi di gestione nel registro delle presenze spesso relegavano gli immigrati in una categoria «di mezzo», separando gli italiani sia dai neri sia dai bianchi. Non c'era un'evidente differenza nella scala retributiva tra gruppi che

svolgevano le stesse mansioni, come testimonia un articolo di giornale del 1896:

è un errore asserire o dare per scontato che questi italiani siano disposti a lavorare per salari più bassi di quelli dei lavoratori di colore. Un'indagine tra i principali piantatori della zona fornisce l'informazione che in nessun caso i salari della manodopera italiana sono stati inferiori a quelli dei dipendenti neri, e l'unico caso di distinzione è stata la concessione di un piccolo anticipo, in una piantagione, a un gruppo di braccianti italiani addetti alla mondatura delle canne che erano particolarmente industriosi ed efficienti.<sup>16</sup>

Tuttavia, non sempre i paragoni fra i due gruppi erano favorevoli agli italiani. Un piantatore, Rudolph Comeaux, parlando a una riunione della Sugar Planters' Association nel 1900, preferiva «i lavoratori negri ai dago». Tuttavia, non avendo «altra scelta» che lavorare con i «dago», sperava di addestrare i più giovani a guidare i buoi da tiro per arare. Altri piantatori dissentivano dalle convinzioni di Comeaux, sostenendo che gli italiani imparavano ad arare, se glielo si insegnava.<sup>17</sup>

Sembrava scontato che l'aumento del numero di lavoratori italiani nelle piantagioni, insieme alle lodi dei piantatori per le loro attitudini lavorative, dovesse sollevare l'ostilità degli africani americani. In quel contesto, avrebbero potuto considerare gli immigrati la causa del calo delle retribuzioni, vista l'alta produttività attribuita loro. Se gli africani americani avessero creduto che questa differenza avrebbe incoraggiato i produttori ad «accelerare» la routine lavorativa, sarebbero potuti esplodere dei conflitti. Eppure non vi è traccia di simili conflitti tra i lavoratori nelle piantagioni di canna da zucchero. Ci sono invece le prove che sia i lavoratori immigrati sia gli africani americani andavano e venivano dalle piantagioni. Per esempio, Donna Gabaccia ha scoperto che non solo gli uomini senza legami familiari di Sambuca, ma anche i dipendenti annuali si spostavano ogni anno o due, anche dopo il 1900. Inoltre, nelle contee dove si produceva lo zucchero, un numero considerevole di lavoratori, compresi i gruppi familiari che avevano lavorato tutto l'anno, faceva ritorno in Sicilia.<sup>18</sup> Una mobilità simile caratterizzava anche i lavoratori dello zucchero africani americani, non più schiavi, che si spostavano da una piantagione all'altra, o arrivavano dalle zone rurali limitrofe e da quelle della coltivazione del cotone. Tale fluidità della manodopera si era sviluppata durante la Ricostruzione, quando gli africani americani avevano cominciato a esercitare la possibilità di spostarsi liberamente.<sup>19</sup>

Invece di entrare in competizione gli uni con gli altri per lavorare nelle piantagioni, gli africani americani e gli immigrati reagirono agli alti e bassi dell'economia americana, attratti anche dai salari più alti disponibili in altri luoghi e per altri tipi di lavoro. Mentre i lavoratori neri si spostavano verso aree urbane come New Orleans, o verso le zone di produzione del legname in Louisiana, Mississippi e Texas, gli immigrati italiani si rivolsero a un mercato del lavoro geograficamente più esteso, che incanalava gli immigrati europei verso le opportunità di lavoro del Nordest e del Midwest.<sup>20</sup> La depressione salariale del 1895, in parte conseguenza dell'abrogazione delle sovvenzioni all'industria dello zucchero previste dal McKinley Tariff Act, spinse gli italiani ad abbandonare il lavoro nelle piantagioni, e la loro partenza sembrò prevenire la tensione e la concorrenza in un mercato del lavoro che si andava restringendo. Secondo un giornale locale, che scriveva spesso in modo sprezzante sia degli italiani sia degli africani americani, la forza lavoro africana americana residua non aveva altra possibilità che accettare i tagli: «Sambo si è accontentato di un taglio del salario del 20%. Il dago no. Di questi ultimi non c'è gran richiesta, in questa stagione, e molti stanno tornando alla loro "Italia assoluta", mentre altri vengono sostituiti dai negri, quando è possibile».<sup>21</sup> Questa migrazione accelerò dopo il 1900, quando i piantatori notarono la tendenza degli italiani ad abbandonare le piantagioni di canne in estate, quando le colture erano state preparate, per assicurarsi il lavoro nelle ferrovie e nelle città del Nord e del Midwest, dove c'erano forte richiesta, salari più alti (1,80 dollari a giornata) e spesso insediamenti preesistenti di immigrati. Nel 1910 un numero inferiore di immigrati viveva nelle zone di produzione dello zucchero, soltanto il 35 % sul totale degli italiani residenti nello stato.<sup>22</sup>

Gli immigrati italiani spesso «votavano con i piedi», quando si trovavano davanti a situazioni di lavoro non soddisfacenti. Con una rete di relazioni etniche e familiari che permetteva loro di trovare lavoro nelle località settentrionali e orientali degli Stati Uniti, gli italiani erano in grado di esercitare un'opzione che i neri nati nelle regioni della canna da zucchero avevano meno possibilità di seguire, almeno prima del 1910. Certamente il fatto che molti lavoratori italiani fossero maschi, con famiglie rimaste in Sicilia, dette agli immigrati una gamma più vasta di opzioni rispetto agli africani americani del posto, che avevano legami familiari profondi in Louisiana. Inoltre, i siciliani rimasti nella Louisiana rurale spesso inseguivano gli stessi traguardi di quelli che non avevano lasciato la Sicilia e riuscirono a lasciarsi alle spalle lo status di «senza

terra» usando la mezzadria o i contratti d'affitto come strumenti per diventare proprietari e acquistare la terra o una piccola impresa commerciale.<sup>23</sup> Sebbene la maggior parte dei piantatori continuasse a lodare la produttività degli immigrati, nelle piantagioni di canna da zucchero il numero dei lavoratori italiani non superò mai quello dei compagni neri americani nativi del posto, ma lo integrò solamente, anche se i contemporanei osservarono uno spostamento dei neri dalle aree rurali a quelle urbane e industriali.<sup>24</sup>

Negli anni settanta e ottanta dell'Ottocento, i proprietari delle piantagioni di canna da zucchero si lamentavano anche dell'opposizione degli africani americani al sistema retributivo, dominato dai datori di lavoro, e, degli scioperi che mettevano a repentaglio la raccolta della canna. Nel 1881, i resoconti di rivolte di bianchi e neri per ottenere salari più alti, nella contea di St. Bernard, spinsero il governatore della Louisiana Louis Wiltz a dare disposizioni allo sceriffo perché utilizzasse tutti i mezzi legali per fermare i contestatori. Di nuovo nel 1887, un più ampio, violento e compatto sciopero dei lavoratori dello zucchero, organizzato dai Knights of Labor, culminò nel massacro di trenta lavoratori africani americani a Thibodeaux. Purtroppo non si sa se gli italiani parteciparono a queste azioni sindacali organizzate.<sup>25</sup>

Sappiamo però che gli immigrati italiani erano tradizionalmente dei contestatori, nelle piantagioni di zucchero. Nel 1891, per esempio, il piantatore Thomas Supple, della contea di Iberville, licenziò tutti i lavoratori italiani, che cercavano di organizzarsi per prendere il controllo della mondatura delle canne. Nel 1895, quando il direttore della piantagione Coulon, nella contea di Lafourche, disse ai lavoratori italiani che non poteva pagarli perché la proprietà era sotto sequestro, i lavoratori prima lo minacciarono e poi appiccarono il fuoco allo zuccherificio. Inoltre, gli italiani che lavoravano per la Hermitage Planting Company ad Ascension chiesero salari più alti nel 1896. Quando ebbero una risposta negativa, lasciarono il posto. In altri casi le ritorsioni derivanti dal malcontento per il lavoro presero la forma di aggressioni ai sorveglianti responsabili di maltrattamenti.<sup>26</sup>

Per quanto riguarda le alleanze interetniche tra i lavoratori, sappiamo che nelle zone di produzione del legname nel Nordovest della Louisiana, italiani, africani americani, messicani e altri nel 1912 e 1913 parteciparono agli scioperi della Brotherhood of Timber Workers, affiliata alla Industrial Workers of the World. Covington Hall, organizzatore sindacale e direttore del giornale del sindacato, descrisse una manifestazione dei lavoratori

vicino a Carson, in Louisiana, durante la quale gli africani americani e i membri della «razza latina» (che comprendeva italiani e messicani) «con la loro militanza hanno fatto vergognare i bianchi del Sud».<sup>27</sup> Dal punto di vista delle imprese, John Henry Kirby, membro della South Lumber Operatore Association, osservava che la Brotherhood era sostenuta da «negri, dago e altri stranieri che sono diventati socialisti nel profondo a causa delle istituzioni oppressive dei paesi da cui provengono».<sup>28</sup> Questo episodio di solidarietà multi-etnica indica l'esistenza di azioni collettive che attraversavano la linea del colore.

Nelle piantagioni, italiani e africani americani vivevano insieme e socializzavano, e sembra che si fossero reciprocamente adattati senza difficoltà ai rispettivi stili di vita. Vivevano fianco a fianco in abitazioni fornite dai piantatori. Per esempio i Brocato, arrivati in Louisiana da Cefalù, descrissero i lavoratori italiani, africani americani e francesi che mangiavano e vivevano insieme, senza ostilità, nella piantagione Raceland all'inizio del XX secolo. Inoltre, le squadre che lavoravano nei campi erano formate sia da immigrati sia da neri. A volte un africano americano era il caposquadra e i lavoratori italiani non se ne risentivano. I Brocato notarono pure che, non di rado, le famiglie italiane e le famiglie africane americane vivevano fianco a fianco. In modo analogo, Charles Morana e Salvatore Ricza raccontarono che nel 1900 essi dividevano la casa con dei lavoratori africani americani nella piantagione Deer Range, sulla costa meridionale.<sup>29</sup>

Inoltre, nel 1900 la diffusione del vaiolo tra gli africani americani della piantagione Germania, nella contea di Ascension, non spaventò i loro compagni di lavoro italiani. Anche se i due gruppi vivevano e lavoravano insieme nella piantagione, gli immigrati erano stati vaccinati prima di arrivare negli Stati Uniti. Tuttavia cinque anni più tardi, durante un'epidemia di febbre gialla, gli osservatori sanitari sostennero che i lavoratori italiani della zona, considerati portatori della malattia, avevano infettato i compagni di lavoro neri perché in entrambi i gruppi vigeva l'usanza di andare a trovare i vicini malati. Nelle cittadine della zona, secondo gli stessi osservatori, i venditori di frutta italiani avevano provocato la diffusione della temutissima febbre perché davano lavoro a molti «ragazzi negri perditempo».<sup>30</sup>

In effetti, sembra che immigrati italiani e africani americani si siano spesso sostenuti a vicenda nei momenti di grave difficoltà. Quando tre italiani furono linciati il 6 agosto del 1896 a Hahnville da una folla di piantatori, alcuni africani americani espressero la loro solidarietà per le

vittime: «Un gran numero di italiani e di negri parteciparono al funerale, e alla fine si allontanarono dalla scena terrorizzati» rilevò uno studioso. Alcuni bianchi temevano persino che gli africani americani avrebbero aiutato gli italiani a cercare vendetta.<sup>31</sup> La preoccupazione dei bianchi per quella che chiamavano «commistione» è evidente in molti documenti. Ignacio Cogmen, per esempio, immigrato italiano e «lavoratore modello» per quindici anni nelle piantagioni di canna, tra i bianchi si era guadagnato la fama di «mischiarsi con gli altri lavoratori nei campi ed essere socievole con i negri e con i suoi conterranei». I bianchi del posto avevano anche notato che, nel 1900, l'italiano Alfred Belloni aveva partecipato a un «ballo di negri» nella piantagione Crescent, vicino a Houma.<sup>32</sup>

Il punto di vista degli africani americani svela un altro aspetto della vicenda. Quando a Monroe, in Louisiana, una famiglia di immigrati italiani volle iscrivere i due figli a una scuola privata per «negri», l'insegnante africana americana Mary Cook disse che non le sembrava di avere fatto nulla di male permettendo a due bambini «bianchi» di frequentare la scuola insieme agli alunni neri. L'uso che Cook fa dell'aggettivo «bianco» per descrivere i bambini italiani lascia intendere una serie di significati. Pur condividendo spesso una parte della loro esperienza con gli immigrati, gli africani americani erano anche pienamente consapevoli del fatto che i nuovi arrivati erano per molti aspetti «bianchi sin dall'arrivo».<sup>33</sup> Inoltre, alcuni giornali e leader della comunità africana americana reagirono in modo negativo agli sforzi compiuti dagli stati del Sud per fare affluire lavoratori, in particolare italiani, dall'Europa. Le loro obiezioni sembrano riprendere i pregiudizi «razziali» delle comunità bianche native, sia del Nord sia del Sud, che non apprezzavano gli italiani meridionali e dipingevano i siciliani come una razza inferiore, di persone sporche, ignoranti e piene di malattie, oltre che inclini alla violenza e all'illegalità.<sup>34</sup> È importante notare che la stampa africana americana spesso presentava il punto di vista della borghesia trascurando di considerare le opinioni della massa dei lavoratori semianalfabeti. Molti dei giudizi espressi dagli studi sulla stampa africana americana sono basati su pubblicazioni molto distanti dalla Louisiana o persino dal Sud.<sup>35</sup> Le testimonianze, poi, sono contrastanti. Alfred Stone, per esempio, «documentò» la superiorità dei lavoratori immigrati rispetto agli africani americani nelle piantagioni di cotone e avvalorò la convinzione dei piantatori che gli italiani lavorassero più duramente e sacrificassero tutto pur di accumulare i risparmi. I suoi scritti provocarono le reazioni della stampa nera, che raccomandava ai bianchi del Sud di



sostenere la loro tradizionale, esperta e operosa manodopera nera.<sup>36</sup> I portavoce degli africani americani respingevano anche l'immagine dell'etica del lavoro «modello» degli italiani, ricordando ai piantatori bianchi del Sud che i neri lavoravano duramente per meno soldi, che venivano poi spesi sul posto, all'opposto degli italiani, che invece mandavano «tutto» il loro denaro a casa.<sup>37</sup>

Nel complesso, non sembra che i lavoratori neri delle piantagioni si siano sentiti minacciati dagli italiani. Diversamente da quanto avveniva nelle zone di produzione del cotone, dove tutti i lavoratori affrontavano il pericolo del peonaggio e di altre forme di controllo, che creavano un clima di concorrenza tra gruppi di braccianti o di fittavoli, nelle piantagioni di canna da zucchero della Louisiana i lavoratori neri non competevano con i bianchi. Ciò era in parte dovuto al fatto che, neanche al suo picco, il flusso di lavoratori immigrati non arrivò neppure lontanamente a rimpiazzare la manodopera nera, oltre che alla mancanza di ostilità tra i due gruppi nella vita quotidiana.<sup>38</sup> L'assenza di conflittualità tra i lavoratori neri del posto e quelli bianchi immigrati è degna di nota, specie nel contesto del mercato del lavoro agricolo in Louisiana.

In parte, sembra che questo sia avvenuto perché gli immigrati italiani avrebbero avuto un tornaconto inferiore, se avessero adottato i parametri di comportamento razzisti vigenti in Louisiana. Al contrario, in tutti i settori, incluso quello razziale, scelsero di seguire il proprio interesse egoistico illuminato. Sia con gli africani americani sia con i bianchi del posto, non cercarono mai una completa intimità, ma neppure li rifiutarono. Gli studi che documentano l'odissea degli immigrati europei da un'identità razziale «altra» a un'identità di «bianchi etnici» hanno posto l'accento su uno sviluppo dell'assimilazione razziale e culturale in cui il gruppo emigrante sceglie di «diventare bianco», per poterne raccogliere i benefici nell'America razzista. Mentre è provato che i funzionari del governo italiano e alcuni esponenti politici italiani americani si riproposero di separare gli immigrati dagli africani americani nel sistema sociale della Louisiana, i lavoratori italiani in Louisiana sembravano pensarla diversamente, almeno prima del 1910.<sup>39</sup>

Tra il 1880 e il 1910 gli italiani presenti nella Louisiana rurale non concepivano il loro mondo in bianco e nero, ma si identificavano invece come membri di città e zone della Sicilia, di nazionalità, sesso, classe e razza definiti quanto quelli di un irlandese o di un polacco.<sup>40</sup> In questo periodo, le consuetudini relative al matrimonio e alla residenza degli immigrati italiani in Louisiana erano basate su preferenze etniche interne,

regionali e cittadine. Dato che nove immigrati su dieci provenivano dalla Sicilia, e in particolare da un gruppetto di insediamenti delle province centrali e occidentali, i nuovi venuti tendevano a ricreare un assetto sociale molto coeso.<sup>41</sup> In Louisiana, il mondo degli italiani continuava a ruotare intorno al loro villaggio. Per quanto interagissero con gli altri gruppi, questi rapporti erano secondari. Gli immigrati scelsero di tenersi in equilibrio tra la completa adesione ai valori dei bianchi del posto e l'affinità con gli africani americani, ai quali erano accomunati dallo status di proletari prevalentemente senza terra. Finché gli italiani rimanevano membri della forza lavoro emigrante, erano esposti sia al pregiudizio di classe sia alla xenofobia. Ciò emerse durante gli episodi di criminalità che videro coinvolti gli italiani in Louisiana durante gli anni novanta dell'Ottocento, nella violenza perpetrata dai comitati di vigilanza dei bianchi del Sud contro gli immigrati italiani, che continuò fino agli anni venti del secolo scorso e durante le epidemie di febbre gialla del 1871 e del 1905. Molti bianchi biasimavano anche alcuni aspetti dello stile di vita, dei valori degli stranieri e il loro successo economico, ed esprimevano le loro opinioni pubblicamente o per mezzo di azioni non esplicite di esclusione sociale.<sup>42</sup>

Tuttavia, quando, tra il 1900 e il 1910, i braccianti italiani delle piantagioni avanzarono nella scala sociale, diventando proprietari di piccole imprese, si lasciarono in gran parte alle spalle le modeste condizioni sociali che avevano condiviso con i compagni di lavoro africani americani. La propria esperienza di razzismo spinse gli immigrati a modificare le abitudini che avevano portato con sé dall'estero e ad adattarsi alle regole esteriori del pregiudizio bianco del Sud.<sup>43</sup> La prima fase del percorso verso l'impresa privata coincise con lo sforzo dei piantatori di stabilizzare la disponibilità di manodopera per mezzo del sistema dell'affitto delle proprietà. Infatti, nel 1907, la Louisiana Agriculture and Immigration Association tradusse e pubblicò opuscoli come «Invito in Louisiana per agricoltori e mezzadri italiani», che mettevano l'accento sulla possibilità per gli agricoltori di diventare padroni di se stessi in cambio di metà del raccolto.<sup>44</sup> Nel dicembre del 1901 John Parr, piantatore della contea di St. Mary, scrisse a Ciro Lampo a Patterson, in Louisiana, richiedendo mezzadri italiani che fossero negli Stati Uniti da qualche anno, che parlassero inglese e che avessero soldi per finanziare la propria mezzadria.<sup>45</sup> Gli immigrati, che in Sicilia facevano parte del proletariato senza terra, vedevano nella mezzadria un passo verso l'autodeterminazione e la condizione di proprietari terrieri che erano

andati a cercare negli Stati Uniti.

Gli elenchi del censimento del 1900 documentano un altro cambiamento importante per i braccianti immigrati, perché i proprietari delle piantagioni preferivano dare lavoro stabile alle famiglie. Nel 1900, nelle contee dello zucchero, le famiglie, a volte con un pensionante, superavano abbondantemente i gruppi di soli uomini. Nel 1902 il piantatore Rudolph Comeaux, che in precedenza aveva disprezzato i lavoratori «dago», stipulò contratti con diverse famiglie italiane per lavorare a cotone parte della sua piantagione Medora, fornendo loro la terra, le bestie da tiro e gli attrezzi in cambio di metà del raccolto: riteneva che l'accordo avrebbe dato buoni frutti, dopo avere osservato come tutti i membri della famiglia italiana lavoravano la terra.<sup>46</sup>

Un ulteriore cambiamento nell'assetto economico della piantagione in questo periodo si verificò quando i piantatori cominciarono a offrire agli immigrati la possibilità di diventare fittavoli o di acquistare direttamente i terreni, in modo da garantire la presenza di manodopera stabile e idonea. I profitti dei piantatori aumentavano grazie alla meccanizzazione della raffinazione dello zucchero e al conseguente innalzamento della qualità del prodotto. Ma l'unico modo per assicurare la solvibilità finanziaria era fare funzionare senza sosta le raffinerie di zucchero, alimentandole sia con le grandi piantagioni sia con le piccole fattorie. Per esempio il piantatore Jules Godchaux, che era proprietario di diverse piantagioni nelle contee di St. John Jefferson, Orleans e Lafourche, incoraggiò i braccianti italiani della sua piantagione di Reserve a diventare fittavoli. Questi coltivavano canne e le vendevano alla raffineria della famiglia Godchaux. Non appena ebbero guadagnato abbastanza, i fittavoli di Godchaux comprarono la terra. Gli immigrati divenuti proprietari terrieri finirono per formare a Bonnetarre Crevasse una colonia, che prese il nome di Virgin Mary. La comunità ottenne persino le lodi degli osservatori governativi italiani.<sup>47</sup>

I molteplici riferimenti al successo degli agricoltori e dei fittavoli italiani della zona di coltivazione dello zucchero portano a interrogarsi sull'esistenza di opportunità analoghe per gli africani americani. Sappiamo che, proprio in questo periodo, gli episodi di violenza dei bianchi contro le imprese private degli africani americani divennero più diffusi e frequenti.<sup>48</sup> Lo studio di Rodrigue sui lavoratori nelle zone di produzione dello zucchero durante la Ricostruzione menziona l'esistenza sia di fittavoli bianchi sia di mezzadri neri, che utilizzavano tutti manodopera nera. In entrambi i casi, però, erano i piantatori a decidere come effettuare il raccolto. Sitterson riferisce anche che fittavoli bianchi della zona davano

lavoro agli africani americani nel periodo tra il 1880 e il 1910. Inoltre, la maggior parte degli studiosi riferisce che nella zona dello zucchero la terra era troppo costosa per essere alla portata di persone dalle risorse limitate, e che i piantatori preferivano conservare la proprietà.<sup>49</sup> Al momento attuale non esistono studi approfonditi specifici sui lavoratori africani americani nelle piantagioni di canna da zucchero, relativi al periodo tra il 1880 e il 1910, che possano dare indicazioni su quale sia stata la loro esperienza.

Sembra, comunque, che gli italiani siano stati particolarmente abili a passare alle attività commerciali, soprattutto come venditori ambulanti, proprietari di negozi e gestori di bar. Individui intraprendenti come Bernard Mistretta, venditore ambulante e importatore nella contea di Ascension, vendevano olio di oliva e alcuni alimenti agli italiani delle piantagioni. Mistretta ricambiava il favore fornendo ai proprietari terrieri manodopera proveniente da Corleone.<sup>50</sup> Molte altre fonti documentano il proliferare di imprese commerciali italiane nelle contee di produzione dello zucchero. Inoltre, nelle stesse regioni, vari riferimenti nei giornali delle città testimoniano la diffusione di bar, negozi di frutta e verdura, pasticcerie e negozi di alimentari, ristoranti, pensioni, alberghi e sartorie italiani.<sup>51</sup>

Gli italiani, che riempivano una nicchia di mercato vendendo merci ai loro connazionali e ad altri lavoratori nelle piantagioni, non incontravano l'opposizione dei piantatori. Solitamente, nelle zone di produzione dello zucchero, i negozi di proprietà della piantagione non operavano in regime di monopolio, come avveniva invece per esercizi analoghi nelle zone di produzione del cotone. Nel 1902, i piantatori di zucchero si lamentavano di quanto fosse difficile trattenere gli italiani nei campi di canna per più di due stagioni, perché «a quel punto hanno già messo via un po' di soldi e sono pronti ad aprire un negozio di frutta o un alimentari in qualche cittadina di passaggio».<sup>52</sup> Così, rivolgendosi a consumatori di una comunità più estesa, le imprese commerciali italiane conquistarono una clientela con una base molto ampia. A loro volta, gli imprenditori italiani incoraggiavano la nascita di aziende agricole tra i loro connazionali. È interessante notare come lo stesso Bernard Mistretta, che vendeva prodotti agli immigrati che lavoravano nelle piantagioni, nel 1910 divenne il primo vicepresidente dell'associazione degli orticoltori di Donaldsonville. La maggior parte dei membri dell'associazione era italiana.<sup>53</sup>

Colpisce particolarmente il gran numero di licenze per «bar di colore» concesse agli italiani nelle contee dello zucchero, a dimostrazione del fatto che le loro imprese generalmente erano al servizio di clienti sia neri sia

italiani.<sup>54</sup> Gli immigrati italiani che non avevano i capitali per diventare proprietari di negozi, notava un osservatore, «si mettono al collo le mercanzie e vanno in giro a vendere blue jeans, tute da lavoro e fazzolettoni rossi ai negri».<sup>55</sup> Nel 1890, un osservatore di Plaquemine, nella contea di Ibernile, scriveva: «La nostra città è invasa dai meloni ma, strano a dirsi, non sono stati coltivati qui. Sono stati importati dai fruttivendoli “dago”, che li vendono in un batter d’occhio ai negri».<sup>56</sup>

I rivenditori e gli ambulanti italiani avevano due buoni motivi per rivolgersi alla clientela degli africani americani. Un esercizio commerciale rivolto ai neri non era di grande prestigio in una società segregata, ma costituiva una nicchia di mercato per l’immigrato che desiderasse mantenere dei legami socioeconomici con la comunità nera. Inoltre, la maggior parte dei bianchi nativi non avrebbe trovato tali attività competitive e minacciose per la propria egemonia commerciale, e avrebbe quindi nobilmente concesso agli stranieri questa intrusione.<sup>57</sup> I lavoratori italiani nella Louisiana rurale seguivano spesso questo percorso, da braccianti salariati a mezzadri e fittavoli, e poi coltivatori in proprio di canna da zucchero o di ortaggi, gestori di bar e infine proprietari di rivendite al dettaglio. Mentre alcuni rimanevano nella regione dello zucchero, all’inizio del secolo successivo altri si spostarono presso le aziende di coltivazione degli ortaggi e dei frutti di bosco, situate nelle contee adiacenti in prossimità delle linee ferroviarie che portavano a New Orleans.

La migrazione dei lavoratori italiani nelle zone di coltivazione dei frutti di bosco nelle contee della Louisiana sudorientale, Tangipahoa in particolare, cominciò nel 1890 quando a Independence un agricoltore bianco del posto fece arrivare una famiglia di italiani per lavorare al raccolto. Ben presto per i lavoratori italiani diventò un’abitudine abbandonare le piantagioni di canna in marzo, alla fine della stagione, e trasferirsi nella contea di Tangipahoa per la raccolta dei frutti di bosco. Anche alcuni africani americani della contea di Tangipahoa si muovevano seguendo la stagione dei raccolti, dalla canna ai frutti di bosco. Quando la raccolta dei frutti di bosco era terminata, i lavoratori italiani tornavano a New Orleans, nel Midwest o nelle città del Nordest fino al nuovo inizio della stagione della canna, in dicembre.<sup>58</sup>

A differenza di quanto avveniva nella zona dello zucchero, gli immigrati italiani a Tangipahoa avevano accesso a terreni marginali disboscati dove impiantare le loro aziende agricole. Inoltre, il lavoro di raccolta delle fragole permetteva ai bambini di entrambi i sessi, almeno dall’età di otto

anni, di guadagnare soldi per la famiglia. Nel 1910, alla fine del periodo della migrazione, i bianchi e i neri del posto, così come gli immigrati, utilizzavano manodopera nera.<sup>59</sup> Sono ancora da esplorare le dinamiche che si vennero a creare tra i proprietari italiani di aziende agricole e i dipendenti neri, sia nella zona della canna da zucchero sia in quella dei frutti di bosco. Sappiamo però che, all'aumentare del numero di italiani impegnati nella coltivazione delle fragole, questa divenne la principale attività agricola di Tangipahoa. Fabbriche di ghiaccio, conservifici, fabbriche di scatole e di impiallacciate, banche e associazioni di coltivatori si formarono come indotto di questa fiorente industria. In zone come Independence, nel 1910, la maggior parte dei negozianti era italiana.<sup>60</sup>

Per gli imprenditori italiani la strada del successo non fu sempre in ascesa. Nel luglio del 1899 cinque italiani vennero linciati dai bianchi del posto nella cittadina rurale di Tallulah, contea di Madison. Sebbene la causa diretta dell'episodio fosse stata la tensione sorta tra un dottore bianco e i suoi vicini italiani (la cui capra si arrampicava spesso sul portico del dottore, disturbandone il sonno), alcuni osservatori vi ravvisarono altre ragioni. Una relazione del rappresentante del console italiano N. Piazza rilevava che un complotto organizzato contro i fratelli Difatta, «tra negozianti rivali e altri, nato da rivalità commerciali, e dal desiderio di impedire agli italiani di votare», si era adoperato per incitare i cittadini infuriati a violare la legge. Inoltre il cognato dei Difatta, Giuseppe Defina, che gestiva un negozio a pochi chilometri da lì, a Millikens Bend, fu minacciato di rappresaglie violente se non avesse lasciato la città. Sembra che in Louisiana i bianchi permettessero agli italiani di mantenere le proprie attività commerciali solo quando non interferivano con le loro.<sup>61</sup> Quando i funzionari italiani che indagavano sul linciaggio parlarono con Joe Evans, un africano americano che aveva in precedenza lavorato per Frank Difatta, egli si disse in grado di identificare i responsabili. Tuttavia il governatore della Louisiana, Murphy Foster, decise di non dare seguito alla testimonianza di Evans, e il segretario di Stato John Hay disse alle autorità italiane di non poter intervenire nella vicenda e violare il doppio sistema giudiziario degli Stati Uniti, fatto da una giurisdizione statale e da una federale. Qualche tempo dopo, il gran giurì della contea di Madison si dichiarò incapace di scoprire i nomi degli autori del linciaggio.<sup>62</sup>

Nei momenti di crisi gli africani americani del Sud non potevano contare su un intervento governativo efficiente a loro favore. Il governo italiano inoltrò alle autorità statunitensi una richiesta formale di indennizzi per le

morti ingiuste dei connazionali. Ma i funzionari italiani non potevano richiedere indennità per degli immigrati che avevano presentato domanda di cittadinanza americana. Come scrisse il giornale della National Association for the Advancement of Colored People, *The Crisis*, il privilegio della cittadinanza americana dava a tutti gli africani americani e ad alcuni degli immigrati italiani «il diritto inalienabile di ogni cittadino americano a essere linciato» senza possibilità di risarcimento.<sup>63</sup>

Gli italiani subirono numerose forme di discriminazione, che potevano avere motivi sia razziali che economici. Quando la recessione nell'industria del legname provocò la diminuzione dei posti di lavoro e dei salari nella cittadina di Kentwood, contea di Tangipahoa, una sessantina di bianchi «decretò che gli italiani avrebbero dovuto lasciare Kentwood, pena la morte». Poi inviarono una delegazione di dodici persone nel quartiere italiano per portare il messaggio e per minacciare di far saltare in aria le case di quelli che non se ne andavano. Una ventina di famiglie partirono per New Orleans.<sup>64</sup> Gli agricoltori bianchi del posto si adoperarono anche per escludere gli «estranei» dalle loro associazioni. Nel 1914, la White Farmers Association di Ponchatoula proibì espressamente l'iscrizione agli agricoltori italiani, giapponesi, cinesi, mongoli, asiatici, africani e discendenti di africani.<sup>65</sup> Avendo a disposizione solo un quadro parziale dell'esperienza in Louisiana, gli studiosi non sono riusciti a comprendere come gli italiani avessero una posizione sociale che non era né bianca né nera, anche quando abbandonarono la classe dei lavoratori salariati per diventare imprenditori.

Le vicende politiche delle contee dello zucchero in Louisiana forniscono un ulteriore esempio dei modi diversi in cui le complessità della cittadinanza e della partecipazione civica influirono sugli elettori immigrati italiani e africani americani nel corso del tempo. Si è parlato molto dell'attività politica in Louisiana, culminata nel 1898 con l'abolizione del diritto di voto per gli africani americani e il mantenimento dello stesso diritto per gli immigrati italiani. Una legge statale del 1879 concedeva il diritto di voto solò agli immigrati che avessero manifestato l'intenzione di diventare cittadini. Sia questa prima legge sia l'atto costituzionale del 1898 sono una prova ulteriore del fatto che gli immigrati italiani traevano benefici dal razzismo americano. Tuttavia la storia è più complessa. L'analisi degli studi in proposito mostra delle variazioni nelle scelte di voto, sia rurali che urbane. I candidati della Louisiana andavano a caccia tanto dei voti italiani quanto di quelli africani americani. Anche se

nel 1887 un giornale africano americano condannava il voto espresso dall'associazione dei democratici di New Orleans per il candidato Francis Nicholls, sostenuto dai «dago», altre associazioni di democratici di colore e giornali democratici africani americani sostennero proprio Nicholls.<sup>66</sup> Nelle contee dello zucchero, i piantatori utilizzarono la loro «influenza» e i loro soldi per indurre i lavoratori italiani e africani americani a sostenere il candidato democratico Edward Gay nelle elezioni del 1884, 1886 e 1888. Gay era un noto piantatore di Iberville, che decise di sfidare il repubblicano William Kellog, già in carica, per il seggio della terza circoscrizione al Congresso. Nel 1892 la stessa coalizione, aiutata dai soldi dei piantatori, raccolse sostenitori tra gli immigrati e tra gli africani americani, per sostenere la candidatura alla carica di governatore del democratico riformista Murphy Foster, piantatore di zucchero della contea di St. Mary.<sup>67</sup> Una volta eletto, Murphy Foster propose già nel 1894 un emendamento alle leggi sul voto, che sfruttava i requisiti relativi alla proprietà e all'istruzione, allo scopo di eliminare il voto degli africani americani, eliminando così anche lo «strumento» che divideva i bianchi in fazioni opposte.

Gli elettori della Louisiana decisero in merito nel 1896.<sup>68</sup> Gli italiani si unirono ai populistici per protestare contro la cancellazione dei diritti civili propri e degli africani americani. Nel 1896, a New Orleans, marciarono dietro alla bandiera italiana. L'avversario di Foster per la carica di governatore, John Pharr, un piantatore di zucchero di Bayou Teche che aveva fittavoli italiani, sosteneva un programma antilinciaggio rivolto in particolare agli africani americani e agli italiani, ancora scossi per i linciaggi di Hanville, dove in quell'anno tre italiani erano morti per mano dei piantatori inferociti.<sup>69</sup> Foster vinse le elezioni, malgrado le accuse di irregolarità mosse dai sostenitori di Pharr. Anche se i cittadini della Louisiana non riuscirono a fare approvare le restrizioni sul diritto al voto, nel giugno del 1896 l'assemblea legislativa statale approvò una legge specificamente mirata a negare il voto ai neri e convocò un'assemblea costituente per il 1898, allo scopo di rendere permanenti tali norme. Sebbene Foster si opponesse al suffragio degli africani americani, non fece alcun tentativo per eliminare il voto degli italiani, che avevano sostenuto l'apparato democratico e la sua politica nel distretto di New Orleans. Pertanto, a protezione del voto degli stranieri, venne introdotto un provvedimento speciale. Questo escamotage fu soprannominato «clausola dago» dai bianchi della Louisiana. A nessuno straniero «naturalizzato prima del 1898 può essere negato il diritto di registrarsi e di votare [...]



adducendo come motivo la mancanza dei requisiti di istruzione e proprietà». <sup>70</sup>

Il pubblico espresse pareri che evidenziavano opinioni contrastanti rispetto alla partecipazione politica degli immigrati italiani. Alcuni, come i redattori del *Daily Picayune*, misero in dubbio l'opportunità di concedere il voto a immigrati ignoranti e senza proprietà. I «dago» corrotti e ignoranti venivano assimilati agli africani americani: «Se esiste una differenza tra i due gruppi, è largamente a favore dei negri, a giudicare dalla qualità dei lavoratori importati di recente nelle piantagioni». <sup>71</sup> Sul versante opposto, un piantatore di zucchero della contea di Plaquemines, John Dymond, che partecipò all'assemblea legislativa statale, difendeva la «clausola dago». Dymond ci teneva a essere riconosciuto il primo piantatore a dare lavoro a un italiano, Antonio Masacha, nella sua piantagione Belair, nel 1870, e aggiungeva: «Quasi tutti [gli italiani] hanno votato per la lista dei democratici, e sono buoni cittadini. Sono arrivati dalla Sicilia, dove per millenni si è combattuto per la libertà». <sup>72</sup> Tuttavia per la loro condizione di ultimi bianchi arrivati, gli italiani in Louisiana rimanevano ancora discriminati all'interno della società.

L'idea di una condizione «di mezzo» è stata usata recentemente dagli studiosi per spiegare la posizione complessa occupata nella struttura razziale degli Stati Uniti non solo dagli immigrati italiani, ma anche da quelli dell'Europa orientale e meridionale. Questa interpretazione si basa sull'esemplare ricerca di John Higham, *Strangers in the Land*, in cui l'interazione tra i gruppi etnici veniva analizzata dall'esterno, attraverso le teorie contemporanee su razza e nativismo. Higham descrive abilmente l'atteggiamento altalenante dell'America nei confronti dei nuovi arrivati, nel contesto delle condizioni economiche, delle teorie scientifiche e sociali, nonché delle ideologie politiche, come l'imperialismo. Pubblicata nel 1955, in anticipo rispetto alla grande quantità di studi analitici sugli immigrati dell'Europa orientale e meridionale, la sintesi di Higham è incentrata sulla ricerca di tratti comuni, nelle più disparate località e circostanze. <sup>73</sup> Da allora in poi, tutti gli studiosi hanno esaminato il modo in cui gli immigrati europei dapprima hanno incontrato e poi si sono adattati al razzismo americano. Le analisi di storici come James Barrett e David Roediger sostengono che, in generale, gli immigrati hanno preso le distanze dagli africani americani, man mano che conquistavano i privilegi riservati ai nativi bianchi. Nel cercare una visione d'insieme, questa teoria non riesce a spiegare la complessità dell'esperienza della razza per gli italiani in Louisiana, e di fatto conferma l'importanza di un'analisi più

ravvicinata delle condizioni locali per misurare la rilevanza di questo concetto.<sup>74</sup>

Sebbene gli italiani in Louisiana si siano mossi lungo una traiettoria che li ha portati da una condizione «di mezzo» all'accettazione sociale, in cambio della rinuncia a qualcuna delle pratiche culturali all'apparenza insolite,<sup>75</sup> essi si adeguarono al sistema dominante accettando solo le forme esteriori del razzismo, non necessariamente l'intero impianto ideologico.<sup>76</sup> Pur essendosi lasciati alle spalle il lavoro salariato, gli italiani non ottennero una piena giustizia sociale fino ai primi anni sessanta del Novecento, quando chiusero la Virgilian Society di New Orleans perché erano stati finalmente invitati a partecipare, assieme ai membri bianchi nativi, ai festeggiamenti del Mardi Gras della American Carnival Balls.<sup>77</sup> La complessa vicenda delle relazioni tra italiani e africani americani nella Louisiana rurale deve spingere gli studiosi a riprendere in esame l'adattamento degli immigrati al razzismo negli Stati Uniti.<sup>78</sup>

Le osservazioni dei contemporanei sul modo in cui gli italiani modificarono il comportamento sociale nei confronti dei loro vicini neri nel Sud coprono il periodo di tempo che va dall'inizio alla metà del Novecento. Il classico di Charles Johnson pubblicato nel 1941, *Growing Up in the Black Belt*, descriveva le interazioni tra gruppi etnici lungo il fiume Yazoo nella contea di Bolivar in Mississippi (al confine con la Louisiana). Qui l'africano americano David Freeman, mezzadro di una famiglia di africani americani, a loro volta in affitto da un bianco, viveva di fronte a una famiglia di affittuari italiani. Freeman affermava che le due famiglie erano «buone amiche». Spesso mangiavano assieme «proprio a casa loro» e i due bambini «giocavano bene». Eppure Freeman sentiva che c'era un limite in questa apertura. Non permetteva a suo figlio di andare da solo dai vicini italiani, anche se il bambino italiano poteva venire da solo a casa loro. E spiegava: «Finora ci hanno trattato bene, ma non sappiamo cosa può succedere. Se il bambino va a casa degli italiani e succede qualcosa [...] forse l'uomo italiano potrebbe dire qualcosa che non gli piace. Io saprei cosa fare [...] me ne tornerei a casa, ma il ragazzo, lui non saprebbe cosa fare». Freeman capiva che quegli agricoltori italiani non avevano adottato in pieno l'identità dei bianchi del posto, ma che tale processo era altamente possibile.<sup>79</sup>

Gli italiani tracciarono un percorso, segnato dall'interesse egoistico illuminato e dalla maturazione dell'identità personale, che consentì loro di modificare la portata della discriminazione nella loro interazione quotidiana con gli africani americani e che è arrivato ben oltre la soglia del

XX secolo. Gli africani americani della Louisiana di Miss Jane Pittman hanno continuato a distinguere tra i «dago qualunque» e la «gente bianca», così come facevano ai tempi delle piantagioni. Come hanno imparato il concetto di razza gli italiani in Louisiana? James Barrett ha dimostrato come gli immigrati europei acquisissero gli atteggiamenti razziali da «lavoratori più vecchi e più americanizzati».<sup>80</sup> È chiaro che la Louisiana rurale offriva due gruppi di «insegnanti»: sia i bianchi sia i neri istruivano gli immigrati su cosa significasse essere americani. Speriamo che in futuro gli studiosi continuino a esplorare le sfumature locali, che indicano come gli immigrati italiani in Louisiana non si siano sempre comportati «da bianchi».

SECONDA PARTE  
Radicalismo e razza

## L'italiano come «altro»

Neri, bianchi e «medianità» negli scontri razziali  
del 1895 a Spring Valley, Illinois  
*di Caroline Waldron Merithew*

Nell'agosto del 1895 in tutti gli Stati Uniti la stampa africana americana concentrava l'attenzione dei lettori su Spring Valley, Illinois, un piccolo centro minerario a 160 chilometri da Chicago. Il 5 agosto la comunità africana americana locale era stata attaccata da una folla di nuovi immigrati (italiani, polacchi, tedeschi, francesi, lituani e membri di altri gruppi etnici). I dimostranti avevano saccheggiato le case, aggredito uomini, donne e bambini e sparato ai residenti terrorizzati in fuga. In un momento in cui i diritti del periodo che seguì la guerra di Secessione stavano arretrando e si andava radicando il sistema di segregazione sudista, il «conflitto razziale» di Spring Valley suscitò una particolare preoccupazione tra i neri. Ignorando le diverse nazionalità dei dimostranti, un celebre cronista del *Richmond Vianet* scriveva: «La figura del conservatore sudista che odia i negri non esiste in Illinois, ma al suo posto è spuntato l'italiano».<sup>1</sup> Il *Weekly Call* di Topeka, Kansas, dichiarava che i «rivoltosi, anarchici, ribelli e assassini dago» si erano impadroniti della città. Ancora più preoccupante per gli autori del testo era il fatto che il governatore John P. Altgeld si fosse rifiutato di proteggere «i diritti dei cittadini del suo stato» dopo che i neri di Chicago gli avevano inviato un telegramma in cui si richiedeva un suo intervento in tal senso. Il giornale concludeva sarcasticamente: «I lupi hanno ucciso tutte le pecore, congratulazioni al lupo». Il *Weekly Call* operava una chiara distinzione tra i cittadini e l'immigrato «altro» allo scopo di elaborare un tipo di gerarchia nativista che, nelle speranze degli autori, avrebbe potuto minare alle basi il paradigma razziale bianco/nero su cui si fondava l'oppressione degli africani americani negli Stati Uniti:

Siamo convinti che tutti i bravi cittadini del Vecchio Mondo debbano essere i benvenuti tra di noi. Ma quando sui nostri lidi approda la peggiore gentaglia dei bassifondi del Vecchio Mondo, che porta con sé usanze assassine malvagie e

ignobili e tenta di abbattere i diritti dei cittadini americani, bianchi o neri che siano, allora queste persone dovrebbero essere messe dietro le sbarre o esiliate e rispedite al paese di origine, anche a costo di impegnare l'intero esercito degli Stati Uniti. I diritti dei cittadini americani che amano il proprio paese e rispettano le leggi sono più sacri dei diritti di un qualunque delinquente dago assassino che l'Onnipotente abbia mai creato o creerà mai.<sup>2</sup>

Proprio mentre i neri, dopo gli scontri di Spring Valley, sfidavano il razzismo tentando di spostare l'attenzione dalla razza alla cittadinanza, gli italiani andavano definendo se stessi sia dal punto di vista razziale che da quello etnico. Il giornale di lingua italiana di Chicago, *L'Italia*, offriva un ritratto della comunità miscelando identificazione nazionale (l'italianità) e bianchezza paneuropea. Sottolineando i legami tra nuovi immigrati, il giornale ricordava ai lettori che a Spring Valley i neri «minacciavano la vita non soltanto degli italiani, ma di tutti i bianchi e delle loro famiglie».<sup>3</sup>

Questo saggio prende spunto dai tumulti razziali di Spring Valley per esaminare il modo in cui neri, italiani e altri nuovi immigrati tentarono di affermare le proprie posizioni e rivendicare il proprio status al «nadir» delle relazioni razziali negli Stati Uniti.<sup>4</sup> Gli eventi che portarono ai tumulti, l'aggressione alla comunità africana americana e le conseguenze dell'attacco provocarono vibranti proteste contro l'oppressione. Tuttavia, il concetto di oppressione si prestava a diverse interpretazioni. Inoltre, nessun gruppo definiva se stesso, o il suo «altro», indipendentemente dal contesto. Al contrario, ognuna delle parti rispondeva sia alla retorica degli «avversari» sia a quella dei bianchi del ceto medio, che finirono per essere coinvolti nell'episodio. I tumulti, pertanto, divennero una sorta di prisma sociale in cui il significato e le conseguenze del pregiudizio razziale si rifrangevano su insiemi di nazionalità, etnia e classe.

Nelle loro analisi, gli studiosi hanno trascurato l'episodio dei tumulti razziali di Spring Valley, forse a causa del predominio dei grandi spazi urbani nelle indagini di storia sociale, nonché del mancato sfruttamento delle fonti in lingua straniera per lo studio delle relazioni tra razze. Tuttavia, la violenza degli scontri, in quella che oggi sembra una remota cittadina mineraria, ebbe una vasta eco presso gli abitanti dell'intera nazione (sia nativi che originari di altri paesi).<sup>5</sup> I tumulti di Spring Valley fornirono lo strumento tramite il quale gruppi diversi, all'interno e all'esterno della comunità di minatori, identificarono se stessi e gli altri, e insieme espressero cosa significasse appartenere alla Repubblica durante l'ultimo scorcio del XIX secolo.

I tumulti sono importanti perché richiamano l'attenzione sul fatto che, negli Stati Uniti dell'ultimo decennio del XIX secolo, la costellazione di divisioni razziali non era fissa. Gli italiani e i nuovi immigrati definivano la propria razza in opposizione alla definizione razziale dei neri. La loro collocazione razziale era resa più complessa dal fatto che lungo lo spartiacque tra i due secoli il significato stesso di razza si andava intensificando e frammentando. Come sostiene Linda Gordon, «l'idea di razza diventava più netta e più stabile; quello che cambiava erano i significati, le cifre e le etichette associati alle "razze"». Nel 1911, la Dillingham Immigration Commission stabilì 45 gruppi razziali diversi sulla base di quella che oggi definiremmo nazionalità.<sup>6</sup> La gerarchia razziale a più livelli concedeva a uomini e donne una molteplicità di «altri».<sup>7</sup> In più, gruppi che identificavano la propria controparte nello stesso gruppo non si consideravano automaticamente equivalenti. Per esempio, i bianchi del ceto medio e i nuovi immigrati nella regione vedevano i neri come il proprio «altro» (anche se per ragioni diverse). Ma questi due gruppi non si consideravano equivalenti tra loro. I neri avranno anche etichettato i nuovi immigrati come bianchi, ma era lo status di straniero, e non la bianchezza, ciò che faceva delle minoranze etniche gli «altri» della comunità africana americana. Queste identità nate per contrasto influenzarono l'esito degli eventi associati ai tumulti razziali di Spring Valley.

Le molteplici e malleabili definizioni di «altro» consentivano ad africani americani, bianchi nativi e nuovi immigrati di prendere parte alla delineazione dei confini razziali, suggerendo che, in questa congiuntura storica, diventare bianchi e diventare americani erano processi strettamente connessi ma non inseparabili.<sup>8</sup> Nell'ammettere la problematicità di razza e cittadinanza e riconoscendo che questi concetti avevano traiettorie storiche specifiche, benché sicuramente collegate in modo indelebile tra loro, ci poniamo nella condizione migliore per comprendere come e perché i gruppi etnici si dividevano, e che cosa li portava a riconciliarsi.<sup>9</sup> Poiché la razza non è stata sempre interpretata in termini dualistici (ovvero, l'opposto di nero non sempre significava bianco), sia gli africani americani sia gli appartenenti ad altri gruppi etnici ebbero la possibilità di sfruttare il pregiudizio razziale a proprio vantaggio per ottenere momentaneamente il potere.

Per analizzare l'episodio dei tumulti di Spring Valley, mi avvalgo di quattro strumenti principali. In primo luogo, sebbene non fondamentale, il tempo. L'evento si situa sullo spartiacque tra due momenti cruciali nella

storia americana: la fine dell'era successiva alla Guerra civile, quando la giustizia e l'integrazione razziali sembravano possibili, e l'inizio del XX secolo, che segnò l'avvio di un lungo periodo di accresciute violenze razziali e l'abrogazione di diritti che resistevano da oltre mezzo secolo.<sup>10</sup> Secondo, anche spazio e luogo furono elementi chiave nell'evoluzione dell'episodio. Gli italiani di Spring Valley disponevano di un considerevole potere politico, una condizione piuttosto insolita tra gli immigrati di prima generazione, che distingueva la cittadina rispetto ad altre località che accoglievano immigrati. Tuttavia, il controllo politico non si estendeva oltre i confini cittadini, né si trasformava in potere economico. Attraverso lo spazio e il luogo, mi concentro sul significato dell'aspetto locale, in quanto le esperienze degli abitanti del posto ne rappresentano una parte integrante. L'episodio degli scontri razziali non si esaurì nello spazio geografico in cui era iniziato. Si trasformò immediatamente da incidente locale, con ripercussioni limitate, a fenomeno nazionale e internazionale, con conseguenze incerte. Terzo, la demografia influenzò la trasformazione da mero incidente locale e spinse gli eventi dal villaggio verso l'esterno. La popolazione di Spring Valley includeva uomini e donne i cui legami si estendevano ben oltre quella piccola cittadina di minatori fino a raggiungere non solo il Sud rurale e le città del Nord, ma anche il resto del mondo. La maggioranza dei neri del posto era nata nel Sud dopo la guerra di Secessione da genitori che erano stati schiavi. Gli abitanti africani americani avevano convinzioni profonde sulla libertà, la cittadinanza e la loro posizione nella società americana. A loro volta, molti degli immigrati nella regione, sebbene della stessa generazione della loro controparte nera, non avevano legami nazionali o familiari con la crisi dello schiavismo o con la spinta rivoluzionaria generata dalla Guerra civile. In parte, questo significava che essi avevano esperienze del razzismo americano profondamente diverse. Quarto, come notato più sopra, anche l'identificazione razziale, ideologica e nazionale di gruppo, radicata nelle esperienze passate, condizionò le reazioni agli eventi. Italiani e altri nuovi immigrati, bianchi nativi e neri, vedevano e classificavano se stessi in relazione agli altri. I gruppi strinsero legami temporanei, come pure connessioni più durature, sulla base di interessi comuni nati in seguito ai tumulti.<sup>11</sup>

La fusione di questi quattro strumenti di analisi serve a supportare il tema centrale del saggio e, inoltre, amplia il recente lavoro degli studiosi che hanno cominciato a suddividere in periodi la formazione della consapevolezza razziale. Sostengo che non sia possibile comprendere il



significato della bianchezza, ovvero se sia stata l'esito del superamento della «medianità» oppure il protrarsi di un'identificazione razziale successiva all'arrivo, senza prendere in considerazione anche le voci nere e le reazioni degli africani americani alla violenza dei nuovi immigrati.<sup>12</sup> Analogamente, non è possibile distinguere cosa significasse il processo di classificazione razziale per gli italiani se non vengono esplorati la loro idea di sé come razza e il modo in cui essa cambiò nel tempo.

### *5.1 Preludio agli scontri*

Gli eventi che ebbero luogo nell'estate del 1895 furono il prodotto di un ben radicato antagonismo tra Spring Valley, un fiorente centro minerario nell'Illinois centrosettentrionale, e Princeton, capoluogo della contea. Spring Valley era dominata dagli immigrati della classe operaia per i quali il motivo principale della presenza negli Stati Uniti era l'estrazione del carbone (oppure, nel caso delle donne e dei bambini, supportare un capofamiglia che lavorava in miniera). Negli anni ottanta del XIX secolo, la SVCC (Spring Valley Coal Company) ricercò manodopera negli Stati Uniti e all'estero. Sia singoli sia intere famiglie emigrarono nella valle da altre regioni minerarie della nazione, inclusi stati come Iowa, Colorado e Pennsylvania, andandosi ad aggiungere a generazioni precedenti di minatori esperti di origine britannica. Nel 1900, nelle miniere di Spring Valley lavorava una manodopera composta da 26 nazionalità diverse (italiani, francesi, belgi, polacchi, lituani, russi austriaci, sloveni e altri ancora). Gli italiani, per la maggior parte settentrionali, costituivano il gruppo più numeroso. Il 12% degli abitanti della cittadina era nato in Italia, mentre il 18% della popolazione aveva entrambi i genitori nati in Italia.<sup>13</sup>

Spring Valley non era soltanto una cittadina popolata da operai immigrati, era anche una roccaforte dei sindacati. Nel periodo in cui si verificarono gli scontri, la zona era diventata un rifugio di sindacalisti militanti scozzesi e di socialisti anarchici provenienti dall'Italia, dalla Francia e dal Belgio.<sup>14</sup> Con una tale quantità di gruppi radicali diversi i disaccordi ideologici erano all'ordine del giorno. Durante le proteste dei

lavoratori, tuttavia, i minatori di Spring Valley lavorarono fianco a fianco per perseguire un obiettivo comune: la sindacalizzazione del loro settore, che avrebbe assicurato condizioni di lavoro migliori. Lo sciopero del carbone del 1894, di cui si parlerà più avanti, rappresentò una delle occasioni in cui questa comunità eterogenea si unì.

Princeton, capoluogo della contea, ospitava una cultura profondamente diversa da quella di Spring Valley. Da un lato attratti dall'importante ruolo che le miniere di carbone rivestivano nel crescente benessere della contea, dall'altro allarmati dalla militanza attiva dei nuovi venuti, i cittadini di Princeton si adoperarono costantemente per il ravvedimento dei minatori immigrati che dominavano il piccolo centro.<sup>15</sup> Gli abitanti di Princeton erano per lo più coltivatori e commercianti, i cui antenati erano emigrati nella regione negli anni trenta dell'Ottocento, provenienti dal New England e dagli stati orientali. Già negli anni cinquanta dello stesso secolo, le abitazioni costruite sul posto erano «più o meno pretenziose» e davano un'idea di «lusso».<sup>16</sup> Questo aspetto di Princeton non era cambiato di molto quando il Federal Writers' Project si occupò di redigere la guida della città: «Princeton è una città ricca. Ricca in fatto di terre e abitazioni, e ricca negli stili di vita».<sup>17</sup> Gran parte della classe dominante sosteneva il Partito repubblicano, cui era legata sin dagli esordi della carriera politica di Lincoln in Illinois (cosa che potrebbe spiegare l'atteggiamento tollerante, benché paternalistico, nei confronti dei neri nel 1895).<sup>18</sup>

Le differenze politiche e culturali tra Spring Valley e Princeton vennero esacerbate dallo sciopero del 1894. Le agitazioni dei lavoratori furono tra le cause più importanti dei successivi tumulti e condizionarono il modo in cui i funzionari della contea risposero alle violenze razziali. Sebbene i minatori avessero dimostrato che la coesione di classe era in grado di superare le differenze etniche, la sconfitta aveva demoralizzato la comunità. I dirigenti della SVCC riaffermarono il proprio potere costringendo i minatori che volevano tornare al lavoro a firmare un accordo che li impegnava a non scioperare più. Quindi, nonostante le promesse, assunsero lavoratori neri per sostituire gli attivisti sindacali.<sup>19</sup> *L'Italia* spiegava così il tradimento: l'azienda aveva assunto nuovamente gli italiani «vale a dire riprendeva gli italiani per servirsene finché le facevano bisogno e finché non si procurava dei minatori che avrebbero lavorato per più poca mercede».<sup>20</sup> In una lettera allo *United Mine Workers Journal*, un minatore dell'Illinois spiegava la sequenza degli eventi e notava il risentimento nei confronti dei nuovi arrivati neri: «La maggioranza si rifiutava di subire riduzioni di paga e, come al solito,

questo provocò crumiraggio, forza militare, fine dello sciopero, uomini scoraggiati, uomini perseguitati, imprenditori che assumono chi vogliono, mentre i nostri migliori sindacalisti restano a spasso». <sup>21</sup> Sebbene i nativi condividessero tali sentimenti, quando alla fine i dimostranti violenti degli scontri vennero processati, l'argomentazione dell'avvocato della difesa fu incentrata sugli immigrati: «Da parte dei minatori stranieri [...] c'era risentimento nei confronti dei minatori di colore». <sup>22</sup>

Il comportamento della base durante lo sciopero, e la relativa risposta delle autorità, riacutizzò il pregiudizio radicato tra le élite di Princeton e i lavoratori di Spring Valley. Sebbene gli scioperanti comprendessero sia minatori immigrati sia nativi, i giornalisti ne fecero notare le differenze tattiche definendole in termini etnici: «dago e crucchi» si confrontavano con una generazione più vecchia di leader sindacali, oltre che con la compagnia mineraria. <sup>23</sup> La denigrazione nei confronti dei nuovi immigrati e dell'ideologia politica «aliena» proseguì anche dopo la fine dello sciopero. I giornali della contea non mancavano mai di ricordare ai propri lettori la minaccia anarchica agli ideali politici americani: «Lunedì sera i marciapiedi di Spring Valley erano decorati da grandi lettere rosse che inneggiavano all'anarchia e invitavano i lavoratori a partecipare al Primo maggio e festeggiare insieme agli anarchici». È evidente come gli immigrati e i residenti privi di cittadinanza siano qui diventati l'«altro». <sup>24</sup>

Le stesse cose che attiravano a Spring Valley i minatori immigrati dotati di una coscienza di classe rendevano quel luogo un affronto agli occhi della comunità prevalentemente WASP di Princeton. In un mese durante il quale il predicatore Bill Sunday tenne i suoi raduni di risveglio religioso, per gli abitanti di Princeton risultarono particolarmente evidenti le differenze tra il capoluogo della contea e la cittadina vicina. Secondo un giornale, «una strana sensazione, per usare un modo di dire, si è diffusa tra i membri della comunità di lingua inglese». <sup>25</sup> Erano sensazioni infiammate da un articolo che esortava «i bravi cittadini della contea» a sradicare il male annidato a Spring Valley. Il giornale insisteva sul fatto che «la parte migliore doveva, in una parola, umanizzare, integrare, americanizzare e moralizzare, la parte più vile di questa popolazione quasi cosmopolita, allo scopo di raggiungere e mantenere un'esistenza ragionevolmente decente». Per l'élite di Princeton, gli immigrati di Spring Valley costituivano un «altro» demoniaco, «forze del vizio e dell'anarchia» che i cittadini americani avrebbero dovuto «abbattere [...] anche a costo di morire nel tentativo». <sup>26</sup> In Illinois anche altri si trovavano d'accordo su questa linea. In un articolo di fondo sul *Chicago Tribune*, si avvertivano i lettori che i

minatori «in gran parte stranieri e fuorilegge» avevano trasformato Spring Valley in «una sventura per questo Stato».<sup>27</sup>

Verso la metà degli anni novanta dell'Ottocento, i neri venivano ritratti in una luce meno minacciosa. A sostegno di questa prospettiva, uno scrittore paragonava gli africani americani ai nuovi immigrati: «La gente di colore della Location è tranquilla e rispettosa della legge, nonché propensa a badare esclusivamente ai fatti propri. Se soltanto si potesse dire altrettanto dei rappresentanti di alcune altre nazionalità, Spring Valley godrebbe di una fama molto migliore».<sup>28</sup> Un rappresentante della compagnia mineraria disse al *Chicago Tribune* che sosteneva i lavoratori africani americani perché riponeva «maggiore fiducia in loro che negli italiani»; molto semplicemente, i neri «erano dei minatori migliori».<sup>29</sup> In un altro paragone che legava le paure razziali alla sessualità facendo intendere che gli immigrati potevano essere al contempo bianchi e «altro», il *Bureau County Republican* ricordava ai suoi lettori che «nella contea di Bureau quest'anno quattro uomini hanno violentato delle ragazze [...] tutti e quattro i farabutti erano bianchi». Lo scopo dell'articolo era condannare il fenomeno dei linciaggi allora dilagante, ma rivelava anche un fondo di pregiudizio etnico. Il giornale «non [era] ancora pronto a dichiarare di credere nell'uccisione o nel linciaggio degli italiani o dei polacchi», ma di fatto rammentava a questi gruppi di stare al loro posto.<sup>30</sup> Dopo i tumulti razziali, quando i neri rientrarono nel loro quartiere, alla SVCC fu consigliato di «licenziare il gruppo degli assalitori così da dare loro [ai neri] un lavoro fisso».<sup>31</sup> Razzismo e pregiudizio etnico, pertanto, erano ben radicati nei profili demografici e nelle distinzioni socioeconomiche entro la contea di Bureau.

Non intendo sostenere che gli abitanti bianchi nativi della borghesia di Princeton percepissero i neri come propri pari, piuttosto che adottassero una gerarchia razziale in cui coesistevano «altri» sia africani americani sia nuovi immigrati. Inoltre, sebbene una parte degli abitanti di Princeton descrivesse le etnie non assimilate come bianche, le due popolazioni non erano ritenute uguali. Questo suggerisce che, alla fine del XIX secolo, il pregiudizio etnico e razziale era basato su esperienze profondamente locali che imitavano, senza necessariamente rispecchiare, i contorni più ampi del razzismo americano.<sup>32</sup>

Mentre i bianchi della borghesia interpretavano gli eventi attraverso questa gerarchia razziale a più livelli, italiani e neri si appellavano alle proprie valutazioni in tema di razza. Gli italiani, per esempio, utilizzarono i tumulti per rafforzare i vincoli comuni tra *connazionali*, mentre al

contempo consideravano se stessi bianchi (una classificazione non sempre convalidata dall'esterno). Investire su questa duplice identificazione era il progetto de *L'Italia*. Il giornale combatteva «le bugie» che la stampa di Princeton diffondeva nella nazione e sosteneva il proprio gruppo etnico a Spring Valley. In un articolo di fondo, il professor G. Tonello affermava: «Avrei proprio mai creduto che certi giornali di Chicago avessero lo stomaco di un bronzo così solido e robusto da digerire le carote di quel buffone». E ammoniva: «Vergogna per tutto il malumore e odio di razza ch'egli cerca di infiammare per tutta l'infamia ch'egli cerca di gettare sopra i poveri italiani che revinandosi [*sic*] delle viscere della terra ingrassano lui e i suoi padroni. Vergogna sopra di lui!». <sup>33</sup> Il giornale combatteva il pregiudizio e, allo stesso tempo, fomentava il razzismo, tracciando legami tra gli italiani e gli altri europei. In un altro articolo si leggeva che «tutto l'elemento bianco che popola il paese» aveva scelto «di unirsi e mandar fuori i neri con la forza». <sup>34</sup>

Nonostante gli sforzi degli italiani di trarre forza dai concetti di bianchezza e nazionalità, nel 1895 i neri americani uscirono vincitori perché erano in grado di comprendere meglio le sfumature della gerarchia razziale negli Stati Uniti. <sup>35</sup> Gli africani americani riuscirono a portare davanti ai giudici i più violenti tra i responsabili dei tumulti e condussero una battaglia coraggiosa e vittoriosa contro gli aggressori. Le loro azioni devono essere collocate nel contesto storico locale e nazionale. Nel corso degli anni novanta del XIX secolo, il razzismo più oltranzista riuscì gradualmente a consolidare e legalizzare la segregazione razziale. I neri di Spring Valley, di recente emigrati dal Sud, si impegnarono direttamente nella battaglia perdente per mantenere in vigore nella nazione il Quattordicesimo emendamento. Durante il dibattimento del famoso caso *Plessy v. Ferguson* davanti alla Corte suprema degli Stati Uniti, i neri sostennero che «la cittadinanza [...] non ha colore». <sup>36</sup> Anche gli africani americani dell'Illinois avevano concentrato le proprie rivendicazioni legali sui diritti di tutti gli americani alla parità di trattamento davanti alla legge, indipendentemente dalla razza. In questo modo fecero appello al nativismo della contea, contrapponendo la propria cittadinanza allo status di stranieri della popolazione italiana della valle dell'Illinois settentrionale.

Durante lo sciopero del 1894, anche i minatori bianchi nativi e immigrati sfruttarono il pregiudizio per definire il proprio posto all'interno della comunità, descrivendo la propria condizione tramite stereotipi legati alla razza e alla schiavitù. <sup>37</sup> Un volantino dello sciopero denunciava che «la nostra condizione è peggiore di quella dello schiavo nero», per poi

continuare «prepariamoci a partecipare a questa lotta [...] per porre fine a questo sistema infernale di monopolio, oppressione e schiavitù salariata».<sup>38</sup> Nell'estate del 1895, i minatori di Spring Valley fecero nuovamente ricorso al concetto di schiavitù per esprimere tutta la loro frustrazione. Nel 1894 il paragone era servito per una richiesta di partecipazione costruttiva; l'anno successivo la schiavitù era diventata una metafora per esprimere la loro condizione economica e psichica. Nell'agosto del 1895, gli sconfitti emisero un comunicato stampa per rendere nota la loro disperazione. Solo quattro giorni prima dei tumulti razziali, il *Journal of the Knights of Labor* pubblicò il loro appello che si concludeva con queste parole: «La condizione degli schiavi sotto padrone è migliore della schiavitù industriale». Il *Journal* faceva notare che in Illinois i minatori avevano «montato un palco per la vendita all'asta e imploravano di essere presi come schiavi pur di avere in cambio i beni di prima necessità».<sup>39</sup> Proprio come i lavoratori prima della Guerra civile, gli attivisti di Spring Valley facevano chiaramente riferimento alla razza e alla schiavitù.<sup>40</sup>

È importante sottolineare che mentre la maggior parte dei minatori riteneva che i legami di classe non potessero mitigare la differenza tra razze, altri (sia bianchi che neri) erano in totale disaccordo. Durante una manifestazione precedente ai tumulti Jean Brault, immigrato e anarchico belga, esortò alla solidarietà di classe. Brault «andò una volta in piazza e disse quello che in simile occasione è dovere d ogni anarchico di dire, cioè che chi bisognava pigliare a fucilate non erano i negri costretti dalla fame a lavorare a minor prezzo ma sibbene il Dalziel [il dirigente della SVCC] che offriva loro una paga minore per sfruttare di più».<sup>41</sup> Nel tentativo di formare un sindacato interrazziale, un lettore (quasi certamente nero) di Spring Valley scrisse allo *United Mine Workers Journal* affermando che «gli uomini di colore di qui sono tutti bravi minatori esperti». La lettera continuava sostenendo che se il dirigente della compagnia mineraria «pensa di vivere ancora ai tempi della schiavitù rimarrà ben presto deluso».<sup>42</sup>

Quest'ultimo tentativo, nel 1895, di unire i lavoratori neri, bianchi e immigrati fallì. Sulla scia degli scontri razziali, gli africani americani combatterono l'oppressione sfruttando lo strumento della cittadinanza, anziché quello della classe. Gli italiani e altri nuovi immigrati fecero leva sulla bianchezza per consolidare il loro potere. Come scriveva *L'Italia*, i minatori di Spring Valley non potevano sprecare neppure un altro giorno a confrontarsi con «un nuovo nipote di Uncle Tom» che, secondo loro,

abbassava i salari e indeboliva i loro sforzi sindacali.<sup>43</sup>

## 5.2 *Violenza razziale*

Per gli abitanti di Spring Valley l'estate del 1895 fu veramente dura. L'estrazione del carbone, da sempre rallentata durante la stagione calda, aveva subito un calo particolarmente preoccupante.<sup>44</sup> Di lì a cinque anni, la United Mine Workers of America sarebbe diventata una delle organizzazioni interrazziali e interetniche più forti del paese, ma nel 1895 era soltanto un sindacato sconfitto e senza un contratto.<sup>45</sup> L'evento che accese la scintilla dei tumulti alimentò paure, antagonismi e pregiudizi che erano già ben radicati nella comunità. A loro volta, i tumulti rafforzarono le relazioni di potere e l'ordine razziale, a livello sia cittadino sia di contea.

Sabato 3 agosto 1895, Barney Rollo, un minatore italiano, venne aggredito da un gruppo di uomini, che forse erano neri. Gli aggressori rubarono il salario settimanale che il minatore aveva da poco riscosso, gli presero l'orologio e gli spararono, lasciandolo sul ciglio della strada.<sup>46</sup> La mattina dopo, la polizia del luogo arrestò cinque africani americani «senza mandato e [li] condusse al Municipio». Durante l'udienza preliminare, gli uomini si dichiararono non colpevoli. Prima ancora che la seduta del tribunale venisse sciolta, il suono della campana dell'allarme antincendio aveva radunato una folla che si era raccolta nel centro della città. Era composta da persone di molte nazionalità diverse, ma gli italiani ne erano a capo e, con ogni probabilità, ne costituivano la maggioranza.<sup>47</sup>

Le autorità liberarono gli arrestati dopo che la folla si era radunata. A un certo punto, quella mattina, la polizia era tornata alla Location per perquisire le case dei neri.<sup>48</sup> Secondo quanto sostenuto da un'indagine successiva, «era chiaro» che la polizia stava «cercando di scoprire quante case di neri nascondevano armi da fuoco».<sup>49</sup> In altre parole gli agenti, d'accordo con i dimostranti, avevano concordato l'attacco in anticipo.

I tumulti davano corpo all'intreccio tra condizioni economiche, violenza razziale e status sociale all'interno della comunità. I tempi dell'attacco (a metà mattinata) suggeriscono che i dimostranti si ritenevano cittadini influenti di Spring Valley, che potevano passarla liscia dopo

un'invasione in pieno giorno. La composizione multiethnica della folla indica che, nonostante Rollo fosse di nazionalità italiana, diversi gruppi etnici si sentirono offesi dalla rapina ed erano in grado di unirsi malgrado le differenze linguistiche e culturali. Secondo quanto riportato da *L'Italia*, «italiani e gente di altre nazionalità [erano] indignati» ed erano convinti che i neri avessero fornito «l'ultima e più terribile provocazione» alla violenza.<sup>50</sup> Il giornale di lingua tedesca *Verbote* rieccheggia gli stessi sentimenti, ponendo in evidenza il legame paneuropeo tra bianchi: «Sì, in meno di due ore si erano radunati 5000 minatori bianchi pronti alla battaglia. I lavoratori sostengono che avevano sopportato in silenzio per troppo tempo le trasgressioni dei negri».<sup>51</sup> Il *Chicago Tribune* dichiarava che «gli stranieri multilingue» avevano deciso di mantenere bianca la loro città.<sup>52</sup>

Questo era ciò che pensava la folla quando, alle 10 del mattino, si avviò verso il quartiere riservato ai neri, guidata da una banda che suonava versioni rivisitate dell'inno nazionale americano.<sup>53</sup> Lungo il percorso, la folla si fermò davanti alla casa di S.M. Dalzell, direttore della SVCC, per «esigere il licenziamento immediato» di tutti i lavoratori africani americani come punizione per l'aggressione ai danni di Rollo. Dalzell rifiutò dicendo che quei lavoratori erano «cittadini americani».<sup>54</sup> Arrivando alla Location, qualcuno nella folla si fermò in un bar prima di iniziare le incursioni nelle case. I dimostranti «si riversarono nel villaggio», impugnando bastoni e picconi da minatori e sparando con «vecchie pistole arrugginite».<sup>55</sup> Abatterono porte, «entrarono nelle cantine [e] sfondarono le finestre con i fucili», catturando e malmenando numerosi neri che cercavano di fuggire per mettersi in salvo.<sup>56</sup> Donne e bambini «gridavano e fuggivano terrorizzati mentre gli uomini, altrettanto indifesi, venivano selvaggiamente trascinati nella foresta».<sup>57</sup> I dimostranti invasero le case e trascinarono fuori gli abitanti, in mezzo alla folla. Una volta in strada, uomini, donne e bambini vennero «travolti» e «presi a calci senza pietà».<sup>58</sup> La famiglia di Norman Bird venne attaccata poco dopo aver finito la colazione. Il signor Bird venne «colpito ripetutamente», mentre sua moglie e sua figlia si dirigevano verso la foresta per nascondersi. Non riuscendo a correre più veloce degli inseguitori, la signora Bird «chiese pietà in ginocchio, ma per tutta risposta ricevette un colpo al volto dal revolver di uno degli uomini».<sup>59</sup> Alla fine delle scorribande, ci furono almeno 14 feriti e 6 dispersi: tutte le vittime sopravvissero, un esito raro nella storia dei tumulti razziali negli Stati Uniti.<sup>60</sup> Gli abitanti neri si rifugiarono, temporaneamente, a Seatonville, un altro centro minerario a circa dieci



chilometri a ovest di Spring Valley.<sup>61</sup>

Ma l'attacco non era ancora finito. Il lunedì successivo agli scontri, i minatori tennero un'assemblea generale cui presenziarono oltre mille persone che giurarono di tenere i neri lontani dalla città e fuori dalle miniere. Uno degli oratori disse alla folla che «non avrebbe mollato con i negri, ma che avrebbe sistemato la faccenda una volta per tutte con il direttore Dalzell della compagnia mineraria, che [...] era il vero colpevole perché aveva portato qui i negri».<sup>62</sup> L'assemblea adottò una risoluzione che lasciava agli abitanti africani americani e alle loro famiglie tempo fino alle cinque del pomeriggio del giorno dopo «per lasciare la città, portandosi via i loro averi». Tutto ciò che rimaneva, sarebbe stato «dichiarato confiscato e distrutto».<sup>63</sup> Il martedì pomeriggio la polizia stazionava vicino alla Location per scoraggiare la «distruzione di proprietà». Alle guardie si unì il sindaco, ma nessuno fece il benché minimo tentativo di impedire l'evacuazione o di placare la folla che si era raccolta sul posto. In una cronaca del tempo si legge: «Donne e bambini sono stati cacciati dalle loro case, maltrattati e ingiuriati, mentre i loro averi e i loro bauli venivano trascinati via e *saccheggianti*. I carri si affrettavano qua e là per raccogliere mobili e utensili dalle case e portarli via su tutte le strade principali».<sup>64</sup>

Gli africani americani fecero qualcosa di più che fuggire: risposero all'attacco. Mentre i minatori di Spring Valley erano riuniti per decidere di «ripulire» la loro cittadina sindacalizzata, i neri tenevano le loro riunioni. I tumulti razziali coincisero con un raduno religioso all'aperto che aveva portato altri neri a Seatonville.<sup>65</sup> Le vittime degli scontri e i leader religiosi lavorarono fianco a fianco. All'una del mattino di lunedì 5 agosto, i neri si riunirono presso la Union Church, dove i partecipanti concordarono di rimanere a Seatonville fino a che non fossero riusciti a organizzare una resistenza armata. Fu nominato un comitato che aveva l'incarico di andare a Princeton «per procurare rifornimenti e i 300 fucili Winchester a ripetizione».<sup>66</sup>

Gli abitanti africani americani di Spring Valley non erano i soli a sentirsi oltraggiati. In tutto lo stato dell'Illinois, i neri espressero indignazione e tentarono di affermare la propria forza. A Peoria, gli africani americani proposero una raccolta di fondi per «aiutare gli uomini di colore a proteggersi». I neri di Galesburg erano «terribilmente infuriati per l'azione dei minatori». Settantacinque neri di Evanston accusarono lo sceriffo e il sindaco, e inviarono un telegramma al governatore John P. Altgeld «pregandolo di assicurare un'adeguata protezione alla gente di colore di Spring Valley».<sup>67</sup> In un'assemblea popolare a Elgin, i neri approvarono una

risoluzione che biasimava aspramente le autorità statali e della contea per la mancata punizione dei dimostranti. Un articolo di quel periodo riporta che «la gente di colore di East St. Louis aveva tenuto un'assemblea di protesta per denunciare l'incapacità delle autorità dell'Illinois di proteggere i minatori negri di Spring Valley».<sup>68</sup> A Rockford e Moline si svolsero incontri in ogni chiesa episcopale metodista africana. Nella prima delle due città, il direttore Dalzell veniva lodato per aver «dichiarato di non fare distinzioni tra gli uomini in base al colore, ma solo in base alla cittadinanza americana». La seconda fece sapere che «200 uomini potevano essere garantiti immediatamente» sul posto, aggiungendo che avrebbero lavorato «insieme a quelli di Chicago».<sup>69</sup>

La comunità africana americana di Chicago fu quella maggiormente attiva a favore delle vittime dei tumulti. Nella chiesa di Quinn Chapel, in una riunione a cui partecipavano Ida Wells Barnett, suo marito F.L. Barnett e altri esponenti di spicco della comunità, si tenne «una prolungata e accesa discussione» sulla possibilità di «farsi o meno giustizia da soli». Alla fine della serata, si raggiunse un compromesso che prevedeva la formazione di una commissione di indagine sugli scontri. Inoltre, deliberarono di fare pressione sulle autorità affinché proteggessero «le vite, le libertà e le case» degli «esiliati» ed esortarono il governatore a garantire che tutti gli abitanti dell'Illinois potessero «guadagnarsi onestamente da vivere in modo legale in ogni parte dello stato». Infine, i partecipanti alla riunione offrirono «ogni possibile assistenza per la protezione e la difesa degli sfortunati fratelli nell'esercizio dei loro diritti legali».<sup>70</sup> Nel giro di una settimana, la commissione di Quinn Chapel aveva raccolto 1400 dollari e concluso la sua indagine. Oltre ai particolari degli scontri, la commissione valutò la capacità dei neri dell'Illinois di prevenire e rispondere a violenze di questo tipo, affermando: «siamo costretti a riconoscere che non abbiamo motivo di rallegrarci con noi stessi per il ruolo svolto nella risoluzione di questa vicenda».<sup>71</sup> La commissione riteneva che gli aiuti non fossero arrivati con la tempestività necessaria perché «di tutte le nazionalità presenti su questo continente, la più perseguitata e anche la più indifesa è quella dei negri». Si impegnò a formulare un «piano di azione capace di renderci meno dipendenti dai bianchi e maggiormente in grado di difenderci».<sup>72</sup> malgrado il giudizio severo, gli africani americani erano stati determinanti, contribuendo a far convergere l'interesse della nazione sugli scontri, minando alle basi la tacita approvazione degli eventi da parte delle autorità di Spring Valley.

La mobilitazione della comunità africana americana ebbe un effetto a

catena che raggiunse sia i sostenitori dei dimostranti sia le vittime. Il console generale italiano a Chicago reagì alla riunione di Quinn Chapel e ad altri segnali dell'indignazione degli africani americani inviando telegrammi al governatore Altgeld e incontrando il sindaco di Chicago Swift. Il console esortò il governatore a «ristabilire la pace» impedendo ai neri di andare a Spring Valley. Rinnovò le sue preoccupazioni a Swift, chiedendo che la polizia arrestasse la delegazione di neri prima che partisse per la scena degli scontri. Il sindaco rifiutò, ma riuscì a dissipare alcuni dei timori del console. La sezione della contea di Cook di un'organizzazione antimigrazione, l'American Protective Association, definì il sindaco di Spring Valley «codardo, sleale e antiamericano per non avere usato della sua autorità a quietare la recente sommossa».<sup>73</sup>

In realtà, il sindaco Martin Delmagro era perfettamente al corrente dell'attacco alla Location quella domenica mattina, ma non ne informò lo sceriffo della contea Athenon Clark prima di mezzogiorno.<sup>74</sup> Prima ancora che Clark giungesse sulla scena dell'aggressione, Delmagro aveva revocato la sua richiesta di aiuto. Lo sceriffo ritenne strano il ripensamento e, insieme ad altri cinque agenti della contea, decise di investigare. A Spring Valley, si incontrarono con Delmagro e Dalzell. Il gruppo della contea rilevò che il sindaco non era disposto a collaborare perché «riteneva che interferire sarebbe stata un'iniziativa pericolosa per lui». Quel giorno non vennero prese ulteriori decisioni ufficiali. Tuttavia, lo sceriffo giudicò sospetta l'intransigenza di Delmagro e decise di continuare a indagare. Sulla strada del ritorno verso Princeton, Clark fece sosta a Seatonville per fare visita ai rifugiati. Da parte loro, essi «volevano che lo sceriffo provvedesse a fornire le armi necessarie per l'autodifesa». Clark respinse la richiesta, sostenendo che si sarebbe dovuto «procedere secondo la legge». Due giorni dopo, il governatore Altgeld inviò un telegramma a Clark per chiedere informazioni sulla vicenda.<sup>75</sup>

La risposta che ricevette spinse Altgeld a inviare l'aiutante generale aggiunto Bayle, che arrivò a Spring Valley il mercoledì. Qui trovò una comunità divisa. Gli immigrati si erano riuniti prima del suo arrivo e, secondo quanto riportato da *Verbote*, «i minatori che non parlano inglese, in numero di circa 200, [...] erano giunti alla risoluzione di non permettere a nessuna persona di colore (inclusi donne e invalidi) di rimanere entro i confini della città dopo quella sera».<sup>76</sup> Bayle presenziò a un'altra assemblea generale alla quale parteciparono circa 600 persone.

Il fatto che tra di esse vi fossero due membri di spicco della sezione locale della United Mine Workers of America induce a ritenere che anche il

sindacato fosse coinvolto. In realtà, era la prima volta che l'organizzazione dei minatori assumeva una posizione pubblica sugli scontri. Quanto all'assemblea, un cronista di Chicago scrisse che «era rappresentata ogni nazione dell'Europa meridionale e orientale. Tutte le mozioni presentate e tutti i discorsi dovevano essere ripetuti almeno sei volte, e ogni volta in una lingua diversa».<sup>77</sup>

Il principale punto all'ordine del giorno era una mozione che esprimeva la contrarietà di alcuni membri dell'organizzazione alle violenze perpetrate nei tumulti:

Deliberato, che noi, minatori di Spring Valley, qui riuniti in assemblea generale, dichiariamo che è nostra profonda convinzione che tutti gli uomini, indipendentemente da razza, colore o credo, sono nati con gli stessi diritti e dovrebbero godere delle stesse opportunità nel perseguimento della vita e della felicità. Deliberato, che riteniamo ingiusto e barbaro qualunque tentativo di sopprimere tali diritti e che ci impegniamo a mantenere l'ordine e la legge per quanto [...] in nostro potere. Deliberato, che oggi siamo pronti a riprendere il lavoro a condizione che la Spring Valley Coal Company sia pronta ad aprire le miniere.<sup>78</sup>

Le opinioni espresse sono tra le più chiare indicazioni dell'impegno degli organizzatori verso quel sindacalismo interrazziale per il quale la United Mine Workers è famosa. Il dibattito che seguì dimostra che non tutti erano inclini a concordare con questo genere di integrazione. Dopo la lettura della risoluzione, il presidente dell'assemblea aprì il dibattito. Molti dei presenti chiesero se l'approvazione della delibera avrebbe permesso ai neri di tornare in città. Il presidente offrì risposte evasive «tramite diversi interpreti». Quando alla fine la risoluzione fu messa ai voti, il presidente «la dichiarò approvata», sebbene alcuni resoconti parlassero di un pareggio.<sup>79</sup> I minatori del sindacato erano divisi e la spaccatura sembrava correre tra i nuovi immigrati e la generazione più vecchia rappresentata nella dirigenza locale del sindacato.

Dopo l'assemblea, Bayle conferì con funzionari cittadini, giornalisti e due rappresentanti del sindacato, O'Connor e Mitchell. Questi ultimi approfittarono della presenza di Bayle per esercitare pressione sulla compagnia affinché riassumesse gli uomini che avevano partecipato allo sciopero del 1894, fin dall'inizio una delle principali rivendicazioni sindacali. Il direttore Dalzell disse loro che era pronto a «riprendere tutti i minatori che avevano lasciato il lavoro fatta eccezione per quelli che

avevano commesso reati». O'Connor rispose di aspettarsi che «a tutti sia consentito di tornare al lavoro». Al che Dalzell gli ricordò che anche i neri «erano ansiosi di ritornare», aggiungendo che aveva già promesso loro che la compagnia li avrebbe ripresi a lavorare. Dalzell era convinto che la SVCC potesse farlo, anche in base alla risoluzione del sindacato. O'Connor concordò, ma affermò che la compagnia «non deve ritenerci tutti responsabili» se i lavoratori africani americani erano stati «pugnalati alle spalle». I rappresentanti sindacali scongiurarono poi Dalzell di attendere almeno qualche giorno prima di far rientrare i neri, nell'evidente tentativo di trovare un punto di equilibrio tra i desideri della base di immigrati razzisti, la cui consistenza numerica era fondamentale per la forza dell'organizzazione, e gli ideali di interrazialità indispensabili per assicurare il successo del sindacato su scala nazionale. Il dirigente respinse la proposta: «Da questo devo evincere che i minatori hanno ritirato la risoluzione [e] che nelle miniere devono essere impiegati soltanto minatori bianchi». Poi, rivolgendosi al sindaco Delmagro, disse: «La gente di colore che è stata cacciata da Spring Valley mi ha detto che è pronta a tornare. Siete disposto a proteggerla?». Delmagro rispose assicurando che avrebbe tentato di farlo. La conciliazione sarà stata «amichevole», come notato da una cronaca, ma certamente si trattava di un accordo fragile.<sup>80</sup>

Sotto lo sguardo vigile del governatore Altgeld, che aveva minacciato i funzionari locali di far occupare la cittadina dai soldati della guardia nazionale, il sindaco «nominò 50 tutori della pace». Dopo meno di una settimana dagli scontri, i minatori neri tornarono al lavoro a Spring Valley.<sup>81</sup>

### *5.3 Razza, cittadinanza e la ricerca di giustizia*

Cessate le violenze, i neri di Spring Valley contrattaccarono sfruttando con successo il sistema giudiziario e facendo leva sul discorso della cittadinanza per sostenere la propria causa. L'avvocato della difesa affermò che «aveva sentito utilizzare l'espressione "cittadino americano" talmente tante volte nel corso del processo che oramai gli ronzava nelle orecchie».<sup>82</sup> La vittoria fu, almeno in parte, frutto di diversi fattori. Fu

fondamentale la pronta reazione ai tumulti da parte dei neri dell'Illinois, che comportò la creazione di una rete organizzativa ramificata in tutto lo stato. Questa risposta si inserisce nel quadro più ampio della resistenza degli africani americani all'assoggettamento. Per esempio, una dozzina di anni più tardi, dopo gli scontri razziali del 1908 nella capitale dello stato, i neri fondarono l'NAACP.<sup>83</sup> Ma nella contea di Bureau, gli abitanti vinsero la loro battaglia legale anche perché riuscirono a sfruttare a proprio vantaggio il pregiudizio contro l'etnia «altra» che costituiva una parte così consistente del rapporto tra Princeton e Spring Valley.

Inoltre, i neri di Spring Valley furono spinti all'azione, e vinsero la loro battaglia, grazie al sostegno ricevuto dalle comunità africane americane di tutta la nazione. La commissione di Quinn Chapel, che aveva incoraggiato le vittime a intentare una causa civile contro la città per ottenere il risarcimento dei danni, organizzò un «fondo di assistenza da utilizzare per assicurare viveri e beni di prima necessità alle vittime dei tumulti» perché, nelle loro parole, «sono in miseria e noi dovremmo aiutarli».<sup>84</sup>

Anche i giornali africani americani di tutto il paese aiutarono i loro fratelli di Spring Valley pubblicando servizi per assicurare l'appoggio al procedimento giudiziario. In molte cronache veniva utilizzato un linguaggio che metteva in risalto le differenze tra immigrati dell'Europa meridionale e orientale e cittadini americani, una tradizione iniziata con Frederick Douglass.<sup>85</sup> I resoconti del 1895 tendevano a considerare gli immigrati una categoria unitaria e scelsero in particolare gli italiani come oggetto delle loro critiche. Il fatto di accomunare le popolazioni di etnie diverse poteva essere il portato dei primi servizi sulla composizione demografica dei dimostranti. Poteva anche essere il prodotto delle relazioni tra neri e italiani nelle città in cui venivano pubblicati i giornali. *L'Italia*, per esempio, aiutava i lettori a giustificare le violenze attingendo agli stereotipi più diffusi e operando collegamenti tra gli africani americani di uno dei quartieri multietnici di Chicago e la Location di Spring Valley. Descrivendo questa area, il giornale affermava: «insieme ai minatori abitavano diversi avanzi di galera neri [...] che anticamente infestavano South Clark Street di Chicago [...] Costoro, tipi assai noti alla nostra polizia, vivevano qui alle spalle dei minatori italiani, principalmente depredandoli per le strade e nelle case».<sup>86</sup> La stampa africana americana contrastava queste caricature razziali contrapponendo gli italiani ai cittadini. *L'Afro-American* di Baltimora scriveva: «L'oltraggio perpetrato dagli italiani ai danni dei lavoratori di colore di Spring Valley, Illinois, non recherà alcun beneficio alla componente

straniera della forza lavoro negli Stati Uniti [...] il verdetto dell'opinione pubblica americana è contrario agli italiani». <sup>87</sup> Il *Langston City Herald* definì gli italiani di Spring Valley «una banda di schifosi, sporchi, spregevoli, miserabili, traditori minatori dago». <sup>88</sup> Secondo il *Richmond Planet*, «gli italiani di Spring Valley» erano «stranieri malconsigliati» che non capivano che «il diritto al lavoro è un diritto tutelato dalle nostre leggi». Il giornale si domandava come fosse possibile che qualcuno potesse «aver frainteso così grossolanamente lo spirito delle nostre istituzioni». Esortava i neri di Spring Valley ad «acquistare fucili Winchester», concludendo l'articolo con un «basta con i linciaggi!». <sup>89</sup> Nel caso qualcuno non avesse colto il messaggio, nel numero successivo del *Planet* si leggeva, come ricordato nell'introduzione al capitolo, «la figura del conservatore sudista che odia i negri non esiste in Illinois, ma al suo posto è spuntato l'italiano». <sup>90</sup>

Con un tale sostegno da ogni parte degli Stati Uniti, i neri di Spring Valley furono messi nelle condizioni di accogliere il consiglio della commissione di Quinn Chapel. A settembre, gli abitanti della Location «presentarono al consiglio comunale una richiesta di risarcimento per danni», chiedendo 2000 dollari «per lesioni e danni alla proprietà [...] subiti nel corso dei recenti tumulti». <sup>91</sup> Più tardi, quell'autunno, gli abitanti di Spring Valley si unirono ad altri africani americani dell'Illinois in un'assemblea nella capitale dello stato, una «conseguenza diretta delle recenti violenze di massa contro la gente di colore». In questa sede, i neri continuarono a condannare la «banda di fuorilegge e assassini a tradimento colti in flagrante» coinvolti negli scontri. <sup>92</sup> L'assemblea si impegnava «a fare tutto quello che è in nostro potere per assicurare alla giustizia i responsabili colpevoli di questi atti atroci». <sup>93</sup>

I neri avviarono anche un procedimento penale a carico degli aggressori. Giovedì 15 agosto, un gruppo di uomini e donne della Location, accompagnato dal deputato Buckner di Chicago, si recò a Princeton e «fece denuncia davanti al giudice A. A. Swengle». <sup>94</sup> I membri della delegazione sostennero che le violenze erano «contrarie alla legge e contro la dignità della popolazione dello stato dell'Illinois». <sup>95</sup> Lo sceriffo Clark emise 36 mandati e, insieme a 10 delle vittime, andò alla miniera numero 3 della SVCC per effettuare gli arresti. Man mano che i minatori risalivano con il montacarichi, le vittime dei tumulti «afferravano alcuni di essi dicendo allo sceriffo “Quest'uomo è entrato in casa nostra”, “Quell'uomo mi ha dato una bastonata”». <sup>96</sup> Clark arrestò tra i ventitré e i venticinque uomini. All'udienza preliminare del sabato successivo, il

giudice Swengle suddivise gli imputati in due gruppi da processare separatamente, stabilendo una cauzione che andava dai 300 ai 500 dollari ciascuno.<sup>97</sup>

La maggior parte degli imputati erano immigrati arrivati di recente, che difficilmente avrebbero ricevuto un trattamento equo a Princeton.<sup>98</sup> Dal momento che molti di questi uomini non sapevano parlare inglese, il tribunale fu costretto a trovare traduttori lituani, francesi e italiani.<sup>99</sup> Di sicuro, gli imputati si rendevano conto della propria reputazione nel capoluogo della contea. Molti erano stati perseguitati e alcuni erano stati arrestati durante lo sciopero del 1894. Per esempio, Jean Brault, il minatore belga che aveva consigliato la solidarietà nel 1895, aveva partecipato al saccheggio di uno spaccio aziendale durante lo sciopero del 1894.<sup>100</sup>

Mentre i neri potevano contare sull'aiuto dei funzionari della contea, il consiglio municipale di Spring Valley era schierato al fianco degli immigrati. Durante gli arresti alla miniera, il sindaco Delmagro e diversi consiglieri comunali si presentarono all'entrata del pozzo e fecero tutto ciò che era in loro potere per difendere i dimostranti accusati. La loro presenza costituiva un ulteriore riscontro dei legami interetnici tra la popolazione di questa comunità. Il consiglio comunale era infatti composto da inglesi, irlandesi, russi, polacchi e scozzesi.<sup>101</sup> I deputati eletti della città avevano chiesto allo sceriffo Clark di processare gli uomini a Spring Valley, ma egli rispose che questo sarebbe stato «impossibile poiché i mandati erano stati spiccati a Princeton».<sup>102</sup> Allora gli imputati cercarono di ottenere uno spostamento di sede, basando la richiesta sul palese pregiudizio da parte dei giudici nominati.<sup>103</sup> La richiesta venne accolta e il processo fu presieduto da un altro giudice.<sup>104</sup> A novembre il procedimento si era già concluso. La giuria ritenne 8 degli imputati colpevoli di tumulti e aggressione.<sup>105</sup> Sette di essi furono destinati al penitenziario statale, mentre l'ottavo non aveva ancora ventuno anni e pertanto, in base alla legge dello Stato, non poteva essere imprigionato. I condannati erano di nazionalità italiana, polacca e francese. Gli imputati che vennero rilasciati erano francesi, tedeschi, belgi e nativi degli Stati Uniti. La miscela di nazionalità, sia tra i condannati sia tra i prosciolti, è una delle indicazioni maggiormente rivelatrici dei legami esistenti tra gli immigrati. Non solo queste etnie erano disposte a vivere e lavorare nella stessa comunità, ma le loro azioni violente dimostrano anche che avevano creato un'identità comune basata sui confini della coscienza collettiva, al di fuori dei quali si trovava l'«altro» africano americano. Malgrado le



analoghe condizioni economiche di neri e nuovi immigrati e, cosa ancora più importante, l'apertura degli immigrati verso la possibilità di superare le differenze culturali per assicurarsi maggiore potere sindacale, questa comunità ibrida era stata elaborata sul desiderio di privilegio per i bianchi.<sup>106</sup>

I dimostranti non avevano ben valutato la loro posizione perché non riuscirono a capire a fondo che all'interno della comunità era possibile l'identificazione di più «altri». I querelanti africani americani vinsero perché erano stati in grado di porre in evidenza l'alterità dello straniero rispetto al cittadino americano e di minimizzare la differenza tra razze. Vinsero anche per altri due motivi: (1) godevano del sostegno affettivo ed economico dei neri di tutto il paese; (2) i neri di Spring Valley intuirono la spaccatura tra i funzionari della contea e quelli comunali e se ne avvalsero per creare un'alleanza con gli abitanti di Princeton. Non c'è dubbio che si trattasse di un'alleanza precaria e temporanea. Tuttavia, le implicazioni che ne derivano non devono esser ignorate, se speriamo di comprendere quando e in che modo gli immigrati «divennero bianchi».<sup>107</sup> I neri riuscirono a combattere la violenza razziale ponendo l'accento sulla cittadinanza.<sup>108</sup> Come fece notare un gruppo di osservatori neri nei giorni successivi agli scontri, la «folla deve imparare che il popolo americano non tollera illegalità di questo tipo».<sup>109</sup>

Così come i neri vinsero grazie alla comprensione dei rapporti tra immigrati e nativi, gli immigrati uscirono sconfitti perché avevano giudicato male la propria posizione come uno di molti «altri». Le reazioni al verdetto suggeriscono l'esistenza di percezioni distinte dei legami tra etnicità e razza.<sup>110</sup> Il modo in cui reagirono al verdetto di colpevolezza evidenzia una crescente consapevolezza razziale. Una consapevolezza che si va a fondere con la loro interpretazione del concetto di classe. A un certo punto del dibattito, l'avvocato della difesa aveva tentato di spiegare questa relazione. I neri, disse rivolto alla giuria, sono stati impiegati per interrompere lo sciopero nella regione mineraria dell'Illinois ed erano naturalmente il «nemico silenzioso» dei «minatori bianchi».<sup>111</sup> Durante l'arringa finale, l'avvocato ribadì le sue affermazioni sui pregiudizi della Corte. Questa volta giocò sulla connessione tra etnicità e identità americana. In particolare, egli «riteneva che le persone nutrissero troppi pregiudizi nei confronti degli italiani perché questi non erano cittadini americani».<sup>112</sup> La giuria non si lasciò influenzare da questi argomenti. Gli immigrati avevano violato i confini etnici e tentato di saldare legami come bianchi.

Infine, la decisione degli imputati di chiedere un nuovo processo mostra come essi fossero giunti a un'idea diversa della loro posizione all'interno della comunità. Tra le nove motivazioni addotte per una nuova udienza era presente l'uso improprio delle prove e l'incapacità dell'accusa di provare l'intenzionalità. Ma ciò che risultò particolarmente insopportabile per gli imputati era che «l'avvocato della pubblica accusa [...] si era lasciato andare a osservazioni e gesti ed esclamazioni mirati a influenzare le opinioni della giuria [...] e a scatenare il pregiudizio e la collera razziali».<sup>113</sup> I minatori immigrati erano divenuti maggiormente consapevoli dell'ordine razziale dell'America e dell'incerta posizione che essi occupavano al suo interno. Nei mesi successivi, si impegnarono a fondo per rafforzare i legami tra bianchi e conquistare potere razziale. A dicembre, per esempio, la comunità tenne un evento musicale di beneficenza (probabilmente per raccogliere fondi a favore dei dimostranti): «Ci sarà musica per tutti [...] Marsellaise [*sic*] per i francesi, la Marcia reale e l'Inno di Garibaldi per gli italiani; “Last Rose of Summer” per gli irlandesi, “Home Sweet Home” per gli americani e per tutti; insomma un programma numero uno».<sup>114</sup>

## *Conclusioni*

Le violenze dell'agosto 1895 rivelano i molteplici aspetti dello sviluppo razziale e del pregiudizio negli Stati Uniti alla fine del XIX secolo. I tumulti di Spring Valley richiamano anche la nostra attenzione sul modo in cui eventi locali hanno influenzato il paradigma americano della razza e, inoltre, su come bianchi nativi, nuovi immigrati e neri abbiano partecipato, ogni gruppo a suo modo, allo sviluppo delle relazioni all'interno di tale paradigma. Gli italiani e altri nuovi immigrati avevano iniziato a identificare se stessi come bianchi, sebbene tale classificazione non comportasse automaticamente la creazione di legami con la struttura di potere dei bianchi della borghesia, che continuava a ritenerli «altro». Gli abitanti africani americani della comunità mineraria utilizzarono il concetto di cittadinanza e il precario posizionamento razziale dei nuovi immigrati per la propria definizione dell'«altro» e per sfidare la violenza

razziale in tribunale. La battaglia vittoriosa che condussero fu la conseguenza sia della mobilitazione rapida e coesa in risposta all'aggressione, sia della capacità di sfruttare la percezione, da parte della struttura di potere dei bianchi, che le etnie di Spring Valley fossero per la comunità una minaccia maggiore di quanto non lo fossero gli abitanti africani americani. La storia degli scontri, pertanto, contribuisce a dipanare la complessa connessione tra razzializzazione e cittadinanza, gettando luce su un conflitto in cui l'assimilazione dei nuovi immigrati alla bianchezza venne modellata dalla resistenza da parte dei neri alla nazionalità basata sulla razza.

«È una fortuna che ci siano gli stranieri qui»

Bianchezza e mascolinità nella creazione dell'identità sindacale italiana  
americana

*di Michael Miller Topp*

Nel dibattito sullo status degli italiani americani, divampato nell'estate del 2000 su H-ITAM (un'area discussioni online dedicata agli studi italiani americani), molti partecipanti affermarono di non ritenersi parte di una società bianca che opprime le minoranze, perché essi stessi facevano ancora parte di una minoranza oppressa. È un'osservazione non priva di valore. I partecipanti al dibattito, da entrambe le parti, sostenevano in modo convincente che le descrizioni degli italiani americani da parte dei media e della cultura popolare sono generalmente dominate da immagini della mafia e rappresentazioni di comportamenti criminali.

L'aspetto imprevedibile della discussione fu che alcuni partecipanti formularono le loro affermazioni in termini esplicitamente (e anacronisticamente) razziali. Uno di loro affermava, per esempio, che negli Stati Uniti gli italiani americani sono vittime di un «razzismo virulento e su più fronti».<sup>1</sup> Un altro sosteneva che una tavola rotonda della National Public Radio sugli italiani americani e la serie televisiva *The Sopranos* fossero state «una diffamazione razziale pianificata e intenzionale [...] un episodio di autentico razzismo».<sup>2</sup> Anche se Fautore di questo intervento diventò una specie di paria del forum, la sua proposta di considerare gli italiani americani una «minoranza» ai fini della distribuzione delle sovvenzioni governative ottenne vasti consensi.<sup>3</sup>

L'uso del linguaggio specifico della razza e del razzismo a proposito dell'esperienza degli italiani americani non è limitato a questo gruppo di discussione. David A.J. Richards sostiene una posizione simile nel suo *Italiani d'America: razza e identità etnica*. Richards, studioso di questioni legali e costituzionali, sostiene che negli Stati Uniti gli italiani americani siano stati trattati come «non visibilmente neri». Secondo Richards «gli stessi elementi di degradazione culturale si applicano a tutte le vittime del razzismo, siano esse visibilmente o non visibilmente nere: l'imposizione dell'accettazione supina di un'identità ingiustamente sminuita». Richards afferma che gli immigrati italiani, così come gli africani americani,

abbiano storicamente dovuto confrontarsi con la «doppia consapevolezza» descritta da W.E.B. Du Bois in *The Souls of the Black Folk*.<sup>4</sup> Questo è vero, sostiene, sia al momento attuale sia in una prospettiva storica. In questo senso si schiera con altri studiosi che hanno affermato che, all'inizio del XX secolo, gli immigrati provenienti dal Meridione d'Italia abbiano a volte sperimentato atteggiamenti e trattamenti più simili a quelli dei gruppi non bianchi che a quelli riservati agli altri immigrati europei, e che la loro esperienza sia stata molto vicina (a volte anche fisicamente) a quella dei neri.<sup>5</sup>

Per quanto quest'ultima affermazione sia plausibile, la tesi generale di Richards non è sostenibile, e mostra la necessità di un'indagine più approfondita sul modo in cui l'identità degli italiani americani è stata storicamente razzializzata. Questo saggio parte dalla premessa che la «nerezza», visibile o meno, non è una metafora idonea a descrivere l'esperienza degli italiani americani. Ciò è senz'altro vero al momento attuale. Paragonare il trattamento degli italiani americani a quello riservato alle popolazioni non bianche negli Stati Uniti è, quanto meno, inesatto. Anche in termini storici, il confronto tra l'esperienza degli italiani americani e quella dei non bianchi (l'affermazione che gli immigrati italiani fossero «non visibilmente neri») è semplicistica e fallace. Durante gli anni di più intensa migrazione negli Stati Uniti, gli immigrati italiani occuparono un posto molto più complesso nella gerarchia razziale della nazione.<sup>6</sup>

La complessità della loro posizione è verificabile anche attraverso le esperienze di alcuni degli esponenti più marginali della comunità italiana americana, per esempio i membri dell'FSI (Federazione socialista italiana).<sup>7</sup> Nel 1911 e nel 1912, gli aderenti all'FSI reagirono a due eventi molto diversi (la guerra di Libia e lo sciopero del settore tessile a Lawrence) prendendo posizione all'interno della gerarchia razziale degli Stati Uniti in modi che resero tangibile e contemporaneamente misero in dubbio tale gerarchia, allineandosi a essa e allo stesso tempo complicandola.

Questo saggio esamina le conseguenze delle sfide lanciate all'identità degli italiani americani e, in particolare, le loro risposte a tali sfide a partire dalle intuizioni di studiosi come Matthew Jacobson, David Roediger e James Barrett.<sup>8</sup> Due sono i punti fondamentali. Innanzitutto, la razzializzazione degli immigrati italiani negli Stati Uniti è stata, storicamente, un processo intricato, che emerse simultaneamente da più contesti, e di cui anche gli immigrati sono stati artefici. Gli italiani

americani (nel caso specifico i sindacalisti italiani americani) formularono, per quanto potevano, una loro idea della propria posizione nella gerarchia razziale, sia opponendosi alla guerra italiana a Tripoli, sia partecipando allo sciopero di Lawrence. In secondo luogo, le modalità secondo cui gli immigrati italiani contestavano l'inferiorità razziale che veniva loro attribuita potevano avere conseguenze disastrose. A Lawrence i sindacalisti italiani americani combatterono i pregiudizi razziali in due modi: facendo appello all'orgoglio nazionale (più che alla bianchezza) e affermando la propria mascolinità. L'ethos virile (la volontà di affrontare e persino di provocare scontri violenti) li rese capaci di fare fronte alle sfide lanciate alla loro appartenenza razziale, ma limitò in modo consistente le loro capacità di organizzatori sindacali. Le loro esperienze a Lawrence consolidarono il «culto della donna» all'interno del sindacato, una visione fortemente limitata del ruolo sociale delle donne, che li rese incapaci di riconoscere la presenza e l'importanza crescenti delle lavoratrici in quel periodo.

Fondata nel 1902, l'FSI subì un processo di rinnovamento e di ridefinizione indispensabile negli anni 1911 e 1912. Molti studiosi della sinistra italiana americana (tra cui Salvatore Salerno, Bruno Ramirez ed Elisabetta Vezzosi) hanno criticato la Federazione, non senza motivo. I primi anni in particolare furono caratterizzati dal caos e dall'inconcludenza.<sup>9</sup> Quando Carlo Tresca, che fu per un breve periodo uno dei primi leader dell'FSI, arrivò negli Stati Uniti nel 1904, l'organizzazione era in uno stato di notevole decadenza. Anni dopo, lui stesso ironizzava su quella disastrosa situazione. La sua prima riunione con il comitato esecutivo dell'FSI si era tenuta in uno scantinato in Bleeker Street, nel Greenwich Village: «Che riunione! C'era una grande botte con sopra due candele accese e quattro uomini seduti intorno, che seriamente [...] discutevano dell'urgenza di schierare le forze dei lavoratori italiani nell'imminente battaglia contro il capitalismo».<sup>10</sup> Nei primi anni l'organizzazione non era solo piccola, ma anche continuamente lacerata da dispute politiche, con l'esplosione di tensioni tra esponenti delle diverse fazioni radicate nella politica di sinistra sia in Italia sia negli Stati Uniti. Vezzosi analizza questi scontri in modo molto efficace nel suo lavoro sulla storia dell'FSI/SPA (Federazione socialista italiana of the Socialist Party of America), una ramificazione dell'FSI, formata dai socialisti riformisti, che nel 1908 respinse il crescente entusiasmo dell'FSI

per le lotte sindacali.<sup>11</sup>

Nel 1911, l'FSI si proclamò ufficialmente organizzazione sindacale. Questa mossa richiede qualche spiegazione. I sindacalisti generalmente cercavano di utilizzare le associazioni dei lavoratori militanti come veicoli per fomentare scioperi più ampi e massicci, che avrebbero dovuto culminare nella rivoluzione della classe operaia. Sul piano tattico, erano favorevoli all'uso dello sciopero generale, dell'azione diretta e del sabotaggio industriale (in un'accezione più ampia della semplice violenza sul luogo di lavoro). Ma non era sempre facile distinguere con chiarezza gli schieramenti delle diverse fazioni radicali (per esempio, tra sindacalisti, socialisti e anarchici). A volte erano estremamente rigidi: le divergenze fra sindacalisti e socialisti (che sostenevano la rivoluzione attraverso il voto e la collaborazione con i sindacati più tradizionali) avevano spaccato l'FSI. Dalla sua cella l'anarchico Bartolomeo Vanzetti continuò a pubblicare invettive contro il sindacalismo, anche mentre i sindacalisti italiani americani si battevano per salvargli la vita. Ma le linee che dividevano le fazioni potevano essere anche incredibilmente fluide, come mostra il lavoro di Salerno sull'influenza degli anarchici nell'IWW (Industrial Workers of the World). Alcuni attivisti radicali scrivevano regolarmente sia sull'organo dell'FSI *Il Proletario*, sia su *Cronaca Sovversiva* di Luigi Galleani (il giornale anarchico che Vanzetti leggeva e per il quale a volte scriveva). Anche se i sindacalisti dell'FSI e i socialisti dell'FSI/SPA rimasero in conflitto per anni dopo essersi separati, alla fine della Prima guerra mondiale alcuni di loro cercavano ancora un modo per collaborare. Malgrado tutte le complicazioni, nel 1911 i membri dell'FSI manifestarono l'intenzione di privilegiare l'ideologia e la tattica sindacale nel perseguimento dell'ideale rivoluzionario.

Fu l'apice di un percorso che aveva avuto inizio negli anni 1904 e 1905, quando Tresca e altri avevano cominciato a lavorare per diffondere l'ideologia nell'organizzazione e a sostenere (a distanza) l'IWW, di recente formazione. Il legame tra l'FSI e l'IWW si sarebbe sempre più rafforzato nel corso degli anni. L'FSI avrebbe collaborato con alcuni dirigenti dell'IWW nello sciopero del 1912 a Lawrence, mentre nel 1921 sarebbe divenuta una sezione di lingua straniera dell'IWW. Può anche darsi che, come hanno sostenuto Salerno e specialmente Ramirez, l'affiliazione dell'FSI all'IWW sia stata in larga misura opportunistica e sterile. Certamente in retrospettiva questo risulta chiaro: nel 1921, come ha notato Rudolph Vecoli, la decisione dell'FSI di diventare una sezione dell'IWW sancì il legame tra un'organizzazione senza potere e una in

declino.<sup>12</sup>

Ma negli anni 1911 e 1912, sui quali è incentrato questo saggio, l'FSI era imbevuta di un ottimismo che non era per nulla immotivato. La decisione di battersi contro la guerra di Libia la lanciava come voce di opposizione nelle comunità italiane americane. La partecipazione al vittorioso sciopero di Lawrence le avrebbe fatto guadagnare un posto di rilievo nelle stesse comunità e nell'intero movimento sindacale americano. Perfino Edwin Fenton, solitamente molto critico nei confronti dell'FSI, osservò: «Era dai tempi del linciaggio degli undici lavoratori italiani a New Orleans, nel 1891, che la comunità non era così compatta e solidale. Dopo Lawrence e il caso Ettore e Giovannitti, l'America italiana non è stata più la stessa».<sup>13</sup> Il futuro non sarebbe stato così roseo. Secondo la descrizione di Vezzosi, alla fine della Prima guerra mondiale l'FSI era ormai isolata e stagnante.<sup>14</sup> Ma liquidare troppo rapidamente l'organizzazione significherebbe trascurare il momento (anche se solo un momento) in cui l'appoggio dell'FSI al sindacalismo non appariva né opportunistico né inefficace, ma sembrava piuttosto indicare la strada da seguire in futuro. È in questo momento, quando maggiore era l'impatto sulla comunità italiana americana e sul movimento dei lavoratori americani, che risulta importante esaminare le posizioni dei membri dell'FSI rispetto alla gerarchia razziale e all'importanza della mascolinità.

Nel 1911, l'FSI sindacale aveva istituito un certo numero di sezioni locali, piccole ma molto attive, nelle città del Nordest, del Midwest e in parte dell'Ovest degli Stati Uniti. Quell'anno l'Italia si era imbarcata in un ulteriore sforzo per diventare una potenza imperiale invadendo la Libia dal porto di Tripoli. Malgrado gli insuccessi imbarazzanti dei precedenti tentativi di prendere possesso di una colonia in Africa, il governo italiano sperava di riuscire ad approfittare dello sfaldamento dell'impero ottomano.

Lo sforzo, in larga misura fallimentare, di generare un sentimento di opposizione alla guerra nelle comunità italiane americane da parte dell'FSI risulta qui particolarmente interessante perché, opponendosi alla guerra, gli esponenti della Federazione contestavano il diritto dell'Italia a «civilizzare» la Libia e persino l'idea stessa di «civiltà». Tuttavia, non contestavano la gerarchia razziale sulla quale si basava lo sforzo civilizzatore dell'Italia. Arturo Giovannitti (poi incarcerato, e al centro della campagna di difesa a Lawrence) fu uno dei molti membri dell'FSI a criticare la giustificazione italiana alla guerra. Sostenendo che la guerra non era altro che uno strumento di sfruttamento capitalistico osservò: «La



scusa è sempre la stessa: civiltà, una parola elastica e malleabile che può indicare [...] la Bibbia o la scuola pubblica, il cannone o la locomotiva, ma che in definitiva non significa altro che capitalismo, sotto forma di investimenti, di tassazioni o semplicemente di vero e proprio furto». <sup>15</sup> C'era anche chi sosteneva che, nell'epoca moderna, «civiltà» non significasse altro che una maggiore sofisticazione dei mezzi per uccidere: «Tra un barbaro che non ammazza nessuno del prossimo suo e un uomo “civilizzato” che uccide centinaia dei suoi fratelli» si domandava «quale dei due è civilizzato e quale è selvaggio?». <sup>16</sup> Se la civiltà era definita in termini di furto e conquista, nonché di armamenti sempre più potenti, era difficile sostenere la superiorità dell'Italia rispetto a una nazione africana che essa era in grado di conquistare.

Nonostante gli attacchi alle fondamenta delle ambizioni imperiali italiane, tuttavia, i membri dell'FSI sottoscrissero, in definitiva, gli stessi concetti di gerarchia razziale del governo che criticavano. In un caso, particolarmente stridente, un esponente dell'FSI riprodusse sul settimanale dell'FSI, *Il Proletario*, l'articolo pubblicato da un giornale patriottico italiano intitolato «Africani di Calabria», dove si ipotizzava che alcuni calabresi discendessero da immigrati africani. <sup>17</sup> L'autore dell'articolo originale eludeva la questione, affermando: «In quanto alla loro origine, noi non vogliamo entrare in merito alla questione, non essendo noi degli storici o dei professori di storia naturale». Ma poi concludeva: «Diciamo semplicemente che Darwin avrebbe potuto in pieno 1912 provare che gli africani di Calabria si trovano più vicini alla famiglia dello scimpanzé o dell'orang tang [*sic*] che a quella di Adamo o di Eva». <sup>18</sup> Il membro della Federazione era entusiasta del fatto che un conservatore italiano mettesse in rilievo le condizioni disastrose in cui il governo italiano aveva abbandonato l'Italia meridionale, cosa che l'FSI denunciava da anni. Ma, naturalmente, lui e l'autore erano d'accordo non solo su questo punto, ma anche sulla premessa razzista che gli africani e una parte dei calabresi fossero più simili alle scimmie che agli esseri umani.

Non era l'unico membro dell'FSI a identificare gli africani con animalità e barbarie. Sulle pagine de *Il Proletario* un altro esponente della Federazione condannava le condizioni dell'Italia meridionale descrivendo la festa di Sant'Alto, nel corso della quale la popolazione di un intero paese correva seminuda per le strade, fino alla chiesa, nella speranza di ricevere un miracolo. «Se qualche straniero si trovasse presente, e spesso forse ve ne sono a questa sfilata di uomini e donne nude er [*sic*] le vie di Catania... egli senza dubbio crederebbe di trovarsi non in Italia ma

addirittura fra i cannibali dell'Afra [*sic*] centrale». <sup>19</sup> Ancora una volta, l'Africa era il primo termine di paragone che un rappresentante dell'FSI riusciva a pensare per esporre le condizioni in cui versavano i meridionali. Nonostante gli sforzi per minare la definizione di civiltà, per i membri della Federazione il continente africano evocava un paradigma di immagini ben preciso. Gli africani erano selvaggi, cannibali, più simili alle scimmie che agli uomini.

I commenti di stampo razziale sulle condizioni dell'Italia meridionale coinvolgevano sia gli africani sia gli stessi italiani del Sud. Un rappresentante della Federazione, per esempio, aveva messo in ridicolo i partecipanti alla festa di Sant'Alto paragonandoli agli africani. Pur non identificando i meridionali dal punto di vista razziale, l'autore usava una metafora razziale (il comportamento e l'abbigliamento da «cannibali africani») sapendo che i suoi lettori l'avrebbero capita benissimo. L'altro esponente dell'FSI, quello che aveva riprodotto l'articolo sull'Italia meridionale, si spingeva molto più avanti. L'autore del testo (e perciò anche chi lo aveva fatto ristampare) attribuiva una precisa identità razziale agli italiani del Sud, sostenendo che almeno una parte dei calabresi aveva legami biologici con gli africani.

Era una sconvolgente presa di posizione sulla razza: i membri dell'FSI descrivevano gli africani come cannibali primitivi, meno che umani, e allo stesso tempo ipotizzavano che alcuni italiani del Sud potessero discendere proprio da loro. La cosa ancora più stupefacente era che proprio questi due rappresentanti della Federazione fossero rispettivamente un siciliano e un calabrese. La critica, o meglio autocritica, dei due autori nei confronti dei meridionali potrebbe essere stata il riflesso di una denuncia esageratamente appassionata dei fallimenti del governo italiano, oppure di divisioni, religiose o geografiche, per esempio, in Calabria e Sicilia. Come Thomas Guglielmo e Donna Gabaccia sostengono altrove in questo volume, la caratterizzazione in termini razziali dei meridionali non era una novità. In Italia, gli antropologi positivisti come Cesare Lombroso, Giuseppe Sergi e Alfredo Niceforo (pure lui siciliano) alla fine del XIX secolo sostenevano l'esistenza di differenze razziali tra nord e sud. <sup>20</sup>

Indipendentemente dalla fonte delle critiche, dopo l'inizio dello sciopero a Lawrence la prospettiva dei membri dell'FSI sui meridionali mutò radicalmente. Non solo il punto di vista sui meridionali, ma anche quello sulla violenza (di centrale importanza nella reazione al loro status negli Stati Uniti, spesso connotata in termini di genere) cambiarono completamente rispetto ai primi giorni di proteste contro la guerra di

Libia.

Per comprendere questi cambiamenti è necessario prendere in considerazione il contesto nel quale ebbero luogo. A Lawrence non reagivano più come immigrati italiani a una guerra lontana combattuta dal loro paese di nascita. Non criticavano più l'Italia (e gli italiani) da compatrioti. A Lawrence erano diventati immigrati dalla cattiva reputazione, un popolo «di mezzo», la cui bianchezza nella società americana non era del tutto provata. Ora dovevano difendersi dai proprietari delle fabbriche, dai leader sindacali conservatori, dai giudici e dalle autorità giuridiche: le stesse persone che contestavano la loro identità di bianchi e il loro diritto di essere negli Stati Uniti.

Non lo fecero cercando di convincerli che erano bianchi, o che condividevano la stessa identità razziale delle autorità di Lawrence, ma attraverso affermazioni di orgoglio nazionale, implicite ed esplicite. È troppo facile presumere che, in questa fase, gli immigrati dell'Europa orientale e meridionale reagissero alle contestazioni razziali con l'affermazione immediata della propria bianchezza. Tuttavia, come ha indicato Jacobson, alcuni di questi immigrati reagirono rivendicando la propria identità nazionale. Così facendo, essi contribuirono a creare e a consolidare le distinzioni razziali tra le popolazioni bianche.<sup>21</sup> Evocando la loro *italianità*, i sindacalisti italiani americani contribuirono alla costruzione di tali distinzioni, ma rifiutarono di accettare le teorie gerarchiche che solitamente ne conseguivano.

I membri dell'FSI reagirono alle sfide razziali a Lawrence non solo evocando il senso di *italianità*, ma anche affermando la loro mascolinità per difendersi. Non era certamente un impulso nuovo. All'interno dell'FSI, e intorno a essa, l'ambiente era sempre stato estremamente virile e i suoi membri avevano da sempre dato grande importanza al coraggio. Le aggressioni subite a Lawrence esacerbarono queste tendenze che, durante lo sciopero e la campagna di difesa, portarono ad accogliere con entusiasmo la violenza nella retorica e negli scontri. Analizzando il machismo e la spacconeria all'interno della comunità messicana-americana alla fine del XX secolo, Pierrette Hondagneu-Sotelo ha affermato che «l'esibizione [pubblica] di appartenenza al genere maschile» è indice di «identità maschili marginali e subordinate».<sup>22</sup> In altre parole, le plateali manifestazioni di coraggio e di forza fisica offerte dai messicani americani della classe operaia erano un riflesso e una sfida all'oppressione etnica e di classe perpetrata da altri uomini all'interno della società. Nel 1912 i sindacalisti italiani americani reagirono a priorità

simili in modo analogo. La capacità di affrontare i nemici senza timore era una risposta indispensabile alle contestazioni razziali con cui si misuravano.<sup>23</sup>

I dettagli dello sciopero di Lawrence sono noti. Nella fase culminante, parteciparono allo sciopero più di 20000 operai tessili appartenenti a 20 nazionalità diverse. Gli immigrati italiani e le donne dei vari raggruppamenti nazionali costituivano una percentuale considerevole degli scioperanti. In collaborazione con l'IWW, la Federazione cercava di organizzare una popolazione da sempre considerata non organizzabile.<sup>24</sup> Due furono le grandi vittorie di Lawrence: lo sciopero in sé e la campagna di difesa condotta a sostegno dei dirigenti sindacali arrestati nel corso dello sciopero stesso. Il leader dell'IWW Joseph Ettor e quello dell'FSI Giovannitti furono arrestati, insieme allo scioperante Joseph Caruso, con un'accusa di omicidio montata ad arte, ma furono scagionati nel novembre del 1912.

Sia lo sciopero sia la campagna di difesa furono battaglie durissime, in larga misura a causa delle idee di gerarchia razziale con cui gli immigrati italiani e i membri dell'FSI si confrontavano a Lawrence. In quel periodo gli italiani del Sud, come gli irlandesi prima della guerra, erano gli immigrati con la peggiore reputazione.<sup>25</sup> I trattati di sociologia dei primi decenni del XX secolo definivano i meridionali come la più infima delle razze europee e sconsigliavano vivamente i matrimoni misti con loro.<sup>26</sup> Vale la pena di ripetere, però, che per quanto le loro esperienze fossero negative, non vennero mai considerati «non visibilmente neri» (né questo avvenne a chi proveniva da altre nazioni dell'Europa meridionale e orientale). Veniva attribuita loro un'alterità razziale ma, a loro stesso giudizio (e qui il dibattito sulla Libia è significativo), si consideravano superiori ai non bianchi. Se in quegli anni le linee di demarcazione tra i vari gruppi di immigrati europei erano chiare (e razzializzate), ancora più netta era la distinzione tra coloro la cui bianchezza era incerta e coloro che questa bianchezza non la potevano rivendicare affatto.

Malgrado ciò, nell'ambito delle popolazioni europee, gli immigrati italiani e persino gli americani di discendenza italiana erano considerati una razza separata e inferiore. Questo fu perfettamente chiaro quando Joseph Ettor, italiano di seconda generazione, venne arrestato assieme a Giovannitti con la falsa accusa di omicidio. Un giornale di Boston scrisse entusiasta: «L'uscita di scena di Ettor significa la supremazia delle razze di pelle bianca a Lawrence».<sup>27</sup> Gli immigrati italiani (e i loro discendenti) erano considerati (e si consideravano) superiori ai non bianchi. Ma le

autorità di Lawrence (e non solo quelle) senza dubbio attribuivano loro caratteristiche razziali specifiche. L'FSI e gli scioperanti furono sottoposti a discriminazioni razziali durante lo sciopero e tutta la successiva campagna di difesa. I rappresentanti dell'FSI si infuriavano quando gli italiani venivano chiamati «dago» e riconoscevano le implicazioni razziali delle aggressioni fisiche e verbali cui erano sottoposti. I manifestanti erano stati messi ripetutamente in guardia: «Questa polizia per odio di razza inveisce brutalmente contro di essi».<sup>28</sup>

I membri dell'FSI non risposero alle aggressioni di carattere razziale con l'affermazione della propria bianchezza, ma ricorrendo a un senso condiviso di *italianità*, all'orgoglio per quella stessa identità nazionale che li rendeva oggetto di tanta diffidenza e di tanto disprezzo.<sup>29</sup> Ci riuscirono non solo mantenendo collegamenti transnazionali con i sostenitori in Italia (cosa di cui mi sono occupato diffusamente altrove), ma anche incoraggiando e riconoscendo il valore dei loro compagni immigrati in termini di nazionalità e di «latinità».<sup>30</sup> Durante il cruciale esodo dei bambini (secondo la tradizione italiana di portare al sicuro i figli degli scioperanti), un esponente dell'FSI dichiarò con orgoglio: «... i radicali italiani hanno dato un'impronta marcatamente latina alle dimostrazioni pubbliche».<sup>31</sup> Dopo lo sciopero, migliaia di immigrati italiani invasero le strade di Lawrence per partecipare alle dimostrazioni per Ettore e Giovannitti organizzate dal radicale italiano americano Carlo Tresca e dai membri dell'FSI. Uno di essi elogiò il loro impegno, dichiarando: «Sono invece con un entusiasmo e una passione che sono sconosciuti ai lavoratori di altre nazionalità, che non hanno il nostro stesso temperamento e il nostro stesso fervore di combattività».<sup>32</sup> La FSI e i suoi compagni, i radicali italiani americani, raccolsero anche il supporto di alcuni personaggi *prominenti* di Lawrence (e non solo) facendo appello alla loro italianità.<sup>33</sup>

Il senso di orgoglio nazionale degli aderenti all'FSI svolse un ruolo centrale nello sforzo di opporsi all'instabilità della loro posizione nella gerarchia razziale degli Stati Uniti. Un orgoglio e una volontà che risultarono evidenti in un episodio avvenuto lontano da Lawrence, durante una dimostrazione del Primo maggio in favore di Ettore e Giovannitti a New York. Durante un infervorato discorso di un rappresentante dell'FSI, i compagni della Federazione e i loro simpatizzanti tirarono giù dal palco tutte le bandiere americane. Quando i socialisti americani, che pure avevano partecipato all'organizzazione dell'evento, reagirono con rabbia, un membro della Federazione elogiò i dimostranti che avevano tolto le

bandiere, sostenendo: «È una fortuna che qui ci siano gli stranieri, a iniettare il giusto spirito nei lavoratori, per preservare il tradizionale atteggiamento inflessibile del socialismo internazionale». <sup>34</sup> Diversamente dai datori di lavoro e dalle autorità dello Stato contro cui combattevano, i membri dell'FSI non consideravano il loro «essere stranieri» motivo di vergogna, né segno di inferiorità. <sup>35</sup>

A Lawrence, gli aderenti all'FSI non facevano ricorso solo al senso condiviso di identità nazionale, ma anche alla loro mascolinità. Un'aura di spavalderia tutta maschile circondava la loro presenza nella cittadina tessile. Li univano gli imperativi di fervore e coraggio, oltre al disprezzo per tutti coloro che non rispondevano a questi requisiti. I rappresentanti della Federazione accusavano regolarmente le autorità di Lawrence e i proprietari degli stabilimenti tessili di codardia nei rapporti con gli scioperanti e con i loro leader. Il più grande atto di vigliaccheria, naturalmente, era stato l'arresto di Ettore e di Giovannitti. Un esponente dell'FSI affermò schiettamente: «Voi siete dei vigliacchi, voi cospirate nell'ombra, voi avete paura di confessare che siete dei ladri protetti dalla legge, voi temete di far sapere al mondo che processate, condannate, uccidete, innalzate le forche per salvaguardare il vostro privilegio, il vostro "diritto"». <sup>36</sup> All'interno dell'FSI vi erano poche accuse peggiori di quella di mancanza di coraggio.

Nel contesto violento di Lawrence, di fronte agli arresti, alle minacce di morte, ai vigilantes, per i membri della Federazione il coraggio aveva la massima importanza. Secondo il figlio, che aveva appreso la storia dello sciopero dai racconti di sua madre, Giovannitti quando venne chiamato a Lawrence era preoccupato per la propria sicurezza. Ma quando la sua compagna, l'ebrea russa Carolina Zaikener, si offrì di accompagnarlo, Giovannitti rifiutò. Non poteva attenuare la paura con la presenza rassicurante di una donna. Andò a Lawrence da solo e sopportò nove mesi di carcere, con la prospettiva dell'ergastolo, traducendo provocatoriamente in inglese *Sabotage*, di Emile Pouget, e scrivendo poesie nella sua cella. <sup>37</sup> (Nonostante l'enorme importanza attribuita al coraggio davanti allo scontro fisico, all'interno dell'interpretazione italiana americana della mascolinità c'era evidentemente spazio per l'espressione artistica e intellettuale.) Tresca commentò: «Giovannitti è stato più forte e più uomo di Gesù». Un commento che rafforzava il collegamento tra mascolinità ed eroismo. <sup>38</sup>

Per Carlo Tresca e molti esponenti dell'FSI, a Lawrence il coraggio si spinse fino all'entusiasmo per l'opposizione violenta agli arresti di Ettore,

Giovannitti e Caruso. Come per l'opinione sugli italiani meridionali, è emblematico il contrasto tra l'atteggiamento nei confronti della violenza a Lawrence e quello tenuto durante le discussioni sull'argomento solo pochi mesi prima, nel contestare la guerra di Libia. La proposta di usare la violenza durante la guerra di Libia era stata all'origine di forti discordie all'interno dell'FSI. Giovannitti, per esempio, aveva cercato di mettere in guardia contro l'esaltazione della violenza gratuita, sostenendo che «Perché a furia di magnificare la violenza proletaria [come syndacalists] s'è finito col fare addirittura l'omelia della violenza in sé e per sé sicché oggi non si distingue più fra la forza bruta e selvaggia e quella... cosciente e illuminata, ma si acclama, si ammira, si esalta tutto ciò che è violenza, di qualunque parte essa venga».<sup>39</sup>

Tempo dopo, parlò con assai maggiore entusiasmo dell'uso della violenza nell'ambito dello sciopero e della campagna di difesa. Subito dopo il rilascio dalla prigione, spiegò che «se il sindacalismo non si dichiara apertamente favorevole alla violenza, come fanno alcuni anarchici, non è per una preclusione morale né per paura, ma semplicemente perché, avendo una concezione più ampia e più complessa della guerra di classe, rifiuta di credere al mito dell'onnipotenza di un unico metodo di azione».<sup>40</sup> Giovannitti non aveva una visione romantica della violenza e non sosteneva il suo utilizzo in qualsiasi situazione. Ma, dopo l'esperienza di Lawrence, sia lui sia altri esponenti dell'FSI consideravano la violenza e lo scontro fisico uno strumento necessario, anche se non sufficiente, e un'essenziale dimostrazione di coraggio.

La presa di posizione sulla violenza non era un semplice gesto retorico. Durante lo sciopero, il leader dell'IWW, Bill Haywood, cominciò a ricevere quasi quotidianamente minacce di morte, mentre Tresca prese a girare armato per le strade di Lawrence. Più avanti scrisse: «Era una guerra civile e in tempo di guerra le pistole fanno la loro parte».<sup>41</sup> A un certo punto, un amico giornalista informò Haywood che i vigilantes avevano in programma di linciare lui e Tresca il giorno seguente. I due uomini trascorsero la notte in una zona italiana di Lawrence chiamata Forte Makalle, nota per essere impenetrabile alla polizia. Haywood dormì circondato da sei giovani italiani armati. Tresca fece venire sostenitori dalle città vicine, per proteggere se stesso e Haywood, e simpatizzanti armati cominciarono a riversarsi in città, pronti a dare battaglia. Uno degli avvocati dei prigionieri alla fine convinse Tresca a intervenire. Con la motivazione che in una battaglia armata avrebbero avuto la peggio, convinse i manifestanti a dichiarare una tregua.<sup>42</sup>

La disponibilità dei membri dell'FSI ad affrontare, e persino a provocare, scontri violenti in seguito all'esperienza di Lawrence, li fece allontanare non solo dalla loro precedente ambivalenza ma anche dall'IWW. Sin dall'inizio del conflitto, gli organizzatori sindacali dell'IWW dissuasero gli scioperanti dall'uso della violenza per conseguire i loro fini.<sup>43</sup> Ettore disse agli scioperanti: «Cercate in tutti i modi di rendere il più possibile pacifico questo sciopero. In ultima analisi, tutto il sangue che verrà versato sarà vostro».<sup>44</sup> Al contrario, quando la polizia cercò di arrestare Tresca durante la protesta per Ettore e Giovannitti, i lavoratori immigrati italiani incoraggiati da Tresca e da membri dell'FSI lo strapparono dalle mani dei poliziotti. Molti agenti furono malmenati al punto da dover essere ricoverati in ospedale. In seguito, uno di essi morì per le ferite riportate.<sup>45</sup>

Quando i membri dell'FSI si trovavano ad affrontare aggressioni alla propria identità razziale, le «esibizioni di virilità» li univano attraverso l'imperativo condiviso del coraggio. Tuttavia, lo sforzo estenuante di affermare la propria mascolinità era un'arma a doppio taglio. Elizabeth Faue e altri studiosi della mascolinità nella classe operaia hanno convenuto che adottare l'ottica della mascolinità può facilmente condurre a caratterizzare come maschile sia la solidarietà operaia, sia la classe operaia stessa.<sup>46</sup> Anche Hondagneu-Sotelo ha messo in guardia contro i rischi che derivano dal considerare le esibizioni di appartenenza al genere maschile solo una forma di resistenza liberatoria, senza prenderne in considerazione le implicazioni nei rapporti che gli uomini hanno con le donne e nelle prospettive su di esse.<sup>47</sup> L'entusiasmo dei membri dell'FSI per la violenza e le loro affermazioni di mascolinità costituirono una seria sfida al posto loro assegnato nella gerarchia razziale, ma li resero anche incapaci di riconoscere il contributo specifico delle lavoratrici, a Lawrence in particolare e nel movimento operaio americano in generale.

La loro percezione delle capacità delle donne era sempre stata estremamente limitata. Un punto di vista che risulta particolarmente chiaro in una lettera aperta scritta da un rappresentante dell'FSI alla regina d'Italia, con la quale si chiedeva un intervento per fermare la guerra di Libia. Vi si faceva appello alla regina in questo modo: «Noi rivoluzionari abbiamo il culto della donna. La femmina esercita sempre sul maschio un vivido fascino di seduzione; fascino che s'addolcisce quando la femmina è madre. E a voi maestà... siete donna e madre e figlia e sorella».<sup>48</sup> Per i membri dell'FSI, il «culto della donna» significava vedere le donne come madri, sorelle o figlie e poco altro. Giovannitti poneva in risalto questa



stessa prospettiva in un articolo a proposito dei diritti delle donne. Partendo dalla premessa «non sono femminista» e ammettendo la propria incertezza sul tema della «cosiddetta emancipazione della donna», concludeva: «Io non sono un femminista e, anche a costo di tirarmi addosso la scomunica, credo in modo molto relativo alla cosiddetta emancipazione della donna - ma questo io credo: che una donna che ha cinque figli ha diritto a cinque vite e che chi non ha diritto di fare una legge non ha nemmeno il dovere di subirla».<sup>49</sup> La critica mossa all'assenza del suffragio femminile, che andava a braccetto con l'accantonamento delle politiche elettorali da parte del sindacato, mascherava la sua condivisione del «culto della donna». Nella misura in cui le donne potevano rivendicare dei diritti all'interno della società (Giovannitti menziona la vita di cinque figli, ma non quella della madre stessa) questi derivavano ancora, se non unicamente, dal loro ruolo di mogli e soprattutto di madri.

Durante lo sciopero e la campagna di difesa, la miopia dei membri della Federazione, spinti dall'impulso di dimostrare la loro mascolinità, rendeva le donne scioperanti del tutto invisibili ai loro occhi. La loro specifica interpretazione della femminilità comportava che le operaie tessili non fossero semplicemente incluse nell'identità operaia maschilista che i membri dell'FSI usavano per proteggersi; queste donne erano di fatto completamente al di fuori della categoria dei lavoratori. Non ci sono prove che indichino che tale interpretazione sia stata scossa a Lawrence, malgrado l'importanza centrale delle donne nello sciopero e malgrado i numerosi scontri violenti a cui le donne stesse diedero inizio nel corso di esso. Più della metà dei partecipanti allo sciopero erano donne e, come ha osservato Ardis Cameron, quello che fecero prima e durante la protesta fu di fondamentale importanza per garantirne il successo. I collegamenti e le reti di relazioni che formarono attraverso i confini etnici fecero sì che gli scioperanti non fossero una massa caotica in attesa di essere unificata dai leader dello sciopero. In effetti, come afferma Cameron, la creazione di legami tra gli scioperanti dei vari gruppi etnici fu in gran parte merito delle donne. Molte scioperanti contribuirono anche al clima di violenza a Lawrence, affrontando e spesso aggredendo i crumiri e i loro familiari. Vi furono molti casi di donne arrestate per avere combattuto contro la polizia, lanciando pepe rosso contro gli agenti e, di tanto in tanto, roteando qualche tubo di piombo.<sup>50</sup> In questo contesto, l'atteggiamento dei membri dell'FSI verso le scioperanti è ancora più significativo.

Molti studiosi, primo fra tutti Francis Shor, hanno analizzato le politiche

di genere dell'IWW, sostenendo come anch'esse fossero caratterizzate da un'etica maschilista.<sup>51</sup> In questo senso, sono molto eloquenti i commenti sul successo dello sciopero da parte di Bill Haywood, leader dell'IWW. Elogiando il ruolo ricoperto dalle donne nella vittoria ottenuta, affermò semplicemente: «La vittoria dello sciopero è dovuta alle donne».<sup>52</sup> Poi aggiunse, mettendo in evidenza la capacità dell'IWW di limitare gli episodi di violenza innescati dagli scioperanti: «Passivi, con le braccia incrociate, gli scioperanti hanno vinto».<sup>53</sup> In questo modo, nella sua valutazione dello sciopero, Haywood cancellò il potenziale di violenza delle donne, anche se probabilmente per delle buone ragioni. I leader dell'IWW cercavano in genere di ridimensionare la reputazione violenta dell'organizzazione. Nondimeno, Haywood riconobbe anche come le lavoratrici fossero state fondamentali per il successo dello sciopero.

Al contrario, i membri dell'FSI a Lawrence erano completamente presi dalla necessità di difendersi attraverso l'affermazione della propria mascolinità. Il loro atteggiamento verso la violenza era in netto contrasto con quello degli aderenti all'IWW. Successivamente, nel corso del processo a Ettore e Giovannitti, accusarono persino i leader dell'IWW di vigliaccheria e di mancanza di forza di volontà. Durante lo sciopero a malapena si accorsero della partecipazione delle donne. L'unica occasione in cui *Il Proletario* parlò specificamente delle donne di Lawrence durante il periodo dello sciopero e del processo, fu in un articolo tappabuco dal tono condiscendente intitolato «Donne in preghiera», che si faceva beffe di un gruppo di donne riunite a pregare per il rilascio di Ettore e Giovannitti.<sup>54</sup> Solo parecchi anni più avanti, dopo la fine della Prima guerra mondiale, questo gruppo di sindacalisti maschi italiani americani si sarebbe posto il problema di organizzare le donne, come semplici compagne di lavoro, o come gruppo di lavoratori con necessità specifiche.

L'analisi del comportamento dei sindacalisti italiani americani Durante questo periodo critico sottolinea la necessità assoluta (sia dal punto di vista storico, sia al momento attuale) di interpretare la caratterizzazione razziale degli immigrati italiani negli Stati Uniti come un processo intricato, al quale essi stessi presero parte. Suggerisce anche che gli immigrati italiani non solo reagirono alla razzializzazione affermando la propria bianchezza, ma che lo fecero ricorrendo a ideologie di classe e di genere.

## I delitti della razza bianca

Il discorso razziale degli anarchici italiani come reato  
*di Salvatore Salerno*

Nell'ampia e sofisticata letteratura sulla consapevolezza etnica e sull'americanizzazione tra gli immigrati europei, ben poco emerge di quanto gli italiani pensassero a proposito della razza, o della percezione che avevano di sé e dei propri interessi in quanto bianchi. Quanto è noto sul periodo tra il 1880 e il 1920 è in larga misura aneddótico. Nel suo lavoro sugli italiani e l'identità razziale, Robert Orsi ha fatto ricorso al folclore come strumento per presentare la complessità dell'esperienza della razza per gli immigrati italiani in America. La storia raccontata è la seguente:

Sembra che tutti i figli e i nipoti degli immigrati italiani negli Stati Uniti conoscano la storia, che sostengono sia vera, del nuovo immigrato appena sceso dalla bagnarola che cammina per le strade di New York (o Boston, o Chicago, o St. Louis) e vede un nero. Il povero pivello rimane a bocca aperta. Non ha mai visto prima una persona nera. Che cos'è? Inciampando per non restare indietro, affretta il passo e cammina a fianco del nero, fissando costernato e incredulo quello strano spettacolo. Ma cosa può mai essere? Si chiede il pivello. Alla fine non resiste più. Si avvicina di corsa allo sconosciuto che sussulta, gli afferra il braccio e comincia a strofinare furiosamente la pelle per vedere se il colore nero viene via.

Orsi mette poi a confronto l'esperienza dell'immigrato italiano privo di consapevolezza con quella dei cinque negozianti siciliani linciati nel 1899 a Tallulah, in Louisiana, per avere violato le leggi non scritte dell'interazione razziale nel Sud.<sup>1</sup> Le due storie ritraggono gli immigrati italiani come inconsapevoli della differenza razziale o ignari della gerarchia razziale americana. La mancanza di consapevolezza razziale, tuttavia, non spiega la reazione violenta dei bianchi di Tallulah nei confronti degli immigrati. Questo saggio esamina la presunta mancanza di un discorso sulla razza tra gli immigrati italiani. La storia degli immigrati

italiani di sinistra in America e, in modo particolare, quella delle frange anarchiche del movimento, mette in discussione tale prospettiva.<sup>2</sup>

La prima e la seconda generazione degli immigrati italiani radicali elaborarono un discorso profondamente critico nei confronti della gerarchia razziale americana, tanto da essere considerato reato dal Dipartimento di Giustizia. Questo saggio contribuisce a recuperare tale discorso per affermare che l'attivismo degli immigrati anarchici italiani problematizza la nostra comprensione del processo di razzializzazione nel periodo tra il 1880 e il 1920. In tale periodo le autorità federali si basarono sulle proprie paure razziste per formulare la legge sull'immigrazione, che creò una nuova classe di criminali per giustificare lo sviluppo di un sistema di sorveglianza delle pratiche di opposizione politica.

Ho cominciato ad analizzare il movimento anarchico italiano a Paterson, New Jersey, attraverso i giornali pubblicati da uno dei più popolari gruppi di immigrati anarchici italiani nell'area metropolitana di New York, il gruppo L'Era Nuova, che nel primo quarto del XX secolo fece di Paterson uno dei punti chiave del movimento anarchico internazionale. Il gruppo fu di grande aiuto nel portare il sindacalismo a «Silk City» (la principale industria di Paterson era la manifattura della seta) e fu tra le prime sezioni locali di lingua straniera a unirsi all'IWW (Industrial Workers of the World).

Malgrado la sua importanza per la comunità anarchica internazionale e per la storia dei lavoratori in America, esistono poche informazioni sul gruppo e sui suoi membri.<sup>3</sup> All'inizio della ricerca ho individuato uno studio di Sophie Elwood che motivava in parte questa mancanza di informazioni. Elwood esaminava la comunità anarchica italiana di Paterson attraverso la storia orale, scoprendo che i discendenti del movimento e i membri della comunità non ricordavano gli attivisti del gruppo come anarchici. «Mi è sembrato interessante» scriveva Elwood, che «nelle interviste condotte, tutti quelli che all'inizio del Novecento erano bambini o adolescenti nella zona di Paterson, oggi descrivono quasi sempre i padri e le madri come socialisti. Nessuno è stato ritratto come anarchico».

Solo una delle fonti, Angelena, ricordava in modo diverso il passato di Paterson. Nell'intervista Angelena parlava di un episodio «innominabile» a seguito del quale, secondo Elwood, il passato radicale di Paterson venne avvolto nel silenzio. Angelena raccontava a Elwood che, nel 1920, tre uomini di Haledon tra cui suo zio erano stati arrestati e portati a Ellis Island. «Sospettati di organizzare un attentato dinamitardo a Wall Street,

furono trattenuti sull'isola e minacciati di deportazione. Angelena ricordava la madre e la zia che la domenica portavano da mangiare allo zio, ma non era mai venuta a conoscenza di altri dettagli.» I tre anarchici italiani furono trattenuti per diversi mesi, e poi rilasciati senza essere stati formalmente accusati di alcun reato. Dopo il rilascio, lo zio di Angelena diceva che l'episodio era *finito*: significava che «non c'era possibilità di riaprire l'argomento». Elwood scoprì che altre interviste riecheggiano le parole con cui Angelena difendeva lo zio dalle accuse di anarchia. Tutte le fonti sembravano ugualmente traumatizzate, e finivano per considerare l'anarchia come una forza negativa che portava alla distruzione dell'ordine. «L'anarchia era, per i loro figli, tanto spaventosa quanto lo è oggi il terrorismo.»<sup>4</sup>

Ho poi individuato un altro studio che faceva riferimento all'amnesia storica di Paterson. Nina M. Browne ha rilevato che il passato radicale della città era stato condensato in un solo, generico evento, con l'intento di identificare l'attivismo dei lavoratori della comunità con un vago radicalismo che non solo aveva fallito, ma aveva anche inflitto il colpo mortale ai setifici di Paterson. L'evento in questione era lo sciopero del 1913. Lo sciopero era cominciato con l'abbandono della Doherty Mill per protesta contro l'introduzione delle tecnologie che permettevano a ogni operaio di controllare quattro telai anziché due (*four-loom system*). Ben presto diventò uno sciopero generale, condotto dall'IWW, cui presero parte 25 000 lavoratori, molti dei quali donne e bambini, in rappresentanza di quasi tutti i 300 stabilimenti di tessitura e di tintura di Paterson.<sup>5</sup>

Cosa ne è stato delle storie di tutte le donne che avevano organizzato le proteste in fabbrica? Nonostante alcuni recenti studi che sembrano affermare il contrario, lo sciopero e il declino industriale di Paterson sono stati generalmente messi in relazione nelle storie ufficiali e non ufficiali della città.<sup>6</sup> Tra gli storici locali e i residenti di Paterson, le opinioni sul ruolo dello sciopero nella storia di Paterson rimangono divergenti e spesso piene di risentimento. In effetti, i tre musei pubblici che hanno collaborato alla mostra, di grande successo critico, intitolata «Vita e storia di Silk City» hanno evitato del tutto di affrontare la questione dello sciopero. Un documentario su Paterson menziona lo sciopero del 1913 assieme ai racconti del devastante incendio del 1902 e dell'alluvione del 1903 «come se fosse un altro disastro naturale», ha commentato un critico.<sup>7</sup> Browne concludeva che «il tempo e la cronologia sfumano nella storia ufficiale di Paterson, i racconti si fermano o passano oltre quando cominciano le brutte notizie. La maggior parte dei resoconti si interrompe intorno al

1920», data che coincide con i raid del Dipartimento di Giustizia contro la comunità anarchica italiana di Paterson.<sup>8</sup>

Gli anarchici di Haledon di cui parlava Angelena erano un'anomalia o il loro arresto faceva parte di un piano più ampio? Qual era la loro colpa, se non furono incriminati per nessun reato? Seguendo le indicazioni di Browne, ho consultato le storie esistenti sulla comunità anarchica italiana di Paterson. La mia scoperta più rilevante è stata un manoscritto inedito di George Carey. Purtroppo il suo studio si fermava al 1908, con la soppressione del primo giornale del gruppo, *La Questione Sociale*. La mia ricerca confermava le conclusioni di Browne: i documenti storici non avevano più posto per la memoria del passato radicale di Paterson. La documentazione si fermava intorno al 1920 e gli eventi di quell'anno avevano anche di fatto cancellato sia gli anni precedenti al 1920 sia la lotta della comunità contro il fascismo.

Ho contattato la New Jersey Public Library e la State Historical Society, solo per scoprire che nessuna delle due aveva materiale su questo periodo. L'imponente archivio delle rassegne stampa della Newark Public Library, creato dai lavoratori della WPA negli anni trenta del Novecento, non conteneva materiale sugli arresti degli anarchici italiani. Esaminando i giornali di New York scoprii, con grande sorpresa, non una storia sugli arresti di Haledon ma su un'altra irruzione. Il 14 febbraio 1920 oltre cento agenti federali, con l'ausilio dei volontari della American Legion, piombarono a Paterson e irrupero nelle case di oltre trenta membri del gruppo L'Era Nuova, degli attivisti di un altro gruppo anarchico, chiamato Gli Insorti, e di quanti collaboravano con la Paterson's Ferrer School, un luogo di studio di ispirazione anarchica, destinato ai figli dei lavoratori e gestito dai lavoratori della comunità stessa.

Gli agenti dell'FBI, muniti di valigie e di mandati di deportazione, effettuarono arresti, raccolsero prove dalle case degli anarchici italiani e trasferirono gli attivisti a Ellis Island, in attesa di una possibile deportazione. Il blitz ebbe un successo superiore a quello che l'agente speciale Frank Stone, responsabile dell'operazione segreta, avesse ritenuto possibile. In un'intervista al *The Evening Mail*, Stone ipotizzava che fosse in corso il trasferimento del quartier generale dell'IWW da Chicago a Paterson. Il *New York Call* stimò che durante l'operazione venne confiscata, in totale, più di una tonnellata di documenti. Tra il materiale sequestrato c'era anche quella che il governo ritenne essere «la biblioteca anarchica più completa degli Stati Uniti», una biblioteca che nessuno ha più visto dopo il raid.<sup>9</sup>

Il Dipartimento di Giustizia riteneva che, tra le altre cose, gli anarchici di Paterson avessero a che fare con una serie di precedenti attentati. Il 2 giugno 1919 vi erano state esplosioni a New York, Paterson, Boston, Philadelphia, Pittsburgh, Cleveland e Washington. L'episodio più drammatico e sensazionale era avvenuto presso la casa del procuratore legale Palmer a Washington. L'attentatore era inciampato sugli scalini davanti al portone d'ingresso della casa di Palmer ed era saltato in aria. Dai frammenti del corpo e degli abiti, la polizia aveva stabilito che l'attentatore era uno straniero italiano di Philadelphia. All'interno della comunità di sinistra destò grande sospetto il fatto che la valigia presumibilmente da lui trasportata fosse solo lievemente danneggiata. Oltre a vestiti, furono trovati volantini dal titolo «Parole semplici» e firmati «Anarchici combattenti». Contemporaneamente all'esplosione davanti alla casa di Palmer, se ne era verificata un'altra a casa di Koltz, presidente della Suanaha Silk Company di Paterson. Quando gli agenti appresero che due noti esponenti del gruppo L'Era Nuova erano stati da poco licenziati dall'azienda per agitazione sindacale, e che l'esplosione aveva avuto caratteristiche simili a quelle avvenute presso le case di funzionari governativi, finirono per considerare gli anarchici di Paterson come parte di un complotto nazionale.<sup>10</sup>

Gli eventi che culminarono con le incursioni contro la comunità anarchica italiana di Paterson costituiscono una storia complessa in cui è in gioco una gamma vertiginosa di fattori. Tra questi vi sono i rapporti tra i gruppi anarchici italiani e la serie di attentati dinamitardi avvenuti tra la fine degli anni dieci e l'inizio degli anni venti del Novecento. Tuttavia, la comunità radicale ritenne che gli attentati fossero una manovra architettata dalle autorità per legittimare la repressione del movimento operaio. La stampa di sinistra rilevò che con il passare del tempo gli attentati continuavano nonostante gli arresti, le deportazioni e l'emigrazione segreta degli anarchici che abbandonavano il paese per non rischiare il carcere. La reale responsabilità degli attentati è stata oggetto di numerose teorie, nessuna delle quali soddisfacente.

Anche se il governo federale aprì centinaia di fascicoli per la deportazione degli anarchici italiani, raramente vennero formulate imputazioni formali e pochissimi procedimenti si conclusero davvero con la deportazione. In realtà, nemmeno gli anarchici di Paterson furono accusati ufficialmente degli attentati, anche se parecchi di loro vennero trattenuti per periodi piuttosto lunghi, posti sotto sorveglianza per mesi e, in alcuni casi, per anni. Questo indica la possibilità che gli attentati non

siano stati affatto organizzati dagli immigrati italiani. Dato che venivano utilizzati dall'FBI per giustificare le campagne di sorveglianza, detenzione, arresto e deportazione di coloro che parevano opporsi al governo degli Stati Uniti, c'è chi ha suggerito che forse sia stata proprio l'FBI a organizzare gli attentati. In effetti, la prova che il governo federale utilizzò simili tattiche per schiacciare i movimenti di resistenza di altri cittadini marginali, dagli anni quaranta fino ai nostri giorni, attraverso campagne illegali come il COINTELPRO dell'FBI, indica come tale ipotesi sia perfettamente plausibile.<sup>11</sup>

Dopo lo scoppio della Prima guerra mondiale, un clima di isteria bellica influenzò tutte le decisioni, tanto a livello locale quanto a livello nazionale. In uno studio sulla soppressione dei movimenti radicali a livello federale, William Preston riassume la situazione che gli attivisti sindacali si trovavano a fronteggiare:

L'americanismo al cento per cento, con la sua richiesta di conformità e l'avversione per il dissenso, reagiva con una violenta insofferenza a qualsiasi minaccia dell'unità nazionale, specie se di natura radicale e di classe.

Le ansie nativiste accrebbero la tensione. Un'atmosfera così irrazionale e carica di emotività spingeva patrioti, uomini d'affari e politici a indottrinare gli ambienti governativi con racconti esagerati di cospirazioni proditorie dell'IWW. Convinta della propria vulnerabilità davanti alla compattezza dell'IWW, ogni località sperava che il governo federale avrebbe risolto un'intollerabile crisi industriale.<sup>12</sup>

Gli anarchici di Paterson alimentavano queste paure. Svolgevano un ruolo chiave nella campagna dell'IWW per l'organizzazione sindacale di tutti i lavoratori, indipendentemente da razza, nazionalità, sesso e mansione, nelle industrie di produzione di massa del Nordest, e avevano organizzato molte efficaci campagne e scioperi tra i lavoratori, per affermare il diritto a un salario che permettesse loro di vivere, alla sicurezza sul lavoro, a orari umani. I gruppi di immigrati anarchici italiani come L'Era Nuova aderirono all'IWW subito dopo la sua fondazione, nel 1905, e rimasero attivi dal 1905 al 1909, quando aspre dispute tra fazioni minacciarono di far spaccare il movimento. In questa fase critica, la maggior parte degli iscritti iniziali abbandonò l'IWW perché aveva abbracciato il sindacalismo e l'anarchismo, preferendo l'uso di tattiche di azione diretta, come lo sciopero generale e il sabotaggio, al parlamentarismo del Partito socialista e del Partito socialista laburista.<sup>13</sup> In seguito a queste fratture, rimasero



iscritti all'IWW soltanto una manciata di sezioni locali negli stati dell'Est e qualche centinaio di lavoratori migranti a ovest. In questi anni difficili, il grosso dell'attività dell'IWW si svolgeva nell'ambito delle industrie tessili del Nordest, dove la maggior parte dei lavoratori era italiana. Il gruppo L'Era Nuova divenne ufficialmente una sezione locale dell'IWW nel marzo del 1906 e il suo giornale, *La Questione Sociale*, fu una delle prime pubblicazioni in lingua straniera a portare il marchio dell'IWW.

Gli anarchici italiani continuarono a essere d'importanza strategica per l'IWW negli anni dieci del secolo scorso. Quando gli agenti federali effettuarono l'incursione contro il gruppo L'Era Nuova, trovarono il segretario dell'IWW di Philadelphia, E.F. Doree, a casa di Andre Graziano, membro del gruppo L'Era Nuova e organizzatore dell'IWW, a riprova dei profondi legami del gruppo con quella che l'FBI riteneva essere la minaccia più grave per la nazione. Il *New York Times* scrisse che tra i documenti di Doree si trovavano i «voluminosi elenchi degli iscritti e libri mastri, che mostravano le transazioni finanziarie nella parte orientale del paese». <sup>14</sup> Seguendo le tracce della sorveglianza esercitata dal governo sugli anarchici di Paterson, ho cominciato a sbrogliare un labirinto di materiali che gli studiosi non erano riusciti a localizzare dopo il 1960. Infatti, fu proprio dagli archivi dell'Immigration and Naturalization Service, chiusi al pubblico per quarant'anni, che venne svelata l'importanza della razza nella repressione contro gli immigrati di sinistra. <sup>15</sup>

Nel corso delle frequenti incursioni contro gli immigrati di sinistra, durante e dopo la Prima guerra mondiale, i linguisti dell'FBI tradussero e analizzarono una gran quantità di materiale pubblicato dal gruppo L'Era Nuova. Uno dei rapporti conservati si concentra su un articolo apparso su *La Jacquerie*, l'ultimo giornale che il gruppo L'Era Nuova stampò e cercò di diffondere durante il periodo della Paura Rossa. Il saggio, pubblicato sul numero del 13 settembre 1919, era intitolato «Odio razziale» e sembra che facesse parte di una serie o di una rubrica apparsa saltuariamente sin dai tempi di *La Questione Sociale*. Nel rapporto inviato al direttore dell'FBI Edgar Hoover, l'agente speciale Frank Stone citava i seguenti brani, che gli erano sembrati i più preoccupanti: «Negli Stati Uniti, terra degli uomini liberi e patria degli audaci, è reato uccidere un cane ma è un onore linciare un negro. Durante la guerra, mentre i soldati negri si lasciavano massacrare sul fronte francese nell'interesse del trionfo della democrazia, i loro parenti venivano assassinati nelle loro case dalla plebaglia democratica». <sup>16</sup> L'articolo richiamava l'attenzione sul fatto che il sacrificio patriottico non aveva assicurato ai soldati africani americani di

ritorno negli Stati Uniti uno status sociale e politico migliore. Piuttosto, dopo la guerra i linciaggi da parte dei bianchi erano aumentati e il 1919 fu l'anno di più intensa conflittualità razziale da decenni.

Attivisti neri come W.E.B. Du Bois e Ida B. Wells indicarono regolarmente l'aumento dei linciaggi e dei conflitti razziali come prova che la maggioranza bianca rifiutava di accettare cambiamenti dello status quo razziale in questo periodo.<sup>17</sup> In effetti, gli archivi del Dipartimento di Giustizia mostrano che l'FBI aveva individuato un articolo correlato, apparso sul numero di settembre 1919 di *The Crisis*, intitolato «Returning Soldiers». Questo era il brano citato: «Noi cantiamo! Questo nostro paese, nonostante tutto quello che le sue anime migliori hanno fatto e sognato, è ancora una terra vergognosa. Permette i linciaggi \*\*\* Toglie i diritti civili ai cittadini \*\*\* Incoraggia l'ignoranza \*\*\* Ci deruba \*\*\* Ci insulta». I paralleli tra i due giornali, italiano e africano americano, sono molto interessanti, ma non ho ancora trovato prove che gli anarchici italiani leggessero giornali africani americani come *The Crisis* o *The Messenger*, o fossero in contatto con militanti neri. Sembra però evidente che gli anarchici italiani fossero al corrente del tipo di argomentazioni sostenute da scrittori e attivisti africani americani per chiedere agli Stati Uniti di mostrarsi all'altezza dei propri ideali democratici.

Ma per il Dipartimento di Giustizia, l'articolo del gruppo L'Era Nuova sull'«Odio razziale» era la prova del coinvolgimento in un altro piano diabolico. In un lungo rapporto sulle indagini del Dipartimento, il procuratore generale A. Mitchell Palmer avvertiva che l'America doveva affrontare l'Armageddon: «Praticamente tutte le organizzazioni radicali del paese hanno cercato nei negri un terreno fertile per diffondere le loro dottrine. Queste organizzazioni hanno tentato di arruolare i negri nelle loro file, e per molti versi ci sono riuscite. [Di conseguenza] i negri vedono rosso».<sup>18</sup> Tali aperture alla solidarietà interrazziale risvegliarono nelle élite il terrore di quanto avrebbero potuto significare, per l'ordine razziale, relazioni politiche e sociali di classe trasversali rispetto alle linee del colore. Il più grande timore del Dipartimento di Giustizia era che i radicali fossero intenzionati a distruggere le barriere sociali che separavano i bianchi dai neri.

Quando gli Stati Uniti entrarono nella Prima guerra mondiale, nel 1917, l'esercito statunitense costituì una divisione di controspionaggio chiamata MID (Military Intelligence Division) che, come l'FBI, dirottò le proprie energie dalla lotta contro la sovversione interna da parte di stranieri nemici all'offensiva contro il radicalismo politico ed economico. La MID si

concentrò in particolare sui sindacalisti radicali dell'IWW, specie quelli vicini all'area anarchica e comunista. Convinto della crescente probabilità di una «guerra di razza» dopo i tumulti razziali del 1919, un rapporto settimanale della MID annotava sinistramente: «L'IWW e altre organizzazioni radicali, sia bianche sia nere, hanno fatto la loro parte incitando i negri nei recenti scontri a Chicago e a Washington. È accertato che gli agitatori hanno fatto leva sul risentimento contro le ingiustizie, vere o presunte, subite dai soldati negri durante la guerra».<sup>19</sup>

Dato che si riteneva che gli attivisti dell'IWW e tutti gli anarchici fossero alla guida dei radicali sovversivi, e che una parte significativa dei membri dell'IWW erano stranieri, il Dipartimento di Giustizia fece pressione sul Congresso affinché modificasse la legge sull'immigrazione. La legge fu emendata, rendendo motivo di deportazione l'adesione all'IWW di chi non era cittadino americano, e quella che era considerata una grave minaccia venne così disgregata e infine distrutta. Nel momento in cui riuscì a convincere il Congresso della necessità di questo cambiamento, il Dipartimento di Giustizia promosse ulteriori modifiche alla legge sull'immigrazione per facilitare l'arresto degli anarchici stranieri: «In questo genere di casi» si asseriva «i tribunali e il pubblico hanno troppo a lungo sottovalutato il fatto che si commettono reati e infrazioni anche con le parole scritte e pronunciate. In altri ambiti, abbiamo punito i responsabili per le parole scritte o pronunciate, senza aspettare un atto doloroso ai danni di persone o proprietà. Gli individui possono essere puniti per le parole scritte o pronunciate, anche se non vi faccia seguito alcun danno materiale doloso. A volte è la potenza delle parole a costituire la forza che spinge a commettere reati».<sup>20</sup>

Dei trenta membri del gruppo L'Era Nuova arrestati nell'incursione del 1920, uno in particolare fu individuato per questo reato: si chiamava Ludovico Caminita. Considerato il capo del gruppo dal Dipartimento di Giustizia, venne anche identificato come il direttore di *La Jacquerie*. Il rapporto di Caminita con il gruppo era di antica data. Nato a Palermo nel 1878, nel 1902 era immigrato negli Stati Uniti. Al suo arrivo aveva lavorato come stampatore a Barre, in Vermont, per il giornale anarchico militante *Cronica Sovversiva*, diretto dal noto agitatore anarchico italiano Luigi Galleani. Qualche tempo più avanti Caminita si trasferì a Paterson per aiutare l'anarchico spagnolo Pedro Esteve a dirigere *La Questione Sociale*.<sup>21</sup> Quando Esteve cominciò i suoi viaggi nella parte occidentale degli Stati Uniti per fare propaganda tra i minatori, Caminita gli subentrò come direttore de *La Questione Sociale*. Diresse il giornale dal novembre

1905 fino all'aprile del 1908, quando fu sollevato dalle sue responsabilità da un gruppo di anarchici italiani nato a Paterson, il gruppo Diritto all'Esistenza.<sup>22</sup> Il gruppo lo liquidò in seguito a una serie di articoli che avevano portato alla perdita delle agevolazioni postali in base alla legge sulle oscenità. Il primo di questi articoli era apparso nel 1906, poco dopo che Caminita aveva assunto la direzione del giornale. L'articolo, intitolato «Odio razziale» (come il saggio del 1919, che avrebbe suscitato le paure del governo federale), doveva essere una condanna senza appello degli stereotipi razziali ed etnici che secondo l'autore provocavano la spaccatura della classe operaia in schieramenti ostili:

Invece di unire *le forze, i lavoratori di questa* grande nazione cosmopolita combattono per la propria sopravvivenza, secondo le leggi battezzate da Darwin, invece di unirsi per difendere vicendevolmente gli interessi di classe contro il nemico comune: il capitalista. Essi prendono invece parte a un fenomeno doloroso che distrugge in profondità la classe proletaria nel suo più vitale interesse sociale: una guerra, cioè, combattuta con ferocia e senza tregua tra neri, bianchi, cinesi, europei, americani e indiani.<sup>23</sup>

Purtroppo, Caminita decise di costruire la sua tesi intorno al caso Czolgosz. Leon F. Czolgosz, che si dichiarava anarchico pur senza fare parte di nessun gruppo o essere conosciuto all'interno del movimento anarchico, aveva assassinato il presidente William McKinley il 6 settembre 1901.<sup>24</sup> Caminita osservava: «Quando Czolgosz uccise McKinley, non era sufficiente gridare contro l'anarchia, bisognava anche gridare che era di nazionalità polacca». La combinazione di un argomento dall'alta carica emotiva, come l'assassinio politico, con lo stile caustico e l'ironia italiana di Caminita spingevano il lettore disattento a saltare alla conclusione che si trattasse di una difesa di Czolgosz e non di una condanna dell'odio razziale.

Caminita scomparve da Paterson nel maggio del 1908, dopo che un gran giurì lo aveva incriminato come autore di editoriali illegali. Molte furono le voci sulla sua sparizione: si diceva che fosse entrato nel gruppo di Emma Goldman e Alexander Berkman al famoso giornale anarchico *Mother Earth*, ma anche che fosse fuggito con la giovane moglie del proprietario di una taverna.<sup>25</sup> Caminita sarebbe poi tornato a Paterson e avrebbe ripreso i contatti con il gruppo degli anarchici italiani, ma i dettagli sulla sua vita sono frammentari. Negli anni dieci del secolo scorso lo troviamo a tenere la rubrica di lingua italiana su *Regeneración*, il

giornale del PLM (Partido Liberal Mexicano), un'organizzazione anarchica responsabile dell'inizio della Rivoluzione messicana. Il motivo per cui il giornale conteneva una rubrica in italiano è spiegato in parte dalle osservazioni dello storico James Sandos, il quale scrive che Ricardo Flores Magón trovò il maggior sostegno al PLM e alle condizioni miserevoli dei lavoratori messicani proprio tra gli anarchici spagnoli e italiani.<sup>26</sup> Dalla rubrica di Caminita risulta che alcuni degli anarchici di Paterson combatterono nella Rivoluzione messicana a fianco del PLM.

Benché i dettagli dei rapporti tra anarchici italiani, spagnoli e messicani siano ancora oscuri, queste influenze sono evidenti nella cultura comunicativa del movimento. Oltre alla rubrica di lingua italiana, Caminita creò anche molte immagini divenute poi emblema della Rivoluzione messicana. Questo è particolarmente evidente in un manifesto stampato come parte del giornale nel 1910. La parte superiore del manifesto riproduce la testata della *Regeneración*. Sopra un'immagine del sole compaiono i ritratti di cinque anarchici: Peter Kropoktin al centro; alla sua destra il famoso anarchico italiano Errico Malatesta e l'anarchico francese Charles Malato; alla sua sinistra, l'anarchico spagnolo Fernando Tarrida del Mármol e Anseimo Lorenzo. Sullo sfondo è raffigurato un libro aperto su cui sono scritti due titoli: *Filosofia dell'anarchismo* di Malato e *Conversazione tra due lavoratori* di Malatesta. Al di sotto vi sono i ritratti dei più famosi anarchici messicani: i fratelli Flores Magón, Librado Rivera, Angelmo Figueroa e Antonio de P. Araùjo.<sup>27</sup>

In seguito alla soppressione de *La Questione Sociale*, nel 1908, il gruppo anarchico di Paterson cominciò a pubblicare un altro giornale, *L'Era Nuova*. Nel 1909 vi fu pubblicato un articolo intitolato «I delitti della razza bianca» che si apriva con la seguente affermazione: «Sin dai tempi più antichi la razza bianca ha agito contro tutte le altre razze, come un animale da preda». Fu stampato in prima pagina ma, come molti altri articoli dello stesso giornale su razza e antipatriottismo, era anonimo. L'articolo analizzava i molti delitti che i bianchi avevano commesso e continuavano a commettere contro i nativi americani, gli africani americani e gli immigrati asiatici.

La scoperta dell'America segna l'inizio di un periodo di distruzione, che dura ancora oggi per la vergogna dell'umanità. La razza bianca continua la distruzione sistematica delle razze di colore. Quando non ci riesce con la violenza, adotta la corruzione, la fame, l'alcol, l'oppio, la sifilide, la tubercolosi: tutte armi valide come i fucili e i cannoni.

Oltre a raccontare gli orrori della colonizzazione, l'autore (forse più d'uno) esaminava il modo in cui i bianchi avevano negato l'umanità di coloro che cercavano di colonizzare. Per il gruppo L'Era Nuova, la tragedia più grande era «la perdita della varietà umana, la bellezza dell'intera specie umana, privata proprio dei suoi rami più forti e più belli». L'autore chiudeva poi il saggio ricordando il potenziale di trasformazione dei movimenti di resistenza che si andavano sviluppando tra gli oppressi:

Siamo convinti che, in breve tempo, quello che chiamano la Questione negra darà agli Stati Uniti più problemi, più di quanti non ne abbiano già avuti da altre questioni serie, persino più della Guerra civile. Forse da questo problema deriverà persino la distruzione degli Stati Uniti, perché a questo punto i negri non vogliono più essere considerati discendenti di schiavi, e stanno sviluppando un orgoglio di razza [...] non sappiamo cosa porterà...<sup>28</sup>

Un altro articolo, intitolato «Razze superiori, imparate!», offriva una nuova testimonianza della lunga storia di resistenza dei popoli colonizzati alla dominazione europea. Il saggio conteneva ulteriori prove dell'ampia solidarietà del gruppo verso le lotte di liberazione in tutto il mondo. In «Guerra di razza», un articolo apparso alcuni mesi più tardi, gli anarchici di Paterson affrontavano la questione del patriottismo e del militarismo. L'autore concentrava la sua critica sulla sociologia moderna e metteva in dubbio l'idea che la razza fosse basata sulle scienze naturali. Piuttosto, sosteneva, la razza avrebbe dovuto essere vista come un concetto storico e il nazionalismo come il risultato delle lotte secolari dello Stato. L'autore passava poi ad analizzare l'opera dell'antropologo italiano Alfredo Niceforo, che usava i dati statistici per dimostrare che i poveri dell'Italia meridionale erano una razza distinta dall'élite ricca del Settentrione, con carenze specifiche di tipo fisico, psichico ed etnografico. «Anche se la teoria non fosse corretta e le differenze di classe non corrispondessero a differenze di origine etnica, la razza dei ricchi e la razza dei poveri avrebbero solo interessi antagonisti. La guerra di razza, molti pensano, è il propulsore del progresso storico.» Senza approfondire l'allusione all'amalgama di razza e classe, l'autore proseguiva poi con l'analisi delle formule usate dalla stampa per destare lo sciovinismo e ispirare in ogni cittadino il «dovere di cooperare per il trionfo e la vittoria definitiva della razza superiore». Dopo un po', proseguiva l'autore, «ci si accorge che la

formula era priva di contenuto, che era assurda, falsa, ma quando si scoprono i giochi è già troppo tardi». <sup>29</sup>

Passando in rassegna la stampa radicale italiana, Rudolph J. Vecoli ha rilevato che i socialisti italiani, a differenza di altri gruppi marxisti, non hanno mancato di protestare per le ingiustizie contro i neri. Al contrario, i socialisti italiani analizzarono le cause del razzismo e tentarono di incorporare un'analisi della razza nella loro critica del capitalismo. <sup>30</sup> Comunque, la stampa socialista italiana anteponeva la classe alla razza. Uno dei pochi articoli apparsi sul giornale socialista di lingua italiana *Il Proletario* riassumeva la prospettiva della Federazione socialista italiana negli Stati Uniti. In «Non una questione di razza, ma una questione di classe», lo scrittore indicava il modo riprovevole in cui il razzismo veniva praticato nella società americana:

Di che razza credono di essere, questi bianchi arroganti? Da dove pensano di arrivare? I neri almeno sono una razza, ma gli americani bianchi [...] quanti di loro sono bastardi? Quanti miscugli ci sono nel loro sangue puro? Quante delle loro donne chiedono baci ai forti e vigorosi schiavi neri? Allo stesso modo l'uomo bianco vuole il piacere ardente che gli possono dare le donne nere, con le labbra carnose e i movimenti sinuosi del corpo. Ma i cavalieri bianchi non si interessano all'onore e alla decenza della donna nera, che usano e di cui abusano a loro piacere. Per loro, l'odio razziale è un dovere nazionale.

Nel brano in questione, lo scrittore tralascia di analizzare il concetto stesso di razza o di problematizzare gli stereotipi sessuali associati alla razza. Al contrario, l'articolo si conclude facendo ricadere la razza all'interno della classe. «I produttori si devono unire contro gli sfruttatori del loro prodotto. Non è una lotta di razza, ma di classe.» <sup>31</sup> Vecoli prosegue citando Luigi Galleani che «si beffava del moralismo degli americani, che esprimevano indignazione per la persecuzione degli ebrei in Russia, mentre “ai neri negavano lavoro nelle fabbriche, giustizia nei tribunali, protezione nelle leggi e compassione nei cuori”». <sup>32</sup> Mentre negli altri giornali della sinistra italiana gli articoli sul tema sono occasionali, la stampa anarchica di Paterson racchiude la critica più sostenuta e dettagliata della razza negli Stati Uniti. Questa è una delle ragioni principali per cui gli anarchici divennero un bersaglio durante il periodo della Paura Rossa tra la fine degli anni dieci e l'inizio degli anni venti del secolo scorso. L'assenza del discorso critico dei resoconti dell'esperienza italiana americana fu il risultato di una campagna orchestrata con cura dal governo federale statunitense. È forse l'ironia finale che questa storia non sia andata

interamente perduta in conseguenza del lavoro degli agenti federali e della loro squadra degli esperti linguistici.

Gli italiani che sfidavano la linea del colore dovevano affrontare non solo il furore del governo federale, ma anche quello dei vigilantes bianchi (che spesso includevano anche capi politici e religiosi). Gli immigrati italiani furono linciati dai bianchi in Louisiana, Mississippi, West Virginia, Florida e in alcune città minerarie dell'Ovest, per presunti reati tra cui la violazione dei codici razziali locali.<sup>33</sup> Nell'estate del 2001 mi sono recato in un paese vicino a New Orleans per intervistare la zia di un amico su un linciaggio di italiani, lì avvenuto negli anni venti. «Se gliene parlo mi uccidono», è stata la prima cosa che mi ha detto quando il nipote le ha chiesto di raccontarmi la storia. «Sei sicuro di essere italiano?» continuava a chiedere. Alla fine, dopo molte rassicurazioni, mi ha raccontato la storia. Erano sei, disse, uno era appena un ragazzo. Secondo la sua versione, uno di loro si era opposto al Ku Klux Klan e, in cambio, tutto il gruppo era stato accusato di un reato inesistente. Gli uomini erano stati processati due volte; alla fine li avevano impiccati tutti in una prigione costruita appositamente per le esecuzioni. La zia del mio amico e altri membri della comunità africana americana lo consideravano un linciaggio.<sup>34</sup> Il mio amico poi mi ha accompagnato a un negozio di alimentari poco più avanti, di proprietà di italiani americani.

La clientela era africana americana, perché il proprietario era stato scacciato da New Orleans proprio a causa delle solide relazioni commerciali con la comunità africana americana. Purtroppo, il proprietario non aveva molto tempo per le domande stringenti di uno sconosciuto arrivato dal Nord. Fui accolto dallo stesso silenzio che aveva incontrato Elwood nella sua ricerca di fonti orali tra i discendenti degli anarchici a Paterson. Sapevo che ci sarebbero voluti anni per districare una storia di quel tipo. Le storie dei linciaggi e la repressione contro la sinistra non sono accomunate soltanto dal rifiuto degli immigrati italiani di considerare nemici gli africani americani, ma anche dalle pesanti conseguenze del loro tentativo di unire le forze. Una simile trasgressione costituiva una sfida al nucleo fondamentale della supremazia bianca, e fu il motivo per cui i militanti vennero attaccati, assassinati, ridotti al silenzio.



Surrealista, anarchico, afrocentrico

Philip Lamantia prima e dopo la beat generation  
*di Franklin Rosemont*

Grande poeta in una società «troppo indaffarata» per occuparsi di poesia, Philip Lamantia non è un nome familiare. Lontano da MTV e dai *talk show*, tuttavia, la sua fama è solida e crescente. Almeno per i «pochi fortunati», egli è conosciuto come il primo grande poeta surrealista negli Stati Uniti. Fu riconosciuto come tale all'età di quindici anni, in una lettera del 1943 di André Breton, il principale fondatore del surrealismo, *che infatti l'anno seguente pubblicò alcune sue poesie nel periodico newyorchese VVV (detto «Triple-V»)*.<sup>1</sup>

È noto in alcuni circoli, molto più che il suo surrealismo, il ruolo fondamentale di Lamantia come pioniere e modello della San Francisco Renaissance degli anni cinquanta in ambito letterario e, di conseguenza, come ispiratore, mentore e, più sporadicamente, membro della cosiddetta beat generation. I lettori che tentano di tenersi aggiornati sulla «scena poetica» americana sono consapevoli del fatto che egli è una delle voci principali della fine del XX secolo, ben rappresentato in antologie di prestigio, ampiamente tradotto e molto stimato dagli altri poeti. Il poeta africano americano Ted Joans, che condivide pienamente il punto di vista surrealista di Lamantia, è arrivato a definirlo il «Rimbaud americano». Ma anche gli autori con un credo poetico antitetico al suo, e dei quali ha aspramente criticato i lavori (come, per esempio, Kenneth Rexroth e Allen Ginsberg), hanno espresso il loro elogio per Lamantia.<sup>2</sup>

Molto meno noto è il ruolo cruciale svolto da Lamantia, dalla fine degli anni sessanta fino agli anni novanta, nella rinascita del surrealismo negli Stati Uniti come coeditore del periodico *Arsenal/Surrealist Subversion* e collaboratore di molte altre pubblicazioni surrealiste. Durante questo periodo, sicuramente il più prolifico della sua vita, Lamantia ha pubblicato cinque volumi di poesia e numerosi articoli di rilievo sulla poetica. I suoi interventi risultano in particolare decisivi per lo sviluppo del dibattito teorico sul surrealismo e delle polemiche di quegli anni, soprattutto la profonda critica mossa nel 1976 alla «New American Poetry» e

l'appassionata rivalutazione della magia e del «meraviglioso», presenti nei programmi radiofonici di avventure e misteri che ascoltava durante l'infanzia, pubblicata nel 1979.<sup>3</sup>

Nella letteratura che riguarda Lamantia non viene quasi mai citata la sua visione appassionatamente rivoluzionaria, inseparabile dal suo surrealismo: l'impegno di una vita per l'anarchia, l'antimilitarismo, l'ecologismo radicale (compresi la conservazione e il ripristino della natura selvaggia) e il rifiuto veemente della «mistica bianca» come di altri miti e ideologie eurocentriche. Oltre a essersi opposto costantemente alla supremazia bianca in tutte le sue forme e manifestazioni, da molto tempo Lamantia si è dichiarato afrocentrico e, fin dall'adolescenza, nei suoi scritti come nella vita ha costantemente manifestato un'attiva solidarietà nei confronti delle popolazioni «di colore», «tribali» e «primitive» della terra. Naturalmente, la sua politica è quella di un poeta e non quella di un professionista della politica, ma di sicuro contempla trasformazioni sociali e culturali di vasta portata (niente meno che il superamento globale del capitalismo) e non si limita affatto alla sfera «spirituale». Le opinioni rivoluzionarie di Lamantia, e in particolare la sua politica razziale, che travalica il mero «antirazzismo», lo contraddistinguono nettamente rispetto alla maggioranza dei poeti e degli altri intellettuali statunitensi del suo tempo.

La letteratura critica su Lamantia è tutt'altro che ricca e il 90% del poco che è stato prodotto è incentrato su un episodio della sua vita che egli stesso ritiene relativamente secondario: la sua dibattutissima relazione con il movimento beat.<sup>4</sup> A differenza della maggioranza dei poeti e degli scrittori della sua generazione, Lamantia ha raramente collaborato con aspiranti biografi o intervistatori (anzi, li ha spesso scoraggiati in modo anche aggressivo).<sup>5</sup> In un'epoca di sovrapproduzione di celebrità, ha preferito evitare la ribalta. Oggi che è più vicino agli ottanta che ai settanta, egli rimane provocatoriamente «underground» ed è stato spesso definito un eremita. Questo saggio esplora le fasi distintive della vita e dell'opera di Lamantia, nonché le varie relazioni che le legano, concentrandosi sui diversi modi in cui la sua visione critica delle «questioni razziali» negli Stati Uniti ha contribuito a plasmare (e a sua volta è stata determinata da) il suo intervento attivo nelle «questioni poetiche».

## 8.1 *Un adolescente surrealista siciliano americano*

Philip Lamantia è nato il 23 ottobre 1927 nel Mission District di San Francisco e ha continuato a vivere nella stessa città fino all'adolescenza inoltrata.<sup>6</sup> Dopo oltre un decennio di vagabondaggi in molti paesi, nel 1969 è tornato a San Francisco, dove da allora si è stabilito. Da bambini, i suoi genitori Nunzio e Mary Tarantino Lamantia erano emigrati dalla Sicilia negli Stati Uniti. Nella sua prima infanzia, l'influenza formativa più decisiva è dovuta alla nonna paterna, la cui narrazione di racconti popolari siciliani rappresentò un'ammirevole introduzione al «meraviglioso».

Scoprì la poesia alle scuole elementari attraverso Edgar Allan Poe e iniziò immediatamente a scrivere imitazioni delle sue opere. Ben presto incontrò sulla sua strada gli insoliti racconti fantastici del solitario e allora poco noto H.P. Lovecraft. Di natura ribelle, alle scuole medie cominciò a conoscere il movimento rivoluzionario e per un breve periodo fu espulso per «insubordinazione intellettuale». Le mostre retrospettive dei lavori di Mirò e Dalì al Museo di arte moderna di San Francisco gli aprirono gli occhi sul surrealismo e, nell'arco di poche settimane, aveva letto *Short Survey of Surrealista* di David Gascoyne (pubblicato a Londra nel 1935) e avviato uno scambio epistolare con Charles Henri Ford e Parker Tyler, direttori del periodico di tendenza surrealista *View*, pubblicato a New York. La pubblicazione di quattro poesie sul numero di *View* del giugno 1943 gli valse una lettera entusiasta da parte di André Breton, autore dei manifesti surrealisti, il quale viveva a New York come profugo dal nazismo, insieme ad altri pittori e poeti surrealisti. Nella sua lettera, Breton salutava Lamantia come una «voce che si leva una volta ogni cento anni». Il numero successivo di *VVV*, il periodico bilingue del gruppo surrealista parigino in esilio, conteneva tre poesie di Lamantia in una sezione dal titolo «Surrealism in 1943», insieme a una lettera a Breton in cui dichiarava la sua solidarietà incondizionata al movimento surrealista.

Al pari dello stesso Lamantia, nel 1943 il surrealismo era ancora giovane. Organizzato a Parigi nel 1924, ovvero l'anno del primo *Manifesto surrealista* di Breton e del numero d'esordio de *La Révolution Surréaliste*, il primo periodico del movimento, fin dall'inizio il surrealismo soppiantò le anguste impalcature delle varie «avanguardie» che lo avevano preceduto.<sup>7</sup> Rifiutando di limitarsi all'arte o alla letteratura, i surrealisti affrontarono la miriade di problemi dell'«espressione umana in tutte le sue forme», comprese la critica sociale e la politica, ponendosi senza riserve «al servizio della rivoluzione».<sup>8</sup> Inoltre, malgrado le sue origini europee, fin dall'inizio il surrealismo fu fermamente antieurocentrico e non cessò mai di elaborare la sua critica impietosa nei confronti dei valori e delle

istituzioni del Vecchio Mondo.<sup>9</sup> Diversamente da fauvismo, cubismo e dadaismo, che pur riconoscendo l'influenza dell'arte africana e/o asiatica rimasero essenzialmente movimenti bianchi, il surrealismo era multirazziale. Analogamente, mentre altre «avanguardie» erano tutte maschili, o tutt'al più ammettevano soltanto alcune donne a titolo «rappresentativo», il movimento surrealista ha accolto la partecipazione attiva di diverse centinaia di poetesse, artiste e teoriche.<sup>10</sup>

Il surrealismo si diffuse rapidamente in Europa e alla metà degli anni trenta poteva annoverare nutriti gruppi di seguaci in Africa del Nord, America del Sud e Giappone. Messo al bando nei paesi con dittature fasciste o staliniste, il movimento continuò la sua espansione durante la Seconda guerra mondiale, in modo «sotterraneo» nei paesi in guerra, ma apertamente in Messico, Martinica, Cuba, Haiti e (più tardi) Quebec. Il gruppo di New York, benché dominato dalla presenza dei rifugiati e pertanto solo parzialmente veicolo di espressione per poeti e artisti statunitensi, organizzò tuttavia una grande Esposizione internazionale surrealista nel 1942, oltre a diverse altre mostre minori di rilievo, e produsse un numero impressionante di pubblicazioni considerevoli.<sup>11</sup> A ogni modo, se si esclude Lamantia, il contributo degli statunitensi venne in larga misura dalle arti plastiche, non dalla poesia. Di fatto, delle poesie in lingua inglese pubblicate da *VVV*, soltanto le sue possono dirsi effettivamente notevoli. Si trattava, a dire il vero, di una voce sorprendentemente coraggiosa e originale. Con una libertà e una vitalità fulminanti, la sua immaginazione ribelle aprì la strada a una poesia radicalmente diversa dalle inibite e inibitorie convenzioni puritane/positiviste del canone letterario statunitense:

I stamp the houses of withering wax  
Bells of siren-teeth (singing to our tomb  
refusal's last becoming)  
[...]  
Every twisted river pulls down my torn-out hair  
*Islands of Africa*<sup>12</sup>

The mermaids have come to the desert;  
they are setting up a boudoir next to the camel  
who lies at their feet of roses  
*The Touch of the Marvelous*<sup>13</sup>

Anche la lettera di Lamantia a Breton è un testo di particolare importanza. Vero e proprio minimanifesto, essa è al contempo l'espressione concisa della visione giovanile del poeta e un documento chiave del surrealismo internazionale nel periodo della Seconda guerra mondiale. Dopo aver esordito proclamando la sua «adesione formale al surrealismo [...] in quanto di una natura puramente rivoluzionaria, che faceva parte del mio temperamento individuale già prima che conoscessi il surrealismo», Lamantia prosegue sostenendo che

un vero poeta rivoluzionario non può fare a meno di lanciare una sfida a ogni orribile strumento politico e sociale che è stato la causa di morte e sfruttamento nelle società capitalistiche di tutto il mondo. Se, come dovrebbe, è a favore della trasformazione del mondo e non è stupido, per quanto riguarda il metodo per affrontare questi problemi di vitale importanza, il poeta non si potrà opporre alle posizioni surrealiste.

Illustra quindi la sua intenzione di «esprimere rivolta e disprezzo, nella mia poesia o altrimenti, nei confronti di qualsiasi sistema o forma che rappresenti il pensiero meccanicista e l'asservimento dell'uomo!». Giungendo alla conclusione, sottolinea il bisogno di

ribellarsi! Questo è l'obiettivo immediato dei poeti! Non possiamo aspettare oltre e non ci faremo fermare dalle persone prigioniere della borghesia e che non hanno il coraggio di continuare a lottare nel nome dell'«idea»! L'«inconscio» e il meraviglioso in poesia rappresentano le vere ispirazioni dei ribelli e dei poeti!

In questo modo, un adolescente siciliano americano di seconda generazione unì il suo destino a quello del movimento surrealista internazionale nella sua ricerca della rivoluzione, la rivoluzione surrealista. Ovvero, emancipare l'umanità non soltanto dalla schiavitù del salario, ma anche dalla schiavitù dell'ideologia e dal principio di realtà risolvendo le paralizzanti contraddizioni tra il soggettivo e l'oggettivo, il reale e l'immaginario: in breve, tra poesia e vita quotidiana.

Chiaramente, nell'adesione giovanile di Lamantia alla causa surrealista non ce nulla che possa essere definito come «interesse passeggero» o «infatuazione» né la minima traccia di cinico opportunismo. Al contrario, la sua identificazione con l'avventura surrealista fu talmente profonda e pervasiva che semplicemente e naturalmente, senza sforzi, egli «la fece

sua». Pochi mesi dopo il suo scambio epistolare con Breton, il sedicenne di San Francisco abbandonò casa e scuola per trasferirsi sulla costa orientale e unirsi al gruppo surrealista di New York. Incontrò Breton, i pittori Yves Tanguy, Max Ernst e Kurt Seligmann, il poeta e critico greco Nicolas Calas e un giovane poeta francese, nonché studente di Harvard, di nome Charles Duits. Fece anche conoscenza con numerosi artisti e scrittori americani che facevano parte del gruppo, tra i quali lo scultore David Hare (direttore editoriale di *VVV*) e il pittore Gerome Kamrowski, oltre ai critici Lionel Abel e Harold Rosenberg.<sup>14</sup>

Malgrado l'esordio all'apparenza promettente, l'iniziale partecipazione di Lamantia al movimento surrealista si rivelò limitata e frustrante e durò a malapena un semestre. Ancora prima dell'arrivo del ragazzo a New York, il gruppo aveva smesso di riunirsi con regolarità, pertanto i suoi incontri personali con i surrealisti furono rarissimi e quasi esclusivamente con i singoli individui. Dopo la pubblicazione dell'ultimo numero di *VVV* (il numero 4) nel 1944, il carattere essenzialmente collettivo dell'attività surrealista a New York era tutt'altro che evidente. Dopo la sconfitta dei nazisti in Francia nel maggio 1945, il gruppo di esiliati surrealisti si sciolse. Breton e la maggioranza dei rifugiati fecero ritorno a Parigi, mentre molti dei partecipanti statunitensi, tra i quali Abel, Rosenberg e il pittore Robert Motherwell, intrapresero nuove carriere senza alcuna relazione con il surrealismo oppure a esso apertamente ostili. I pochi ostinati che rimasero fedeli ai principi e agli obiettivi rivoluzionari del movimento, in particolare Kamrowski, il fotografo Clarence John Laughlin e Lamantia stesso, lasciarono ben presto New York e sopravvissero nell'ombra come «solitari» per gran parte delle loro vite.<sup>15</sup> Come ricordato più tardi da Lamantia:

Avevo aperto gli occhi su qualcosa che era stato sognato prima, ma l'abisso tremendo tra le mie aspettative e la realtà non è mai stato più grande che nel 1945. Erano tempi di un'angoscia quasi incommensurabile e sentivo di essere completamente isolato e di sopravvivere nel vuoto.<sup>16</sup>

## 8.2 *Sulla scena anarchica*

Tornato a San Francisco, Lamantia frequentò un piccolo gruppo informale di tendenze surrealiste stretto intorno al pittore Charles Howard, che durante la guerra aveva fatto parte del gruppo surrealista di Londra. Vi erano coinvolti alcuni altri pittori, tra cui l'artista greco Jean Varda (che aveva partecipato all'Esposizione internazionale surrealista del 1936 a Londra), ma il gruppo si rivelò effimero e non ne sortì nulla.<sup>17</sup> Fu sulla scena anarchica della Bay Area che Lamantia trovò non solamente spiriti affini, ma anche uno sfogo al suo fervore e alla sua immaginazione rivoluzionari. In assenza di qualsivoglia forma di surrealismo organizzato, si trattò di una scelta naturale. In un'intervista del 1982, egli ricordava che quando incontrò André Breton per la prima volta «gli dissi che mi sentivo vicino alle posizioni anarchiche [ed] egli mi rispose che anche per lui valeva lo stesso discorso».<sup>18</sup>

Lamantia si fece strada nel gruppo anarchico in larga misura di lingua italiana della sua città natale, e ben presto strinse amicizia con numerosi veterani italiani e siciliani, tra cui Tony Martocchia, che prima di emigrare negli Stati Uniti nel 1920 erano stati in stretto contatto con il famoso Errico Malatesta. Lamantia fu esclusivamente un anarchico di base: non si esponeva, non organizzava gruppi, non scriveva manifesti, non avviò alcuna pubblicazione anarchica propria. Tuttavia, partecipava assiduamente a riunioni e manifestazioni, distribuiva opuscoli, prendeva parte ai dibattiti di gruppo, di tanto in tanto teneva conferenze (almeno una volta, sulle teorie di Wilhelm Reich) e corrispondeva con compagni anarchici negli Stati Uniti e all'estero. Inoltre, si teneva al corrente sulla stampa anarchica statunitense e internazionale, alla quale saltuariamente collaborava. Soprattutto, conduceva una vita da anarchico. Malgrado il suo ruolo modesto, il diciottenne poeta fu per un anno oggetto di un'indagine dell'FBI.<sup>19</sup>

Sebbene la sua partecipazione diretta all'anarchismo organizzato sia durata soltanto cinque anni, l'attaccamento di Lamantia agli obiettivi e ai principi anarchici rimase intatto negli anni successivi. Tanto è vero che, nel 1981, mi disse che con il passare del tempo sentiva di «diventare ogni giorno sempre più anarchico». L'interesse solidale per l'intera gamma degli eretici e delle eterodossie nella storia, la percezione di una forte dimensione anarchica nelle culture dei nativi d'America, la preveggenza consapevole dell'urgenza dei problemi ecologici (è da lui che sentii parlare per la prima volta del movimento Earth First! negli anni ottanta), la passione per le opere di protoecosocialisti quali John Muir e Mary Austin, l'afrocentrismo e l'importanza assoluta data alla poesia e all'amore come i

più sicuri strumenti di conoscenza per l'umanità rendono in parte la portata e la profondità del suo anarchismo, che oggi il rinato movimento anarchico sta appena iniziando a scoprire.

### *8.3 Guerra fredda, tossicodipendenza e misticismo: il declino di un poeta*

La maggior parte delle persone di mia conoscenza che hanno vissuto nella seconda metà degli anni quaranta e negli anni cinquanta, ovvero il primo terzo della Guerra fredda, ne hanno un ricordo simile al mio. Li ricordano come anni cupi pieni di una gran quantità di presagi e paure. La psicosi anticomunista, la psicosi delle droghe, la psicosi dei *pachuco* e la paura degli UFO erano all'ordine del giorno. Tuttavia per la classe dominante statunitense, la principale vincitrice dalla guerra, quegli anni significarono un ingente accumulo di capitale e una vasta espansione imperialista, che inevitabilmente significarono anche una controrivoluzione (finanziata dagli Stati Uniti) su scala mondiale. Sul fronte interno, entrambi i principali partiti politici, con l'aiuto e la complicità della televisione, allora moda dilagante, alimentavano il mito di un diffuso autocompiacimento nazionale (nonché nazionalista) sottolineato da un antiradicalismo paranoico che sosteneva la supremazia bianca, lo smantellamento dei sindacati, il fondamentalismo cristiano, la misoginia e tutti gli altri capisaldi di un sistema sociale basato sullo sfruttamento. La sconfitta del fascismo europeo non impedì lo scatenarsi della furia del senatore Joseph McCarty contro il Bill of Rights, né l'approvazione di leggi di ispirazione fascista (Taft-Hartley Act, MacCarran Act ecc.), e nemmeno una guerra imbecille contro i fumetti, proprio qui negli Stati Uniti.

Per i poeti e gli artisti autentici, e in particolare per i surrealisti, furono tempi particolarmente traumatici. Le bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki, i resoconti dei campi di concentramento nella Germania di Hitler e nell'Unione Sovietica di Stalin e l'ascesa di un conformismo di massa sciovinista, per soli bianchi americani dai buoni sentimenti, gettarono una cappa grigia sull'intero periodo. Nei circoli intellettuali, man mano che riguadagnavano terreno convenzioni razionali, pragmatiche e timorose, si videro svanire tutte le speranze di cambiamento rivoluzionario. Quella che veniva spacciata per «avanguardia» letteraria



era dominata da reazionari del Sud e da un piccolo gruppo newyorchese di ex trotskisti raccolti intorno alla *Partisan Review*. Insieme ai promotori miliardari dell'«espressionismo astratto» e ai loro successori della «pop art» e dell'arte «concettuale», questo blocco di neonazionalisti, che non disdegnava di accettare finanziamenti dalla CIA, fomentò un'ostilità diffusa nei confronti del surrealismo durata poi per gran parte della Guerra fredda.<sup>20</sup> Il surrealismo veniva travisato, banalizzato e deriso dalla stampa quotidiana, dai supplementi domenicali, dai rotocalchi settimanali e dalle riviste accademiche; confinato nell'angusta sfera dell'estetica dalle riviste d'arte; ignorato o liquidato con degnazione dalla stampa tradizionale della sinistra statunitense, oltre a godere del privilegio di essere denunciato nelle aule del Congresso.<sup>21</sup>

Non c'è da meravigliarsi, quindi, che in tempi tanto nefasti termini come demoralizzazione, depressione e sconforto definissero sempre più spesso lo stato d'animo prevalente tra tanti spiriti liberi. Per citare soltanto alcuni esempi, tra gli esponenti dell'ex gruppo di surrealisti di New York, il suicidio di Arshile Gorky, l'esaurimento nervoso di Sonia Sekula e il ritiro di Germe Kamrowski nell'anonimato di Ann Arbor furono davvero segni dei tempi!

Lo stesso Lamantia, decisamente sotto quella che successivamente definì la «funesta influenza» di Kenneth Rexroth, si allontanò dal surrealismo per diversi anni. Per quanto improbabile possa sembrare, fu Rexroth a scrivere la prefazione al primo libro del poeta, *Erotic Poems* (1946). «Alcuni si suicidano a diciotto anni» disse Lamantia nel 1992 «io non mi sono suicidato: ho incontrato Kenneth Rexroth.»<sup>22</sup> Come chiarì in seguito, l'antipatia di vecchia data di Rexroth nei confronti del surrealismo si rivelò essere basata interamente sul «nutrimento critico standard», come dire la nozione diffusa ma errata che il surrealismo non sia altro che la «celebrazione» dell'inconscio o dell'irrazionale. In quei giorni, tuttavia, il giovane poeta, depresso e disorientato, trovò che le argomentazioni del vecchio poeta fossero convincenti. «Intrappolato dallo spirito dei tempi», come avrebbe detto successivamente, Lamantia entrò nel periodo di maggior scoramento e desolazione della sua vita, quello che giunse alla fine a definire la sua «eclissi».

La «defezione» dal surrealismo (con la parola rigorosamente tra virgolette poiché il poeta non ripudiò mai veramente i suoi ideali surrealisti di gioventù) fu un tuffo spericolato nel nomadismo, gli stupefacenti e il misticismo. Fisicamente, egli quasi scomparve: sembrava sempre essere «altrove», remoto, irraggiungibile. Per lunghi periodi visse

in Messico e trascorse cinque anni tra Spagna, Marocco, Italia, Grecia e Francia, con brevi e occasionali rientri negli Stati Uniti. In una nota biografica scritta per l'antologia *The New American Poetry* (1960) di Donald Alien, descrisse le sue occupazioni del momento come «prevalentemente sotterranee e di viaggio».<sup>23</sup>

La sua «odissea interiore» durante quegli anni fu un'avventura labirintica e straziante che lo condusse lungo molte deviazioni dolorose e in non pochi vicoli ciechi. Come molti musicisti bop, trovò in marijuana, eroina, cocaina e altre sostanze eccitanti non soltanto una via di fuga temporanea da una «realtà» insopportabile, ma anche uno strumento per forzare l'allucinazione, risvegliare l'illuminazione, esplorare ciò che è normalmente invisibile e impercettibile. «Sballare» era un tentativo, nello spirito del baudelairiano «N'importe où hors du monde», di sfuggire alle grinfie dell'orrore militare-industriale-nucleare e dei miti ideologici costruiti intorno a esso, alla sistematizzazione e alla razionalizzazione della sofferenza che Breton definiva «miserabilismo».<sup>24</sup>

Fin dagli esordi, per il surrealismo fu di vitale importanza l'opposizione ai valori dominanti della società borghese, inclusa quella che André Breton designava come la famigerata triade «Dio, Patria e Famiglia».<sup>25</sup> Dal punto di vista dei surrealisti, la Chiesa rappresentava un bastione del peggio assoluto del Vecchio Ordine: supremazia dei bianchi, colonialismo, misoginia e altre manifestazioni di repressione psicologica, sessuale e sociale, nonché brutale reazione politica. Quando Lamanda era giovane, erano ben noti soprattutto il sostegno della Chiesa ai fascismi di Mussolini e Franco, il suo servile adattamento al nazismo e la sua complicità nel genocidio imperialista e nel saccheggio dell'Africa. Pertanto, non è casuale che nella poesia di Lamantia un violento anticlericalismo e la bestemmia, accompagnati dal «black humor» più nero, siano stati temi ricorrenti:

The children who are ten feet tall are wet [...]  
They play their games as a steeple topples,  
as a clown' laugh is heard in church.

*A Civil World, in Touch of the Marvelous*<sup>26</sup>

Crab gore to give capitalism its due duck-cracker the head  
of a Christian fart  
Graveyard of sanctimonious filth

*West, in Meadowlark West*<sup>27</sup>

Let fly churches of memory they're only prisons anyway *Open Your  
Head of Cisterns, in Blood of the Air*<sup>28</sup>

Nonostante il suo retroterra siciliano, Lamantia non ebbe un'educazione cattolica. Tuttavia, l'occasionale frequentazione dei riti del cattolicesimo provocò una profonda repulsione rispecchiata in diverse poesie degli anni successivi, in modo molto efficace in «Ex Cathedra» (pubblicata per la prima volta nel 1989 su *Arsenal/Surrealist Subversion*), che il poeta mi descrisse come una specie di «vendetta» contro le suore e i preti che, con l'autoritarismo delle parole e dei modi, costituivano uno dei ricordi più tetri della sua gioventù:

To weave garter belts with chaos and snakes,  
the nun's toenail of crimson phallus [...]   
snake oil on a eucharistic tongue

plagues of scripture blown to smithereens

The absolute privatization of all the churches  
will be the grace of love's freedom!<sup>29</sup>

#### 8.4 *Hip contro beat*

Fu come tossico giramondo e, secondo la sua definizione, «barbone sbrindellato» che Lamantia, a New York intorno all'anno 1948, cominciò ad «accompagnarsi» (per usare le sue parole accuratamente selezionate) a quella che più tardi fu nota come la beat generation.<sup>30</sup> L'espressione suggerisce una vicinanza casuale anziché una partecipazione attiva, e di fatti Lamantia non si considerò mai un membro della cerchia di Allen Ginsberg o tantomeno in sintonia con l'ideologia neopoundiana della «New American Poetry». A eccezione del famoso *reading* di poesia alla Gallery 6 di San Francisco nel 1955, tendeva a tenersi lontano dai molto mediatici beat. Perfino durante l'evento alla Gallery 6, Lamantia non lesse lavori suoi, ma poesie del suo amico John Hoffman, marinaio, scaricatore di porto e hipster, morto poco tempo prima all'età di 25 anni. Secondo

Lamantia, Hoffman era «quello *distaccato* e silenzioso», l'autentico «tipo» dell'hipster, distaccato; di fatto, il modello degli «hipster dal capo d'angelo» celebrati da Ginsberg nel terzo verso di «Urlo». <sup>31</sup> Lamantia, che lo commemorò in una poesia di *Ektasis* intitolata appunto «John Hoffman»

road that announced him  
road that did not see him  
eyes that circled the sun [...]  
there is a sign  
the sun circles the air  
[...]  
a road becomes an eye<sup>32</sup>

lo ricorda con affetto come «l'unico vero grande amico che ho avuto in gioventù [...] l'unico a essere anche un grande poeta». A distanza di quasi mezzo secolo, continua a considerare le «davvero meravigliose poesie» di Hoffman «molto migliori» della poesia di Rexroth, Duncan, Spider, Ginsberg, Kerouac e altri scrittori beat e/o della San Francisco Renaissance. <sup>33</sup>

È importante rendersi conto che Lamantia stesso era un hipster, «hip» anziché «beat». E, lungi dall'essere banale o futile, la distinzione era davvero cruciale e viscerale, poiché comportava visioni della vita e del mondo radicalmente opposte. Per Lamantia, hip significava un punto di vista morale radicale, basato sull'etica antica e fundamentalmente africana americana dello svincolamento dal *mainstream*. Secondo il linguista David Dalby, la parola deriva dal wolof *hipiti* (che significa consapevolezza) e venne introdotta in Nord America nei primi anni della schiavitù dei neri. <sup>34</sup> Prima del 1910 la parola si era diffusa ad altri settori «svincolati»; all'inizio degli anni dieci, il giornale filo-IWW *International Socialist Review* pubblicò un articolo dal titolo «Get Hip». <sup>35</sup>

Tuttavia, negli anni quaranta il termine assunse un significato più profondo e provocatorio grazie alla rapida affermazione della nuova musica nera conosciuta come bebop, o semplicemente bop. I ritmi inauditi, i tempi rapidissimi e gli accordi dissonanti dei jazzisti bop, uniti alla scintillante magia di quello che Charlie Parker definiva «orecchio interiore», sfondarono le spesse mura del tempo e crearono inebrianti spazi di libertà per l'immaginazione rivoluzionaria. <sup>36</sup> Rifiutando di «intrattenere», i musicisti bop come Parker, «Dizzy» Gillespie, Thelonious

Monk, Babs Gonzales, Max Roach e molti altri svilupparono un atteggiamento di sfida, distaccato e provocatorio. Come sottolineato da D.G. Kelley, i seguaci del bop e gli hipster di ogni colore che componevano la comunità bop divennero il simbolo di una vasta «cultura d'opposizione».<sup>37</sup> Ai loro occhi, la Seconda guerra mondiale costituiva la prova inconfutabile che la cosiddetta civiltà «bianca» si era irrimediabilmente condannata da sola. Come osservò alcuni anni dopo Malcolm X, il «sogno americano» si era rivelato un incubo e quelli che amavano veramente «Warming Up a Riff» di Parker e «Round Midnight» di Monk non volevano esserne parte. Essere hip richiedeva una lotta per conservare l'integrità personale e una solidarietà di gruppo di fronte alla spersonalizzazione e alla repressione spietate imposte dal capitalismo avanzato, che si materializzavano nel quotidiano orrore degli orrori chiamato «etica del lavoro». In *Black Talk*, Ben Sidran descrive l'hip come «un'inversione delle norme in cui il deviante dalla società percepisce il grande pubblico non soltanto come dis informato, ma anche come potenzialmente pericoloso».<sup>38</sup> Per l'hipster, sostiene Sidran, il «gioco» del conformismo «non vale la pena di essere giocato».

Centro nervoso della vita hip, il bop fu una delle principali passioni che attrassero Lamantia durante (e dopo) la sua prolungata «eclissi». Non sarebbe eccessivo dire che le improvvisazioni di Charlie Parker, Thelonious Monk e altri rappresentarono fattori decisivi per mantenerlo in vita in questo periodo di instabilità «sull'orlo dell'abisso [...] caratterizzato da eccessi psichici e somatici».<sup>39</sup> Per Lamantia, così come per molti surrealisti del tempo, queste nuove sonorità nere rappresentavano l'equivalente musicale dell'«automatismo psichico puro» (la definizione originale di surrealismo coniata da André Breton): un'esperienza uditiva del «meraviglioso».<sup>40</sup> Nella sua battaglia disperata contro l'infelicità e la banalità, il bop gli fornì quelle che il poeta Aimé Césaire ha definito «armi miracolose».<sup>41</sup> A dispetto di strazianti agonie e confusioni su tutti i fronti, qui, nel nuovo jazz, emergeva l'autentica consapevolezza nella sua forma più viva e luminosa.

Naturalmente, il senso che Lamantia dà a «hip» è venato da più di un tocco di surrealismo, ma corrisponde comunque da vicino al significato originale in wolof. Da notare, inoltre, che non ha niente in comune con l'idea, un tempo influente ma completamente fuori luogo, del «negro bianco» psicopatico diffusa da Norman Mailer.<sup>42</sup> Tuttavia, secondo Lamantia, il «beat» era qualcosa di totalmente diverso: un osservatore esterno dell'hip, una sorta di turista il cui «svincolamento» dall'ordine

dominante era superficiale e calcolato. Da hipster, Lamantia era pienamente consapevole di quello che Chester Himes definiva «il sistema estremamente organizzato di creazione della fama» operante in America, nonché della sua infinita gamma di stratagemmi a proprio uso e consumo.<sup>43</sup> Dal suo punto di vista, la maggior parte dei beat rientrava fondamentalmente tra i bohémien ambiziosi che si servivano di un atteggiamento di ribellione per perseguire obiettivi assolutamente non-hip, come per esempio il successo di critica o il riconoscimento ufficiale, oppure per «farcela» alle condizioni del mondo «regolare». Più tardi, quando la diffamazione dei beat da parte di conservatori della «vecchia guardia» come Norman Podhoretz si fece sentire, e tantissimi giovani ribelli andarono a ingrossare le fila dei beat, l'iniziale critica di Lamantia non sembrò più essere valida.

È interessante notare come Lamantia sia stato l'unico hipster accettato da Ginsberg al reading di poesia alla Gallery 6. Evidentemente, il suo noto passato surrealista e il legame di un tempo con Rexroth lo rendevano in qualche modo accettabile. Venne escluso Gerd Stern («Jack Stee» nei *Sotterranei* di Kerouac) che, guarda caso, era la persona che aveva comunicato a Lamantia che il loro conoscente newyorchese «Ginsy» si trovava a San Francisco e stava tentando di organizzare un reading di poesia.<sup>44</sup> L'importante è che in quei giorni gli amici di Lamantia non erano i futuri beat sulla ben illuminata via del successo, ma piuttosto gli hipster tormentati sull'oscuro cammino verso nessuno sa dove. (Uno dei testi di Hoffman si intitola «Journey to the End».)

Ad assicurare a Lamantia la reputazione di scrittore beat furono in gran parte fattori sui quali egli non esercitava alcun controllo: l'inclusione del suo lavoro in varie riviste e antologie beat e la sua presenza come personaggio all'interno delle cronache romanzate del tempo scritte da Kerouac. A differenza della maggior parte degli scrittori, che sottopongono costantemente il proprio lavoro a pubblicazioni di ogni genere, Lamantia ha sempre nutrito una grande avversione nei confronti di tale «sottomissione» e, a dire il vero, nel corso degli anni ha collaborato attivamente a relativamente pochi giornali. Per citare soltanto un esempio, è significativo il fatto che rifiutò di essere incluso nel numero «San Francisco Renaissance» della *Evergreen Review*, considerata da molti la pubblicazione che più di ogni altra portò i poeti beat all'attenzione del grande pubblico.<sup>45</sup>

Lamantia non era in disaccordo con l'opposizione dei beat al classicismo accademico, al conformismo, al compiacimento, alla censura e alla

repressione sessuale borghesi. Tuttavia il suo surrealismo, nonché la sua esperienza di hipster, lo distinguevano da Ginsberg e dagli altri che cercavano di «compiacere le folle». Più semplicemente, Lamantia chiedeva alla poesia enormemente di più. E, tranne rare eccezioni risalenti ai tempi della sua «eclissi», la sua opera di poeta e, successivamente, di teorico e saggista è lontana anni luce dalla letteratura beat. Come osserva Nancy Joyce Peters in un'opera comunemente citata sugli scrittori beat:

L'opera di Lamantia, radicata in un'altra tradizione, non si adattò mai del tutto al canone beat. La sua erudizione e i suoi eclettici interessi intellettuali erano alieni alle convenzioni spesso semiletterarie e populistiche dei beat. Mentre gran parte degli scritti dei beat erano meditazioni e cronache spontanee sulla vita quotidiana, Lamantia si concentrava su temi ermetici, simbolici e magici [...] Molti poeti beat ebbero un impatto immediato attraverso dichiarazioni politiche dirette e si appellarono agli ideali americani non realizzati. Lamantia, da parte sua, non abbandonò mai la speranza di una rivoluzione mondiale di vastissima portata ma, analogamente ai surrealisti europei, rifuggì dalla poesia d'attualità politica.<sup>46</sup>

### 8.5 *Beat e «bianchezza»*

La scena «hip» rimase circoscritta e autosegregata; molti la trovarono impenetrabile. Alla fine, quando il «jazz moderno» divenne più popolare, la comunità «hip», un tempo compatta, si disperse. Naturalmente, la parola «hip» è sopravvissuta e viene tuttora fatta circolare, soprattutto dall'industria della pubblicità che la sfrutta per due delle attività in assoluto meno hip al mondo: acquistare e vendere!

Intanto, il fermento «beat» divenne una sorta di movimento di massa, in particolare negli anni 1959-1964, con neofiti entusiasti in tutte le scuole superiori e i riformatori degli Stati Uniti, così come in molti altri paesi. Storici, commentatori e memorialisti non hanno evidenziato a sufficienza il ruolo delle minoranze nell'affermazione del movimento beat. Questo risulta ancora più sorprendente alla luce del fatto che molti dei più famosi beat erano essi stessi molto distanti dal compiaciuto mainstream americano consapevolmente «bianco». Ovvero, lontani da quello che la

poetessa surrealista africana americana Jayne Cortez ha ribattezzato «whitestream».<sup>47</sup> Per citarne solo alcuni: il franco-canadese Jean-Louis «Jack» Kerouac; gli africani americani Bob Kaufman, Ted Joans e Leroi Jones (Amiri Baraka); l'ebreo Alien Ginsberg; l'ebreo russo-rumeno Jack Micheline, nonché una frotta di italiani, tra cui il calabrese Gregory Corso, la siciliana Diane di Prima e Lawrence Ferlinghetti che, oltre a essere italiano, è anche di origine ebrea sefardita portoghese e francese.

La diversità etnica/razziale era specialmente evidente tra i beat della «base», le migliaia di giovani che avevano abbandonato scuole e università e di fuggitivi di tutte le età che avevano voltato le spalle alle ambizioni della borghesia bianca per mettersi sulla strada, alla ricerca di una vita degna di questo nome. Come posso testimoniare per esperienza diretta durante gli anni 1960-1962, trascorsi da adolescente autostoppista e frequentatore dei locali beat di Venice a Los Angeles, di North Beach a San Francisco e del Greenwich Village di New York, l'allora emergente beat generation decisamente non era una questione che riguardasse l'America WASP. A North Beach, per esempio, nel Co-Existence Bagel Shop, dove nell'autunno del 1960 trascorsi diverse ore al giorno per circa due mesi a guardare tutto quello che succedeva, la clientela abituale (da non confondere con i turisti del fine settimana, quasi tutti di un bianco candido) includeva molti africani americani, giapponesi, cinesi, filippini, centroamericani e sudamericani, insieme a molti altri dei quali non conoscevo l'identità etnica.

Né deve essere trascurato il fatto che l'intera saga beat (incluse le sue singolari derivazioni Beatlemania, New Left, hippy e yippie) coincise con il rapido sviluppo del movimento per i diritti civili degli africani americani. Se la bianchezza rinnegata dei beat, o meglio il loro rifiuto di agire da «bianchi», li rendeva il bersaglio inevitabile di polizia, giudici, giornalisti, padroni di casa e altri razzisti, essa era nondimeno una delle qualità che li rendeva così affascinanti ai giovani ribelli.

A parte poche singole eccezioni, la beat generation non fu certo un grande movimento intellettuale e raramente la sua politica, tutt'altro che coerente, poteva dirsi radicale. Al contrario, spesso i suoi componenti erano conservatori, se non apertamente reazionari. Kerouac proclamò con orgoglio la sua ammirazione per il presidente Eisenhower; Ginsberg, il cui ruolo nelle proteste in occasione della Convenzione del Partito democratico a Chicago, nel 1968, fu categoricamente antirivoluzionario, finì per diventare un sostenitore della «libera impresa»; e William Burroughs, al Naropa Institute negli anni settanta, dichiarò che il



«comunismo è una filosofia obsoleta» e chiarì meglio la sua affermazione aggiungendo: «la democrazia, stronzate! Quello di cui abbiamo bisogno è un nuovo Hider».<sup>48</sup> La maggior parte delle dichiarazioni di Kerouac e Ginsberg sulla cultura e la politica degli africani americani, o più in generale sulle questioni razziali, sarebbe risibile se non fosse inconsapevole e avventata in modo tanto imbarazzante.<sup>49</sup> Eppure, per quanto i beat fossero indubbiamente approssimativi e disinformati, nelle questioni razziali e in molto altro, rimane il fatto che la maggior parte di essi (e specialmente le folle di giovani che si strinsero attorno alla bandiera beat) si opponeva esplicitamente alla supremazia bianca e sosteneva invece un'ampia solidarietà con la gente di colore. Lezione cruciale appresa dai modelli bopper e hipster, tra i quali Philip Lamantia, questo rifiuto della «mistica bianca» rimane l'elemento più vitale dell'eredità Beat.

### *8.6 Il gesto prometeico: poesia e azione diretta*

L'eredità più specificamente poetica dei beat è, secondo Lamantia, tutta un'altra questione. Per dirla in tutta chiarezza, la sua prassi poetica rigidamente surrealista non ha niente in comune con quelle che egli considera le inanimate tendenze neopoundiane, postolsoniane o populiste alla Ginsberg che hanno disorientato e manipolato così tanti aspiranti poeti statunitensi negli ultimi decenni. Uno dei suoi saggi più importanti, «Poetic Matters» del 1976, sottopone queste mode e stravaganze letterarie retrograde a una feroce critica rivoluzionaria, che rimane tutt'oggi pressante e inoppugnabile.<sup>50</sup> Pienamente d'accordo con Hegel che «l'immaginazione senza catene» è la base della poesia, Lamantia ritiene che

La maggior parte dei poeti americani ha erroneamente subordinato la facoltà dell'immaginazione al predominio della percezione associando una avvilita riduzione della lingua a «schemi discorsivi» e usi pragmatici.<sup>51</sup>

Questi «professionisti della letteratura», egli continua, sono stati dei completi

fallimenti sui piani immaginativo e lirico della poesia autentica, occupati come sono in una consapevole acquiescenza allo svilimento della lingua che caratterizza la sua reificazione da parte di tecnici e impresari del tardo capitalismo. Questa linea viene glorificata in particolare in quei falsi poeti che sono orgogliosi di un «trattamento» formalizzato della «lingua americana di tutti i giorni» che è, in effetti, nient'altro che un camuffamento retorico del tradimento delle esigenze poetiche a vantaggio dello sciovinismo culturale e dell'oppressivo «principio di realtà». <sup>52</sup>

Facendo risalire la debolezza e la vacuità di molta poesia americana alla dolorosa influenza di Pound, Lamantia offre una opinione appassionatamente dissonante sull'autore dei *Cantos*:

In disaccordo con il consenso tributato a Pound dalle «autorità» letterarie americane che hanno deciso di separare «l'uomo» dal «poeta», deplorando i suoi ideali politici fascisti e acclamando i suoi successi poetici, ritengo che la poetica di Pound sia altrettanto inumana della sua politica [...] La pretesa del fascismo alla «rivoluzione» attraverso il culto della «giovinezza» e della «novità» mentre al contempo risuscita i valori classici della civiltà greco-romana, concretizzata, in modo abbastanza risibile, nell'architettura nota come «razionalismo fascista», è una efficace similitudine dell'insistenza esclusiva e scolastica di Pound sulla logica aristotelica e del suo scimmiettamento dei «classici» mentre impiega cinematograficamente gli idiomi linguistici di un tirapiedi politico negli Stati Uniti degli anni venti. <sup>53</sup>

Dal punto di vista surrealista, come sintetizzato da Lamantia, Pound era fondamentalmente un idolatra di Mussolini e Hitler, militarista, fascista e sostenitore della supremazia bianca, uno dei più misogini scrittori statunitensi del XX secolo, nemico giurato della rivoluzione dei lavoratori, del surrealismo, dell'anarchia, del femminismo, della natura incontaminata: in breve, un ostinato miserabilista e pertanto anche un nemico della poesia autentica. Sorprendentemente, questa critica a dire il vero severa è in larga misura supportata non soltanto da molta critica successiva, ma anche da Pound stesso, in un'intervista con Allen Ginsberg pubblicata nel 1974 in *City Lights Anthology*? <sup>54</sup> In quella notevole intervista, Pound definiva la sua opera come

tutta pervasa di stupidità e ignoranza [...] ambiguità [...] preoccupazione per cose irrilevanti e stupide. [...] Fin dall'inizio il mio peggior errore fu lo stupido

pregiudizio provinciale dell'antisemitismo, che ha rovinato tutto. [...] Ho scoperto dopo settanta anni che non ero un pazzo ma un idiota.

Naturalmente, Ginsberg non è d'accordo, facendo notare che Pound era stato «un modello per un'intera generazione di poeti». Un breve editoriale di *Arsenal/Surrealist Subversion* (n. 3, 1976) commentava:

Poco prima della sua morte, Pound [...] ha espresso il suo fondamentale accordo con la valutazione dei surrealisti sulla sua opera. [...]

Lo abbiamo già detto in precedenza, ma da un punto di vista molto diverso da quello di Ginsberg: un'intera generazione di poeti in inglese hanno fatto derivare la propria opera dalla stupidità, dall'ignoranza, dall'ambiguità e da stupidi pregiudizi provinciali.<sup>55</sup>

Il deciso atto d'accusa di Lamantia contro la grande massa della poesia statunitense del tempo lasciò spazio per diverse eccezioni di rilievo. Come precursori di un rinascete surrealismo individuò Samuel Greenberg, Mina Loy e Harry Crosby, che insieme esemplificavano un nuovo sentiero per la poesia, più intraprendente e selvaggiamente immaginativo rispetto all'autostrada strettamente sorvegliata scelta da Pound e dai suoi accoliti. Altrove indicò anche il suo apprezzamento per l'opera del poeta africano americano Melvin B. Tolson, uno dei primi, negli anni quaranta, a scrivere nell'*argot* «hip», e di due poeti italiani di nascita che vissero negli Stati Uniti e scrissero in inglese tra gli anni dieci e gli anni venti: Arturo Giovannitti, che aveva preso parte agli scioperi del rivoluzionario IWW (Industrial Workers of the World), ed Emanuel Carnevali, uno dei «frequentatori abituali» del quasi dada Dil Pickle Club di Chicago.<sup>56</sup> Anche tra i suoi contemporanei, senza considerare il movimento surrealista, Lamantia riconosceva «un certo numero di eccezioni»:

Per esempio, sia dal punto di vista morale sia da quello poetico c'è, in primo luogo, Bob Kaufman; Gregory Corso, che può anche essere lodato per la sua pubblica condanna della «Black Mountain School»; e il Daniel Moore di *Dawn Visions*. Tutti questi poeti condividono il merito di essersi, in certi momenti, espressi con onestà e intensità in un linguaggio che presenta affinità reali con il surrealismo.<sup>57</sup>

Nella lotta per quella che definiva la «disalienazione dell'umanità attraverso il linguaggio», Lamantia ha sostenuto risolutamente che «il surrealismo offre l'unica sfida e alternativa realizzabile a ciò che in questo paese equivale a una congiura della degenerazione poetica».<sup>58</sup> Con parole che ricordano gli abolizionisti di una volta, egli dichiara che l'obiettivo poetico del surrealismo non è niente di meno che «la piena fioritura di ogni singola personalità attraverso un annichilimento definitivo dello schiavismo interiore». Nonostante il miserabilismo e i suoi apologeti, la poesia procede, avanzando con decisione tramite Fazione diretta surrealista: «il gesto prometeico, il gesto che soppianta la merce culturale».<sup>59</sup>

### *8.7 Un punto di vista afrocentrico*

L'antieurocentrismo surrealista ebbe inizio con una contestazione radicale dell'eredità greco-romana e, più in particolare, con il rifiuto di quello che André Breton e i suoi amici consideravano come il cartesianesimo, il razionalismo e la logica fallimentari della Francia. Ben presto, tuttavia, essi affermarono apertamente il loro entusiastico interesse per l'eredità poetico-filosofica della cultura africana e delle altre culture non europee. Quello che Breton definì il «contributo esplosivo» dell'arte «primitiva» di Africa, Oceania e Americhe era una forza reale nello sviluppo del surrealismo.<sup>60</sup> È inoltre importante capire che gli africani (i ribelli del Rif in Marocco) già dal 1925 avevano gettato nella politica rivoluzionaria il primo gruppo surrealista al mondo.<sup>61</sup>

Fu Philip Lamantia il primo a farmi comprendere che il surrealismo stesso è, in parte, il risultato di una lunga tradizione afrocentrica all'interno dell'Europa, una corrente incarnata da figure rinascimentali quali Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Pico della Mirandola, John Dee e gli alchimisti. Questa controtradizione «occultista», incentrata sull'Egitto (terra di Ermete e leggendario luogo di nascita dell'alchimia, dove andarono a studiare moltissimi filosofi dell'antica Grecia), ebbe un'influenza determinante sull'«underground» poetico che la prima generazione di surrealisti salutò come proprio principale ispiratore: Nerval, Lautréamont, Rimbaud, Saint-Pol-Roux e Jarry.

L'afrocentrismo di Lamantia (ed egli fu la prima persona non di colore che conosco ad adottare questa definizione) naturalmente attinse a queste fonti dei presurrealisti e dei primi surrealisti. Ma fu anche influenzato profondamente dal movimento Negritudine, specialmente nella versione sviluppata da Aimé e Suzanne Césaire e dai loro compagni nel giornale surrealista martinicano *Tropiques* (1941-1945). In un tributo al poeta guyanese Léon Damas, cofondatore del movimento Negritudine internazionale, Jayne Cortez ha definito il movimento come

una forza che esiste per contribuire a creare un mondo nuovo [...] un passo usato in letteratura per combattere contro lo schiavista, per difendersi dalle immagini negative, dalle informazioni distorte, dall'imperialismo spirituale e culturale [...] Negritudine come vita nera, pensiero nero, atteggiamento nero e multiculturalismo [...] un collegamento tra passato, presente e futuro.<sup>62</sup>

Precursore dei movimenti Black Pride e Black Power degli anni sessanta, Negritudine era ed è soprattutto un'affermazione lirica della nerezza e dell'*africanità* e, pertanto, a volte direttamente, altre per implicazione, una critica rivoluzionaria della «bianchezza». Tra i capolavori di Negritudine compaiono il lungo poema di Aimé Césaire, *Diario di un ritorno al paese natale* [titolo orig. *Cahier d'un retour au pays natal*, 1938] e il suo successivo studio polemico/teorico *Discourse on colonialism* (1950).<sup>63</sup> Curiosamente, anche se Lamantia e Aimé Césaire non si incontrarono mai, si «incontrarono» sulle pagine di *VVV* nel 1944, in cui le tre pagine di Lamantia erano immediatamente seguite da sei pagine di poesie (in francese) di Césaire; una fotografia a tutta pagina del poeta martinicano si trova a fronte dell'ultima pagina delle poesie di Lamantia.

Durante i primi anni sessanta, in Europa, l'orientamento afrocentrico di Lamantia si accentuò ulteriormente grazie allo studio approfondito dell'opera in tre volumi *Le Tempie de l'Homme*, di R.A. Schwaller de Lubicz, ermetista ed egittologo anticonformista francese.<sup>64</sup> La magnifica poesia «Egypt», in *Bed of Sphynxes* (1997) - con la dedica «In onore di R.A. Schwaller de Lubicz» -, rimanda a questo studio, ma anche all'improvviso viaggio del poeta in Egitto dopo il terremoto di San Francisco del 1989:

Reading images around papyrus-fluted colonnades  
- these moments wonder the world -

the hermetic secret Plato Pythagoras Moses  
[...]  
Music! perfumes! magic!  
[...]  
These moving realities appear on the Nile  
as if a post card view of it held up a hieratic bind  
silent tonalities a secret passage the beginning of language<sup>65</sup>

Dal primo componimento pubblicato su *VVV*, intitolato «Islands of Africa», nella poesia di Lamantia troviamo abbondanti riferimenti all’Africa e ai luoghi africani, dal Cairo e Tangeri fino a Timbuktu. Non sono a conoscenza di nessun altro poeta non di colore negli Stati Uniti la cui opera rispecchi un’affinità più profonda o di maggior durata con l’Africa e la diaspora africana. La controcultura nera d’America, in particolare la scena del bop che egli ha frequentato così assiduamente per anni, lo ha influenzato profondamente. Nel suo lavoro compaiono commosse invocazioni a Charlie Parker, Thelonious Monk, Slim Gaillard e altri musicisti/maghi neri. L’impatto di «Bird» Parker è particolarmente evidente in due esempi del gioco surrealista potlach dei viaggiatori del tempo, in cui i giocatori immaginano dei regali da fare a diversi personaggi del passato.<sup>66</sup> Il primo è:

*Per Charlie Parker:* La materializzazione della sua vecchia giacca verde che riforma la futura repubblica del desiderio e dei sogni.

Il secondo destinatario dei regali è il grande poeta surrealista di Haiti:

*Ver Clément Magloire-Saint-Aude:* La proiezione cinematografica dall’occhio di un colibrì della sessione musicale spontanea di Charlie Parker al Bop City di San Francisco nel 1954, fissata in un ordine di cristallizzazioni nere, bianche e rosse che volatilizzano il cervello umano sulla soglia di una mutazione evolutiva attraverso un circolo di rum ardente.

È inoltre significativo che pochi poeti non di colore della generazione di Lamantia abbiano avuto una conoscenza della poesia africana americana anche solo lontanamente paragonabile a quella dell’autore di *Becoming Visible*. Bob Kaufman, che egli riteneva uno dei maggiori poeti statunitensi, è stato per anni uno dei suoi amici più intimi. Anche Ted Joans e Jayne Cortez sono suoi amici di vecchia data, nonché collaboratori

in occasione di *reading* di poesie surrealiste e di iniziative editoriali. In particolare, un famoso *reading* con Joans celebrava la vita e l'opera di Charlie Parker. Nel corso dell'Esposizione mondiale surrealista del 1976, a Chicago, Lamantia partecipò ai giochi di parole surrealisti con il pianista jazz e poeta Cecil Taylor.<sup>67</sup> Fu sempre in quel periodo che mi spinse a leggere le poesie di Melvin B. Tolson. Nel febbraio 2002, Lamantia volle a tutti i costi partecipare alla manifestazione pubblica a San Francisco per onorare la memoria di Langston Hughes.

Poeta di notevolissima erudizione e incredibile vastità di interessi, Lamantia è anche un sostenitore della multiculturalità nel suo senso più articolato e il suo «quadro di riferimento» surrealista abbraccia molte altre culture, dall'Estremo Oriente all'Oceania fino agli aborigeni australiani. Tuttavia, le sue affinità con la cultura nera, e con molte culture dei nativi americani, risultano particolarmente evidenti nella sua poesia e nei suoi saggi. Il suo rapporto con la cultura dell'Africa e della diaspora africana (e specialmente con jazzisti, poeti e rivoluzionari, anche di lingua francese e spagnola oltre che inglese) merita senz'altro uno studio approfondito. In questa sede, è cruciale il grado in cui l'afrocentrismo è rimasto centrale nella sua vita e nelle sue opere. Avendo fin dagli esordi respinto quello che una volta (al telefono) definì la bicentenaria tradizione europea di «sparlare degli egiziani», già da adolescente Lamantia aveva riconosciuto non solo che la civiltà dell'antico Egitto era africana, ma anche che il pensiero e la cultura egiziani avevano esercitato una forte e duratura influenza sulla filosofia greca. In altre parole, che la parte migliore del pensiero occidentale è in realtà di origine africana.

Aimé Césaire disse una volta che per lui il surrealismo fu una conferma, non una rivelazione. Per Philip Lamantia, come ebbe modo di dirmi alla fine degli anni ottanta, la lettura di *Atena nera* (1987) di Martin Bernal fu una conferma «estremamente piacevole» dell'afrocentrismo che egli stesso aveva per decenni ritenuto una «seconda natura».

In prima linea\*

L'hip-hop, la vita e la morte del razzismo  
*di Manifest*

Ho trovato il mio mezzo di espressione e riconosciuto la mia vocazione nel momento stesso in cui ho sentito una base e ho cominciato a fare rime. *Rispettato, innalzato, maestro del riff, non esito a migrare per manifestare il dono che mi ha benedetto [...] rivelato alla nascita, portato sulla terra, venuto dalla fonte, lo Spirito: l'unica forza dell'universo. Primogenito, ho subito cominciato a rimare, spezzare il ritmo, forzare i cancelli ai concerti [...] fede completa nella creatività, pratico l'umiltà, MC autentico all'ennesima potenza.*<sup>1</sup> Il seguito è un'odissea, che mi ha catapultato dai tranquilli sobborghi ai ghetti più violenti, dalla paura del palco alla forza del palco, con il microfono e la base.

Sono nato a Elmhurst, nel Queens, nel 1970, lo stesso giorno in cui l'anima di Jimi Hendrix saliva in cielo. Mio padre, il maggiore di undici figli, era cresciuto in una enorme famiglia proletaria italiana a Corona, nel Queens. Era un giovane intellettuale intraprendente, libero e brillante, che lasciò presto l'enclave alla ricerca di grandi spazi aperti. Mia madre veniva da una grande famiglia operaia irlandese di Flatbush, a Brooklyn, e si unì a lui per affrontare l'impresa di crescere dei figli. Terzo e ultimo figlio, sono cresciuto poche miglia a nord del Bronx, leggendaria culla dell'hip-hop, molto lontano dalla povertà che si erano lasciati alle spalle.

A quei tempi il mio quartiere era un miscuglio omogeneo di operai e impiegati, ma non c'era molta gente di colore. Ai nostri vicini sembravamo una normale famiglia bianca appena approdata alla borghesia dei sobborghi. In realtà eravamo qualcosa di molto diverso. All'inizio del 1973, nello stesso momento in cui i quattro elementi dell'hip-hop - DJing, MCing, breakdance e graffiti - si cristallizzavano in una cultura, mia madre, ventottenne, tornava al creatore dopo una battaglia lunga un anno contro il cancro. Avevo due anni e mezzo e ne fui sconvolto. Così come il resto della famiglia. Precipitammo in una spirale di dolore lancinante, depressione, senso di colpa, confusione e abbandono. La nostra casa si riempì di un dolore scuro e profondo.



*Back at home, it was all wrong  
Sad song after Mom died  
It was like the love was all gone /  
Oh no! Two years old, low blow  
With my bro and my sis, had to roll with the sitch /  
And my Pop gone mad  
Took the wrong turn, got burned real bad, make ya hate Dad /  
On the surface, nervous, I deserve this  
Hurt, this dirt, this worthless purpose /  
Heard this voice say, «join Mommy, desert this Earth»  
On my third birthday /<sup>2</sup>*

Ognuno di noi fece quello che poteva per adattarsi, mentre mio padre si sbatteva per tenere insieme i pezzi, lavorando a tempo pieno e prendendosi cura di noi da solo. Avevamo disperatamente bisogno d'aiuto, e tutti i fine settimana ci rifugiavamo a Flushing nella casa dei nonni patemi, che a loro volta erano figli di immigrati da Napoli e dalla Basilicata. Era una casa ancora piena di ragazzi, e diventò la nostra seconda casa, un approdo sicuro al riparo dalla tempesta. Ogni domenica, l'intero gruppo di *paisà* rumorosi si ritrovava per pranzi squisiti, festeggiamenti gioiosi, discussioni accese e divertimenti. L'incredibile quantità d'amore che si riversava su di noi rinnovava la nostra fiducia e ci ritemprava per la settimana seguente. È stato nella casa dei nonni, nel corso di quei raduni settimanali pieni di magia e di mistero, annessi dal fumo delle sigarette, in mezzo a cugini di primo, secondo e terzo grado, zie, prozie, zii, fidanzate degli zii, fidanzati, generi, cognati e suoceri, vicini, preti di quartiere, viaggiatori stanchi, vagabondi e truffatori, che sono diventato più consapevole della «razza» e del razzismo.

Siamo una combriccola complicata, passionale, spesso irascibile, e a volte riusciamo a essere d'accordo solo su una cosa: essere in disaccordo. Prima, durante e dopo cena, un evento lungo un giorno intero, grandi e piccole discussioni infuriavano su miriadi di questioni. Tra gli argomenti più gettonati: cibo, moda, conoscenti, cinema, sport, politica locale e nazionale. A livello locale, le preoccupazioni erano incentrate sul «quartiere» e il suo mutamento razziale ed etnico, chi stava «prendendo il sopravvento» e se la zona si stava «rovinando» o no per questo. Una delle lamentele più frequenti era che gli immigrati più recenti «non parlano neanche inglese», dimenticando opportunamente che mio bisnonno

Giuseppe, emigrato in America nel 1890, aveva vissuto a New York più di ottant'anni rifiutando ostinatamente di imparare e di pronunciare una sola parola d'inglese. Eppure, sentivo commenti su come «sono maleducati» e «scostanti». Molti si domandavano a voce alta perché non potessero, anche «loro», migliorare le loro condizioni «come avevamo fatto noi». Le storie del lavoro massacrante che le generazioni precedenti avevano dovuto affrontare per sopravvivere riuscivano sempre a ridurci al silenzio, a chiudere la discussione, rendendoci grati per il cibo che avevamo nel piatto. Eppure, da bambini, sentivamo che la storia non era tutta lì.

*Illegal hero, heave-ho, eager get this dough  
Regal dago, payroll, wrote this so they know /  
See I came with a bang, traveled overseas  
Had no thang, but my game, had to move them ki's /  
Or that booze, all that weed, hustle bustle feed my seed  
Muscles bleed lugging bricks for stuck up lunatics /  
Soon to fix, sly fox, sewing up ya blocks  
Got them cops in the Bronx  
Got them crooked-boogie Brooklyn-woogie /  
Bookies, hooker rookies never look us in the eye They shook, they  
book, they quick to take a dive /  
I survive, thrive, stay alive, get my piece of pie  
Piece of mine, piece of yours, ain't no peace in do or die /  
Means war, hardcore, come knocking atcha door Greasing these  
indecent whores in all ya courts of law <sup>β</sup>*

Ho incontrato per la prima volta l'hip-hop nelle strade di New York, grazie a mio padre. Da vero amante delle culture diverse, mi fece conoscere «la Città» e i suoi abitanti nel corso di molte folli scorribande: il mercato del pesce di Fulton prima dell'alba, Chinatown dopo il tramonto, le chiese gospel a Harlem, macellerie e panetterie in Arthur Avenue, dervisci roteanti di Astoria, l'anello superiore infestato d'erba dello Yankee Stadium di Reggie Jackson, tanto per dirne alcune. Enormi murali multicolori inghiottivano i muri degli edifici abbandonati e bruciati. I treni della metropolitana si trasformavano in tele viventi e ansimanti, serpenti tatuati che fendevano il labirinto caotico d'acciaio e cemento. Scatoloni appiattiti agli angoli di strade polverose divennero il luogo delle classiche sfide dei b-boy.<sup>4</sup> Ritmi martellanti e rime approssimate salivano nell'aria densa e calda come grandi zaffate d'incenso. Ero ipnotizzato, incantato, l'hip-hop mi colpì come un fulmine incandescente. E portò con sé

l'opportunità di trasformare per tutta la vita il mio dolore in qualcosa di positivo. Ben più di un semplice genere musicale, l'hip-hop per me è diventato uno stile di vita e una valvola di sfogo per la frustrazione e l'ira, per elaborare la rabbia e la paura, per esprimere la gioia, l'amore e il dolore, per immaginare e svelare un mondo libero dalla sofferenza.

Dalla fine degli anni ottanta all'inizio degli anni novanta, in un periodo di rifioritura del genere, gruppi della New School come Public Enemy, Boogie Down Productions, Eric B & Rakim, X-Clan, The Jungle Brothers, Queen Latifah, Paris, NWA, Ice Cube, Sistasouljah, Stetsasonic, A Tribe Called Quest, De La Soul e Brand Nubian usarono l'hiphop come una tribuna per risvegliare la coscienza sociale. Molti rifiutavano i gioielli d'oro e i vestiti di stilisti europei e americani bianchi, che andavano per la maggiore tra i rapper più in vista, preferendo stoffe africane, medaglioni raffiguranti l'Africa, bandane, *dreadlock* e perline. Legendari deejay delle radio newyorchesi, come Red Alert, Marley Marl, Mr Magic e Chuck Chillout, fecero conoscere alle masse questi nuovi artisti impegnati e i loro messaggi trasmettendo i loro brani nelle fasce orarie migliori. Usavano messaggi afrocentrici, spesso militanti, per denunciare pubblicamente il sistema e migliorare le condizioni dei neri. E in questo modo arrivarono anche a me.

*Opposition magician, Survivor Soul's efficient with foes Vesuvio will  
send you politicians packin' /  
It's the fast track enforcer. Mr Rap Minister Mad professor, regulate  
the sinister /  
Maestro of the flow, revolt like Castro  
Draft the blueprints to mastermind the overthrow /  
Cock the how release the arrow, straight and narrow Pharoah like  
Ahkenaton upone a throne at thirteen /  
Inshallah, shining star, shoot far, son of Jah Shed light, blind ya  
eyesight, bright like rays of Ra /  
The Czar by coup d'état, holy Roman emperor waging war Shogun  
yogi while you bogey in g par /<sup>5</sup>*

In effetti quello che imparavo a scuola, la gloria e la supremazia della civiltà bianca occidentale, era diametralmente opposto a quello che imparavo nella vita e attraverso l'hip-hop. Delle due l'una. Così, volò dalla finestra tutto quello che contrastava il patrimonio di conoscenze che acquisivo attraverso l'hip-hop. Con i guadagni della consegna a domicilio di giornali, compravo tutti i nastri che riuscivo a trovare. A metà degli anni

ottanta bisognava cercare nella striminzita sezione rap, e molti negozi di dischi neanche l'avevano. A quei tempi in tutta la mia scuola eravamo pochissimi a seguire l'hip-hop. Ci criticavano anche. Molti sostenevano che non era «vera musica» e dicevano che eravamo scemi a seguire una moda passeggera. Imperterrito, mi sono messo con altri tre fratelli e abbiamo formato un gruppo. Abbiamo registrato la prima canzone rap quando avevo sedici anni. Dal momento in cui ho riascoltato la mia voce incisa sopra la base, non ho più potuto smettere.

Il tragico assassinio di Yusuf Hawkins per mano di una banda di razzisti italiani a Bensonhurst, a Brooklyn, nel 1989, ha segnato un punto di svolta nella mia vita. Avevo diciott'anni, ero molto emotivo, e già sapevo di essere destinato a una carriera lunga tutta la vita nel mondo dell'hiphop. L'assassinio di Yusuf contraddiceva tutto quello in cui credevo e che ritenevo sacro. Le spaventose foto in prima pagina di italiani americani corpulenti che schernivano i dimostranti neri sollevando angurie sopra la testa e lanciando insulti razzisti svelavano il ribollire di un odio così radicato che ne fui sconvolto nel profondo. Come ci eravamo trasformati da vittime perseguitate dai linciaggi a orgogliosi capibanda di linciatori assetati di sangue? Il messaggio era chiaro. Da sempre noi italiani americani cerchiamo di prendere le distanze dai neri e dalla negritudine, per essere accettati come bianchi e per «farcela» in America. Decisi che io avrei fatto il percorso inverso.<sup>6</sup> Quello fu il mio punto di partenza, quando decisi di onorare la mia discendenza mista, colmare la distanza fra le nostre comunità, contribuire a sanare le ferite, l'ignoranza e il settarismo in me stesso, nella mia comunità e nella mia musica.

*It's the valiant stallion, New York Italian My style's caliente, One  
Love to my gente /  
Plenty of support from those that sport Kente For rappers that  
produce I up the ante /  
Squash that beef, Yusuf rest in peace  
Let the hate cease, stop worshipping the beast /  
Start praying to the east, give thanks for this feast My increase  
happened after seven years of famine /  
It's apparent you believe movies and TV Still can't see the fantasy  
they throwing atcha /  
They gotcha, check your history, know your culture Been shackin'  
up since Antony and Cleopatra /  
The hat trick hero, fear no evil  
Catch the fever like DeNiro, Power to the People /  
Love to see unity in my community*

*One race, one heart, one place, one great God /  
It's the ramblin' man, arrived on a whim Banned from the land of  
the mandolin /  
In the strange land, scrambling, hustling, gambling Neapolitan  
gold /*

Dopo il diploma alle superiori, il mio gruppo si sciolse e io partii per Haverford College, vicino a Philadelphia, senza programmi precisi. Un giorno, rientrando nel dormitorio degli studenti, scoprii che era arrivato il mio nuovo compagno di stanza, Grover Andrew Zinn. Vicino ai miei poster a grandezza naturale, nuovi fiammanti, di LL Cool J, EPMD, MC Lyte, Stetsasonic e Run DMC ora ce n'erano appesi altri, ancora più grandi, di Depeche Mode, New Order, The Cure e Bryan Ferry. Rimasi inorridito. Con grande sorpresa, vidi che in un angolo c'era anche una tastiera, un registratore a quattro piste, un microfono, e una drum machine. Anche il mio nuovo compagno, cresciuto a Oberlin, in Ohio, era stato contagiato dal virus della musica sin da piccolo. Proveniente da una famiglia di lavoratori bianchi poveri del Sud, Zinn aveva soddisfatto le aspirazioni dei genitori iscrivendosi all'università. Cominciammo subito a fare musica insieme.

Da ragazzi bianchi di estrazione piccolo borghese iscritti al college, praticamente non avevamo esempi da seguire. Anche se all'inizio degli anni novanta Beastie Boys, 3rd Bass, House of Pain e Vanilla Ice avevano avuto successo commerciale nel mondo del rap, il territorio era ancora inesplorato. In effetti, nel corso degli anni erano comparse dozzine di rapper bianchi costruiti a tavolino, semplici manovre commerciali di *crossover* per fare qualche soldo alla svelta. Ma, di solito, le realtà del rap bianco, più o meno famose, scomparivano in fretta. I Beastie Boys, in origine un gruppo punk rock, sfondarono facendo rap «da *fraternity*» e andando in tour con i famosissimi Run DMC, trovarono la loro nicchia e tornarono alle loro radici alternative. La più credibile *crew* bianca di quel periodo, 3rd Bass, si guadagnò il rispetto del pubblico bianco e nero, ma si divise e scomparve dopo il secondo album. Gli House of Pain scalavano le classifiche con la canzone «Jump Around», ma poi non produssero altri successi e si sciolsero, mentre il leader Everlast si mise a fare musica più tendente al rock. E il fenomeno da un solo hit Vanilla Ice alla lunga ottenne molto più scherno che *rispetto*. In definitiva, nessuno di loro ebbe la capacità di durare.<sup>8</sup> Noi abbiamo resistito grazie alla fede cieca, all'istinto e all'amore fraterno.

Vivere in prossimità di una zona operaia nera, fare il deejay alle feste e

in un programma settimanale della radio del college, innamorarmi per la prima volta di una donna africana americana del quartiere: tutto questo mi aprì gli occhi e il cuore. E, in un campus quacchero tranquillo, esclusivo e provinciale, mi circondò anche di una comunità di amici variegata. In classe divoravo i trattati di Marcus Garvey, Alain Locke, Ralph Bunche, Booker T. Washington e W.E.B. Du Bois. Tornati in studio, Zinn e io continuavamo a scrivere e a incidere. La sempre maggiore consapevolezza e la crescente sete di conoscenza erano superate soltanto dal sogno di diventare una stella dell'hip-hop.

In confronto alla vita che facevo a casa, gli anni del college mi portarono l'indipendenza e la distanza per mettere alla prova la forza della mia famiglia. Crescendo, divenimmo più saggi. Quando pezzi importanti del passato tornavano alla memoria collettiva, ciascuno di noi rispondeva in modo molto diverso. Eppure, niente mi avrebbe potuto preparare alla notizia che avrei ricevuto all'ultimo anno di college, mentre ero a casa per le vacanze. Dopo una violenta litigata con mio padre, mia sorella prese da parte me e mio fratello. Ci raccontò che nei mesi successivi alla morte di mia madre aveva subito degli abusi sessuali. Da mio padre. Preso alla sprovvista, ascoltavo sbalordito mentre il dolore e la rabbia repressi, mai più analizzati dopo l'infanzia, risalivano violentemente in superficie. Tornai al college sconvolto, bruciante di rabbia; una ruga profonda sulla fronte e molte grandi bevute erano i segni più evidenti della mia crisi. In un momento in cui mi mancavano gli strumenti adeguati e un sistema di sostegno per elaborare, l'hip-hop fu la mia salvezza. Su consiglio di un fratello *latino*, già provetto creatore di basi, comprai il mio primo campionatore a tastiera. Nel pieno della follia, della discordia, del disadattamento, trovai l'armonia dentro le cuffie, trasformando l'emozione in suono. Con ogni rima, spremivo il dolore dalla mia anima malata.

*What soon came was even harder  
Being brought up by a father to play the martyr /  
His refusing to get some help, well, led to hell And my sister getting sexually  
abused /  
Sleepless nights as a tyke, fights over gripes Getting lectures on my rage over  
bites /  
Crying to myself, lying to myself  
Been so reckless with my life almost killed /  
'Til I chose to feel, to heal  
What made me ill, made me real, deal /  
To see concealed in the heartache and pain  
There's a hard way to gain the type of ruff n' tuff love that sustains /<sup>9</sup>*

Sei mesi dopo mi laureai, cominciai a lavorare in una gastronomia e tentai la sorte con Zinn. Decidemmo che ci serviva un altro rapper e passammo mesi a cercarlo. Alla fine rinunciammo. Una mattina d'autunno mi trovai faccia a faccia con l'emcee Jabari «Able Body» Gray, proveniente da Oakland, e capii subito che era quello che cercavamo. Aveva risposto all'annuncio, «Offresi deejay», che avevo appeso nel suo campus. Era un ragazzo nero, di discendenza africana e irlandese. Si portò a casa una delle mie basi e ci scrisse sopra dei versi magici. Anche le sue rime rivelavano una rabbia contenuta, nascosta da una calma esteriore. Dal giorno in cui unimmo le forze, nell'autunno del 1993, fino a quando abbiamo intrapreso carriere solistiche nel 2001, insieme abbiamo sfornato migliaia di rime, scritto e inciso oltre un centinaio di canzoni, tenuto oltre ottanta spettacoli dal vivo, fatto *freestyle*, filosofato, capito, sognato, scherzato, litigato e pianto. Abbiamo riscritto la storia attraverso le nostre storie. Solo adesso capisco il lavoro che abbiamo fatto, inconsapevolmente, per cancellare la razza e il razzismo. Per noi, si è sempre trattato di musica. Era quello che ci aveva uniti all'inizio e che da allora ci ha tenuti insieme. La gente percepiva questa unità d'intenti. Aveva radici profonde.

La nostra carriera cominciò sul serio il giorno che lasciammo Philadelphia per cercare l'oro nel West. Arrivammo a Los Angeles, *mettemmo* su bottega a Venice, incidemmo su cassetta il nostro primo album *Swells of Abstract* (1995), e portammo il nostro numero su qualunque palcoscenico ci ospitasse. Passavamo a setaccio tutte le strade, suonando in club grandi come sgabuzzini, dove la paga andava da un calcio nel culo a un bicchiere di plastica con accesso facilitato alla spina. Ci facemmo strada in molte esibizioni di musica urbana, dopo avere sorpreso i giudici nei provini. Un promoter, in particolare, rimase così colpito dalla nostra esecuzione che ci chiamò come ospiti principali all'evento successivo.

Nei giorni precedenti al concerto, l'atmosfera a Los Angeles cominciò a surriscaldarsi. Poche ore prima dello spettacolo, a poche miglia dal posto dove si doveva svolgere, O.J. Simpson veniva dichiarato «non colpevole» e le ondate di indignazione scuotevano la «città degli angeli» e riverberavano in tutto il paese. L'atmosfera era elettrica. Un senso profondo di sfiducia, ingiustizia, moralismo ipocrita e rabbia repressa si riversò nelle strade. La gente portava enormi cartelli di protesta lungo le autostrade e i marciapiedi. Magliette e adesivi sui paraurti dichiaravano la posizione di ciascuno. Scoppiavano discussioni accese. Le parti erano

palesemente schierate lungo le linee del colore. Molti temevano che la violenza avrebbe fatto nascere una nuova ondata di tumulti. Siamo saliti sul palco proprio nel mezzo di questa polveriera.

Il posto era strapieno anche se, accecato dagli spot puntati sul palco, non riuscivo a vedere niente. Faceva caldo. Ogni singola persona nel locale era nera, tranne Zinn, che portava a tracolla un basso elettrico viola ed era vestito come un roccettaro grunge, e io, con capelli lunghi e pizzetto. Jabari, che dio lo benedica, era sempre pronto a divertirsi, specie quando si trattava dei preconcetti razziali delle persone. Era pronto a lanciarsi, e noi pure. All'emcee bastò un'occhiata per cominciare a dare addosso a Zinn, che gli stava semplicemente passando accanto per attaccare il basso all'amplificatore. «Chi abbiamo qui di bello? Ragazzi, siete venuti a suonarci un po' di musica country?» Vedendoci, il pubblico cominciò a scaldarsi, divertito dalla presa in giro. Salimmo sul palco in silenzio. Mi ricordo di aver guardato dritto nel fascio di luce con la consapevolezza che nessuno poteva mettersi tra me e il microfono, cascasse il mondo.

Quando la base partì, ci lanciammo in una delle performance più ispirate della nostra vita. Eravamo posseduti. Nel momento in cui posammo i microfoni si scatenò un finimondo. La sala esplose e tutto il pubblico si alzò in piedi, tributandoci il più lungo applauso della nostra carriera. Nel locale c'era gente che urlava «Alleluia!» e «Dio sia lodato!». Quando passai in mezzo alla folla ero un uomo nuovo. In trenta minuti ci eravamo trasformati da oggetto del pubblico ludibrio in emcee onorati e rispettati. È stato l'hip-hop a creare questa possibilità. Al culmine delle tensioni razziali, abbiamo trasformato l'odio.

*Guinea, Dago*

*Honkey, Mick Limey, Faggot Nigga, Spie /*

*It's the land of the free, home of the brave Where we live to get fat off the  
sweat of a slave /*

*Glued to our TVs, locked in our te-pees Watching repeat replays in our  
peejays /*

*Fuck PG! Lyfe's rated X*

*High tech, high tax, hijacks, and sex, getcha hit of Ex /*

*The average American is living arrogant Married again and if we can /*

*Control the whole world*

*Fill factories with boys and girls, make toys and pearls /*

*It's a damn shame I don't even know your name*

*If you're Black then you're strapped, if you're rich than you rap /*

*If you're Irish, I bet you drink like a fish If you're Asian, you're patient,*



*got a small dick /  
If you're Jewish, you're cheap, and love to bitch and moan  
If you're white trash then you crash in a mobile home /  
They're called stereotypes They're called what?  
Stereotypes of a type y'all misunderstood but it's still good /<sup>10</sup>*

Ripensandoci, era giusto che venissimo costantemente messi alla prova. In quanto «rapper bianco», facevo parte di una lunga schiera di imitatori e ladri di cultura nera dalla pelle chiara. Tutti ricordano Elvis. E comunque un po' mi piaceva, questa sorveglianza continua, mi teneva sempre all'erta. Il mio lavoro doveva a ogni costo colpire a fondo le persone, altrimenti sarei stato liquidato come un truffatore e un imbrogliatore. Lavoravo qua e là per guadagnarci da vivere, e non mi restava molto tempo per nient'altro. Mi sentivo redento, persino trionfante dopo molti dei nostri spettacoli, ma ero anche prosciugato. A volte ho Anche pensato di mollare tutto.

D pubblico ci fischiava, i fan ci insultavano dalle prime file e una volta salirono persino sul palco, cercando di strapparci dalle mani i microfoni e di trasformare la performance in una sfida a oltranza tra emcee. In occasione della nostra prima esibizione a New York, rimasi fisicamente paralizzato dalla paura per dieci minuti prima di riuscire lentamente ad avviarmi verso il palco. Sembrava che ogni spettacolo fosse un esorcismo, e io il diavolo. Avevo interiorizzato le voci diffidenti, gli sguardi disgustati, i fischi e gli sberleffi. Cominciai a non tollerare più il colore della mia pelle. «Non sono bianco» dicevo a me stesso «sono italiano!» Molti amici neri e *latinos* mi dicevano la stessa cosa. Eppure non bastava. Lentamente cominciai ad accettare il fatto che quei disturbatori, sapientoni, indovini e maestri dello sberleffo, il cui unico scopo apparente era di mettermi i bastoni fra le ruote, fossero lì in effetti per farmi diventare un vero professionista.

*I got insufficient funds, no submissive buns  
And sophisticated puns to make ya shake ya buns /  
I got 'nuff light to smite the bright sun  
Got enough cheap brews tu cruise and get the runs /  
I refuse to lose, get bruised, and be abused  
Mr. Fool Proof, the newest improved, the Who's Who /  
Fuck the rules, I paid dues but never got paid  
Heavily slept on but barely got laid /  
I display night and day, never decay*

*Clever while you fakes said I'd never make the grade /  
I done paved this road, prayed afraid to grow Ashamed to show, laid  
low but stayed in the flow /  
Instigate, state facts, react, and rake dough Take roll, owe no back  
tax, and letcha know /  
I make sure to be the first dayglo dago Check my stage show, you  
know I told ya so /<sup>11</sup>*

Anche se spesso mi sentivo solo ad affrontare il mondo del rap, avere Jabari nella stessa squadra rendeva le cose molto più facili. Mi dava coraggio, credibilità e la prospettiva di un nero. Eravamo all'avanguardia. Fianco a fianco offrivamo una visione del nuovo volto dell'hip-hop. Presto ci creammo un pubblico, piccolo ma affezionato, e la nostra tenacia cominciò a essere premiata. Firmammo il primo contratto discografico meno di un anno dopo essere arrivati a Los Angeles e pubblicammo il nostro secondo album, *Weep No More* (1996). Con una casa discografica alle prime armi di proprietà di un giovane italiano americano) una donna nera vigile del fuoco diventata pubblicista, un vigilante nero come promotore porta a porta e un budget di 30000 dollari, avevamo finalmente una squadra e un po' di soldi a coprirci le spalle. Il nostro disco, che ora raggiungeva il pubblico nazionale, fu osannato dalla stampa, ma altrove le reazioni furono discordanti. O la gente ammirava la nostra ingegnosità e il nostro approccio non conformista o pensava che fosse una follia. Ci accorgemmo che per fare la cosa giusta avremmo dovuto sostituire Zinn al basso con un vero deejay dal vivo per gli spettacoli.

Nel corso di un rave in una notte d'estate del 1996, mentre tiravamo tardi per promuovere il nostro primo EP, Jabari e io incontrammo il *Tasta* DJ Drez. Bianco, era cresciuto in un ambiente operaio, con un solo genitore nell'area suburbana di Orange County. L'amore per l'hip-hop e la fede rasta si fondono nella musica che DJ Drez rivela alla gente. Cominciammo a registrare, provare ed esibirci in pubblico insieme, sviluppando rapidamente una profonda amicizia. Insieme, noi quattro esplorammo i templi dell'hip-hop underground, incontrando lungo la strada centinaia di artisti. Siamo di tutte le religioni, i colori, le forme e le dimensioni. In effetti il rap commerciale, visto con gli occhi conformisti dei mass media, è un mondo prevalentemente monodimensionale, da teppisti, dominato dai maschi neri. In realtà è molto più complesso, consapevole e affascinante.

La glorificazione che il rap rende alla violenza, all'avidità, al

materialismo, alla misoginia, che così tanti criticano, è il riflesso diretto dei sani valori tradizionali «amerikani». Molti ci dipingono come delinquenti, eppure l'hip-hop sintetizza la storia di successo capitalista che tutti quanti abbiamo imparato a rispettare e a desiderare fin da bambini. Ora che i ragazzi bianchi dei quartieri residenziali hanno soppiantato le «minoranze» urbane come maggiore segmento di consumatori di rap, la musica e i suoi messaggi hanno preso a rispecchiare i loro gusti. Inoltre, le grandi etichette, possedute da bianchi e sostenute dalle multinazionali, hanno soppiantato le case discografiche nere indipendenti. Per assicurare un consumo di massa, la nostra cultura, un tempo commerciale e visionaria in ugual misura, è stata ridotta a rafforzare gli stereotipi ipersemplicati sull'identità nera. Capace di superare il radar della cultura pop, l'underground hip-hop resta un movimento popolare di base, autonomo e multietnico, nonché una voce forte di opposizione e insurrezione giovanile. E mentre le stelle del rap concedono l'onore della loro presenza in televisione, con un ego ipertrofico come quello di Liberace, il 99% degli artisti hip-hop sopravvive con entrate modeste, con un relativo disinteresse nei confronti della popolarità *mainstream*.

L'hip-hop è nato dalla cultura di strada di gang violente che dettavano legge nel Bronx e in buona parte dei quartieri più degradati di New York all'inizio degli anni settanta. Come antidoto alla guerra, nei loro concerti a tarda notte, alcuni deejay visionari del Bronx, come Kool Herc, Afrika Bambaataa, Grandmaster Flash e Grand Wizard Theodore, offrirono un'alternativa pacifica e creativa alle scorribande notturne nelle strade.<sup>12</sup> La voce si diffuse rapidamente. Ben presto spuntarono in tutta la città *crew* rivali, e l'hip-hop diventò la cosa «in» da fare, soppiantando la cultura delle gang. Contemporaneamente, Afrika Bambaataa fondò la Universal Zulu Nation, oggi la più grande organizzazione hip-hop del mondo, «dedicata alla musica e, soprattutto, alla pace», con oltre diecimila iscritti e sezioni in oltre venti nazioni. Naturalmente, uno dei primi deejay che Jabari e io incontrammo a Los Angeles fu Mark Luv, il presidente della sezione della West Coast della Zulu Nation. Africano americano di South Central, Los Angeles, Mark è da tempo un'istituzione sulla scena, avendo fatto il deejay con tutti, da KRS-One a Freestyle Fellowship e The Pharcyde. Diventammo presto una famiglia, collaborando, condividendo e facendo la storia dell'hip-hop. Mark, una vera e propria leggenda, affiancò Drez ai piatti, diventando il quinto membro del nostro gruppo, The Anonymous, la *crew* più eterogenea del pianeta. Proprio mentre cominciavamo ad andare forte, la nostra etichetta fallì (dopo aver venduto

appena duemila dischi), e perdemmo sia la squadra sia la copertura economica. Mi assunsi il compito di fare funzionare le cose e cominciai a scrivere e a produrre tracce per il nuovo album. Nei fine settimana mettevamo bottega sul lungomare di Venice, per far sentire le nostre canzoni, vendere i CD, fare *freestyle* con i passanti e stabilire contatti sia con i tipi delle compagnie locali, sia con teppisti e ragazzi di strada. Il risultato: *Green and Gold* (1998). Terzo album registrato in studio, si avvaleva di un MC emergente, e ribelle della mia stessa razza, chiamato Eminem (avevo conosciuto il suo manager sul lungomare) e di altri venti artisti underground molto considerati, tra cui Nikko, E-Rule, Medusa, Divine Styler, Mystik Journeyman, Grouch, Neb Luv, Jizzm, Awol One, Zaire Black, Tony da Skitzo e Iriscience dei Dilated Peoples. Il singolo salì nelle classifiche rap per otto settimane di fila, e arrivò al numero 9 nelle classifiche nazionali, mentre il disco, registrato e mixato nel soggiorno di casa mia, vendette oltre ventimila copie. Finalmente al centro della comunità dalla West Coast, costituimmo alleanze basate sull'integrità musicale, non sulla razza. La maggiore visibilità ci procurò ampi consensi e mi diede quel genere di accettazione a cui aspiravo fin da bambino.

*I grew up in the 'burbs, heard a grip of big words Kikkin' verbs to  
birds, gettin' drunk, smokin' herb /  
Curbside, no ride, used to walk or take my bike Hoping one day that I  
could be like Mike /  
And take flight writin' tight rhymes, hit the big time Toys wanna bite  
every rhyme I recite /  
But in the meantime I find myself in a bind Paperboy, busboy, people  
pay me no mind /  
Try my best to get signed, shopping crates of tapes Combing the  
States, I'll do whatever it takes /  
Aches and pains, insane, styles change but I remain Thirteen years in  
the game, still ain't heard of my name /  
It's Manifest homey, it's a shame you don't know me Only one life to  
live so I ain't gon spend it lonely /<sup>13</sup>*

Man mano che le relazioni si sviluppavano e le conversazioni si approfondivano, l'argomento della spiritualità divenne centrale nella nostra collaborazione. Un Natale, Drez regalò sia a Zinn sia a me una stringa con i colori rasta rosso, verde e oro e, da quel momento, cominciai a interessarmi a Selassie. Jabari e Zinn fecero lo stesso. Ben presto mi trovai a frequentare circuiti sociali fortemente influenzati dalla filosofia rasta, a consultare e discutere testi spirituali di ogni fede, a tuffarmi nel

*dub* e nel reggae tradizionale, e a fumare un sacco di erba. È stato uno dei periodi più produttivi, illuminanti e innovativi di tutta la mia vita. Attraverso Selassie ho cominciato a esaminare, accettare e onorare la divinità dell'intera famiglia umana e l'interconnessione tra tutte le cose.

Anni di ricerca interiore produssero queste semplici prese di coscienza. Scesi in profondità per sanare le «ferite» della mia gioventù e cancellare una vita di insegnamenti falsi. L'hip-hop mi diede una comunità afrocentrica consapevole nella quale decostruire le mie illusioni di superiorità razziale e culturale. Il bisogno di denunciare e recidere le radici del razzismo, di sovvertire l'autorità bianca, di assorbire e santificare l'hip-hop, di acclamare Selassie e di esprimere la mia verità Tappando a squarciagola su una base, aveva a che fare con la mia infanzia. Da bambino ero impotente e muto davanti a un genitore solo e in crisi, a volte violento e incontrollabile. Mia madre era morta prima che imparassi davvero a parlare. Per tutto questo tempo la mia voce aveva taciuto. Dentro di me urlavo.

*I flip songs like David writ the psalms  
Give alms, right the wrongs, hold this world in my palm /  
Remain calm, come correct, collect respect then jet The Resurrector,  
protector, rule your sector /  
Get corrected by the rod, guard the Holy Sceptre Supreme style  
perfector, chief Elect of God /  
Livin' large sarge, lead the charge against darkness They heartless,  
I'm leavin' heathens scarred irregardless /  
My finger's on the bounty, Queens County king  
Do my thing righteous despite the vice that surrounds me /  
Can't confound me, fade me, take me down or drown me Babylon to  
Zion, iron like a lion, hail Selassie /  
Tribe of Judah, awake the Buddah within Lyrical Zen swordsman, wield  
a ballpoint pen /  
Conquerin', eliminate the demon  
Royal defender with the strength of forty men /  
Shaman, beat farmer, big game performer Dalai Lama, my rhymes  
affect your karma /  
Causin harm to serpents, snap necks, check your armor Bronx Bomber  
Manifest steps up, prepare for drama /<sup>14</sup>*

Quella che era cominciata come pratica artistica di un pugno di poveri newyorkesi neri e bruni era presto diventata il più possente movimento

giovanile dei nostri tempi. I critici non riescono a capire che al cuore dell'hip-hop, una cultura in costante metamorfosi, si trova uno spazio aperto sacro dove esprimere e sanare le sofferenze umane. È questo terreno comune che continua a galvanizzare i ragazzi del mondo. L'Italia non fa eccezione. Nel 2000 ho trascorso quattro mesi attraversando la penisola, a esibirmi, scrivere, produrre, registrare e collaborare con artisti hip-hop italiani. Partito da Milano, ho seguito un percorso che mi ha portato a lavorare a Roma e a Napoli, fino in Sicilia e ritorno. Ho trovato il panorama artistico vibrante, vasto e con una grande visibilità. Ho conosciuto molti artisti validi, come Turi, Esa e Polaroid di Gente Guasta, Dumbo, Muhammed, Rodney, Fritz da Cat, Malaisa, Ice One, Polo e Sha-One di La Famiglia, DJ Skizo, Pooglia Tribe, Vigor, Vez, Kiave, Bassi Maestro, DJ Enzo, Master Freez, Fede, Wehad, Phil, DJ Gruff e Ghedda. Molti di loro provengono da famiglie povere del Sud, emigrate nel Nord industriale in cerca di una possibilità economica. In un paese così avvolto dal suo passato, l'hip-hop costituisce per questa generazione una rottura netta dalle convenzioni e una possibilità di distinguersi.<sup>15</sup>

Di questo panorama fanno parte anche nordafricani arabi, africani e africani americani. Per loro, la preoccupazione principale è fare fronte al tremendo razzismo con cui si sono scontrati vivendo in Italia. Il mio amico Muhammed, cugino di Afrika Bambaataa, è stato a lungo b-boy nel Bronx prima di trasferirsi a Milano, dieci anni fa, e diventare modello e impresario di hip-hop. Il rapper Rodney suo cugino, anch'egli nativo del South Bronx, vive a Como da dieci anni ed è sposato con una donna italiana. Abile e appassionato artigiano delle parole, mi ha investito di versi incandescenti, carichi di ira e veleno verso un popolo e una cultura da cui sente di non essere mai stato accolto né rispettato. Ha persino cominciato a rappare in italiano per comunicare meglio con il suo pubblico.

Nel sottosuolo, tra legioni di appassionati e praticanti, l'hip-hop italiano compie grandi passi.<sup>16</sup> Dai vicoli secondari alle piazze eleganti, dai club più esclusivi ai centri sociali, tutti e quattro gli elementi sono ben rappresentati. I graffiti, l'elemento più appariscente, impazzano. *Tag* e *masterpiece* decorano quasi tutti gli isolati di Milano. I convogli delle metropolitane italiane ne sono coperti da cima a fondo. Sembra di essere a New York durante il periodo d'oro dei graffiti. Al punto tale che i funzionari del Comune di Milano hanno tenuto un vertice, con la consulenza del sindaco di New York Rudolph Giuliani, allo scopo di individuare strategie per impedire che le vernici colorate ricoprissero la

metropoli. Inutilmente: il movimento non può essere arrestato.

L'intero universo, compreso il pianeta Terra, si trova in una congiuntura critica. Spiritualmente, ci viene chiesto di sollevarci al di sopra dei consueti schemi di comportamento basati sulla paura. Siamo chiamati ad afferrare il momento attuale e realizzare un'esistenza pienamente consapevole, basata sulla fede, la fiducia e l'amore. L'hip-hop è un punto focale di primaria importanza, dove questa evoluzione sta avvenendo. Nelle città di tutto il mondo, gruppi eterogenei di figli di Dio si riuniscono per trovare soluzioni creative. Rivoluzionari di strada nonviolenti, amanti del rasta, rispettosi della divinità e contrari al sistema, stanno curando le ferite e le cicatrici lasciate sui nostri cuori da generazioni di traumi, guerra, oppressione, in patria e all'estero. Lo facciamo attraverso la grafica, la danza e la musica.

Finché la filosofia secondo cui una razza è superiore e un'altra è inferiore non verrà finalmente e permanentemente screditata e abbandonata, la guerra sarà ovunque.

Bob Marley<sup>17</sup>

Il vero rivoluzionario è guidato da un grande sentimento d'amore.

Che Guevara

L'Africa non è solo la culla della comunità umana, è la madre della civiltà stessa... E finché l'Occidente - e tutti noi - non conoscerà l'Africa, non potremo mai conoscere davvero noi stessi.

Henry Louis Gates, Jr.<sup>18</sup>

TERZA PARTE  
Bianchezza, violenza e crisi urbana



## Quando Frank Sinatra venne a Italian Harlem\*

I «tumulti razziali» del 1945 alla scuola Benjamin Franklin  
*di Gerald Meyer*

Nell'immediato dopoguerra, il peggior episodio di violenza razziale nelle scuole pubbliche di New York si verificò il 27 settembre 1945 presso la scuola superiore maschile Benjamin Franklin di Pleasant Avenue, tra la 114th e la 116th East Street, nella zona di Italian Harlem. Con i suoi circa sessantamila residenti, in quell'epoca il quartiere era una delle Little Italy più grandi della città.<sup>1</sup> I 1162 studenti della scuola riproducevano la composizione multietnica della zona: il 37% erano italiani, il 13% africani americani, il 9% portoricani e il restante 41% «altro», categoria che comprendeva un buon numero di studenti ebrei.<sup>2</sup> Nel giro di due mesi l'episodio fu oggetto di oltre ottanta articoli ed editoriali nella stampa newyorkese e fu anche segnalato dalla stampa africana americana fuori dell'area di New York.<sup>3</sup> Alcuni resoconti pubblicati dai giornali, e le foto che li corredevano, diedero l'impressione che si fosse verificato uno scontro razziale su vasta scala e che la comunità italiana pullulasse di razzisti violenti. Implicitamente, gli articoli comunicavano che la scuola, la filosofia educativa su cui si basava e il preside avessero fallito. Tutto questo assumeva una risonanza ancora maggiore perché la scuola si era guadagnata una reputazione nazionale come centro di istruzione interculturale e interrazziale e, pertanto, di tutte le ottanta scuole superiori della città di New York, sembrava quella in cui era meno probabile che si verificasse un incidente razziale. Questo saggio ricostruisce quegli eventi e illustra la conseguente massiccia campagna di riabilitazione conclusasi un mese dopo, con la visita alla scuola dell'italiano americano più famoso del tempo, Frank Sinatra, che sanò la spaccatura razziale provocata dall'episodio e ristabilì la reputazione della scuola, del preside e della comunità italiana di Harlem.

Leonard Covello, primo preside italiano americano di una scuola superiore di New York, aveva ottenuto riconoscimenti a livello nazionale in quanto preside fondatore della Benjamin Franklin, generalmente vista come scenario per l'applicazione della filosofia educativa di Covello.<sup>4</sup> Tra le

altre cose, l'approccio adottato (da lui definito «istruzione incentrata sulla comunità») valorizzava il contributo degli immigrati e sosteneva la necessità di preservarne le culture e, in particolare, le lingue. Nel 1939, per esempio, 553 studenti, quasi la metà degli iscritti alla Benjamin Franklin, studiavano l'italiano.<sup>5</sup> Le lezioni, il materiale didattico per tutte le discipline e le frequenti assemblee degli studenti celebravano i contributi di tutte le razze e nazionalità nella costruzione di una società e di una cultura pluraliste.<sup>6</sup> Covello sosteneva che le scuole pubbliche dovessero riflettere la «relazione reciproca tra gli elementi positivi delle culture native e straniere. [...] Per questo motivo la scuola incentrata sulla comunità non intende sopprimere le tradizioni dei gruppi culturali stranieri. [...] L'apprezzamento di tali valori da parte della scuola porta a un'integrazione più completa tra la scuola stessa e la comunità, dà riconoscimento e prestigio ai gruppi culturali stranieri».<sup>7</sup> [Secondo Covello, il fine ultimo della Benjamin Franklin era «fare della scuola la palestra della vita democratica».<sup>8</sup> In riconoscimento di questo, l'OWI (Office of War Information) produsse un documentario sulla scuola, intitolato *A Better Tomorrow*, che fu proiettato in decine di paesi per mostrare la scuola come modello di «democrazia in azione».<sup>9</sup> Alla Franklin il riconoscimento e la celebrazione della diversità etnica era consapevolmente esteso fino a includere una completa uguaglianza razziale.

La mattina di giovedì 27 settembre, scoppiò una lite per un pallone da basket tra un gruppetto di ragazzi africani americani e uno di italiani americani. Iniziata in palestra, la lite proseguì nello spogliatoio: i ragazzi si sfidarono a pareggiare i conti dopo la scuola. Quando Covello venne a conoscenza dell'episodio, incaricò William Spiegel, l'allenatore di basket, e Salvatore Pergola, il decano dei ragazzi, di sorvegliare i ragazzi all'uscita, in modo da reprimere gli scontri preannunciati. Non esistevano due persone più adatte a questo compito. Spiegel teneva i registri delle assenze e, cosa molto più importante, aveva allenato la vincente (e integrata) squadra di basket. L'annuario della Franklin del 1942 era dedicato a Spiegel e la didascalia sotto la sua foto sorridente recitava: «A volte fa il duro, ma è solo per scherzo. Dedica generosamente il suo tempo a noi della comunità».<sup>10</sup> Anche il decano Pergola aveva un rapporto speciale con gli studenti. Nella sua autobiografia, Covello lo descrive come «un uomo tarchiato, energico e vivace [...] nato a New York da genitori napoletani, con un'istintiva empatia verso i problemi dei ragazzi difficili dell'East Side».<sup>11</sup>

L'intervento di Covello fu sufficiente a garantire l'uscita dalla scuola senza incidenti ai ragazzi africani americani; tuttavia, una volta arrivati alla fermata dell'autobus, due isolati più a nord, questi vennero aggrediti senza motivo da una banda di teppisti, prevalentemente del posto, armati di bastoni. Venne chiamata la polizia e in dieci minuti fu ristabilita la calma. Sebbene molti ragazzi africani americani fossero stati colpiti, nessuno era stato ferito in modo così grave da richiedere assistenza medica. Il mattino dopo, un gruppo di ragazzi africani americani che avanzava lungo la 116th East Street (la principale arteria di comunicazione est-ovest di Italian Harlem) cominciò a inseguire un ragazzo bianco. Avvertito di questi sviluppi, Covello abbandonò di corsa la scalinata d'ingresso della scuola, dove si era fermato ad aspettare il gruppo: arrivò contemporaneamente alla polizia, che perquisì alcuni degli studenti africani americani e ne arrestò due perché avevano con sé dei coltelli. Più tardi, a scuola, la polizia interrogò e perquisì altri ragazzi africani americani del gruppo e ne arrestò altri tre in possesso di coltelli. (Le accuse contro i cinque vennero poi lasciate cadere.) Durante la giornata, alcuni degli studenti africani americani si allarmarono quando una folla di persone appartenenti alla comunità italiana americana cominciò a radunarsi davanti alla scuola. Covello permise agli studenti africani americani che si sentivano minacciati di rimanere uniti in gruppo nella biblioteca della scuola. Tuttavia, il programma giornaliero si svolse normalmente, inclusa la recita di studenti italiani e africani americani all'assemblea studentesca.<sup>12</sup>

Sotto la guida di Covello, i docenti e il personale della scuola agirono in modo da proteggere gli studenti africani americani da qualsiasi ulteriore pericolo all'uscita dall'edificio scolastico. Gli autobus di linea utilizzati dalla maggior parte degli studenti africani americani per tornare alle loro case nel centro di Harlem vennero deviati, in modo da fermare proprio davanti all'uscita della scuola. Gli autobus, scortati da automobili della polizia, non si fermarono per fare salire altri passeggeri prima di Lexington Avenue, frontiera occidentale non ufficiale di Italian e Spanish Harlem.<sup>13</sup> Significativamente, gli studenti africani americani che scelsero di attraversare a piedi Italian e Spanish Harlem per raggiungere la stazione della metropolitana, a ben quattro isolati dalla scuola, vi giunsero senza incidenti.<sup>14</sup>

Al termine delle lezioni si tenne una riunione del corpo docente, ma purtroppo non esistono documenti sulle sue deliberazioni. Il sabato, a scuola, Covello conferì con John Ernst, ispettore associato del Board of

Education, e con Edward Lewis della Urban League.<sup>15</sup> Non era dunque fuori luogo che Covello dichiarasse ai giornalisti: «Non c'è da preoccuparsi. È tutto a posto ora».<sup>16</sup> Tuttavia, i giornali più importanti di New York non avallarono questa versione dei fatti.

Quello stesso giorno cinque quotidiani di New York facevano riferimento all'episodio della Benjamin Franklin. In una colonna di pochi centimetri, in una pagina interna, il *World-Telegram* riferiva che «per due volte si sono verificati episodi di violenza nelle strade, durante i quali si sono scontrati 500 studenti bianchi e di colore insieme ai loro genitori, oltre a 80 poliziotti in divisa e in borghese».<sup>17</sup> L'articolo del giornale repubblicano liberale *Herald Tribune* era incentrato sulle misure che la scuola aveva adottato per assicurare l'ordine. Riferiva che le madri italiane americane che avevano scortato i figli a scuola erano state accompagnate nell'auditorium dove Covello e John de Martino, ispettore capo responsabile dei 95 agenti assegnati alla scuola, le avevano rassicurate, in inglese e in italiano, che non vi era motivo di temere per la sicurezza dei loro figli.<sup>18</sup> In contrasto con queste testimonianze, c'erano gli articoli pubblicati nel dal *New York Times*, il quotidiano più prestigioso della città, dal *New York Daily News*, un tabloid a larghissima diffusione, e dal tabloid progressista (a quei tempi) *New York Post*, che spettacolarizzavano e travisavano in modo grossolano gli eventi.<sup>19</sup>

Il più dannoso fu l'articolo pubblicato in prima pagina dal *Times*, il cui titolo strombazzava: «Gli "scioperi" studenteschi degenerano in tumulti nelle scuole di Harlem: negli scontri di piazza brillano i coltelli e i genitori si schierano con gli alunni contro la polizia. Il pretesto: una lite tra gli insegnanti». L'uso del termine «tumulti» per descrivere gli eventi associava l'istituto Benjamin Franklin, Italian Harlem e Covello stesso con le forze più tristemente famose della società americana.<sup>20</sup> Il sottotitolo dell'articolo del *Times* metteva in relazione i disordini alla Franklin con gli scioperi studenteschi organizzati dall'associazione comunista American Youth for Democracy, in corso presso altre scuole superiori, a sostegno di una campagna cittadina di boicottaggio organizzata dagli insegnanti di educazione fisica delle scuole pubbliche, i quali chiedevano una retribuzione aggiuntiva per la supervisione delle attività studentesche dopo la scuola. Tuttavia, alla Franklin non esisteva una sezione dell'associazione American Youth for Democracy, né vi furono mai indetti o attuati scioperi degli studenti. Il *Times* riferiva anche ampiamente di aggressioni a studenti africani americani saliti a bordo degli autobus dopo la scuola, un fatto che nessun altro giornale menzionava e di cui non

veniva offerta alcuna prova. Covello sottolineò che Alexander Feinberg, il cronista del *Times* che firmava l'articolo, non era stato presente durante nessuno dei momenti critici, e aveva successivamente combinato testimonianze rilasciate sull'onda dell'emozione.<sup>21</sup>

Il titolo dell'articolo del *New York Daily News*, «2000 studenti coinvolti in tumulti razziali», costituisce il reportage più incredibile e impreciso su questo episodio. In primo luogo la cifra di 2000, che nessun altro resoconto citava, sovrastimava in modo esagerato la partecipazione alla disputa in una scuola con 1200 iscritti. Più di tutto, naturalmente, era sgradevole l'associazione nel titolo dell'aggettivo «razziale» al sostantivo «tumulto». Questi termini erano contraddetti dal testo dell'articolo, in cui si affermava che «quasi per miracolo nessuno è rimasto ferito in modo grave, anche se ci sono state teste ammaccate e qualche livido in faccia».<sup>22</sup> Nelle due edizioni del *New York Post* vennero pubblicate due storie analoghe. Uno dei titoli usava il termine «tumulto», e l'altro la più blanda definizione «conflitto razziale a scuola». In contrasto con i titoli, i testi di entrambi gli articoli definivano gli incidenti alla Franklin come «litigi» e «zuffe».<sup>23</sup> Entrambi gli articoli, comunque, mettevano in relazione l'episodio con disordini razziali molto più gravi, che si stavano verificando nello stesso periodo a Gary, in Indiana, e a Chicago.

Domenica 30 settembre la stampa cittadina pubblicò resoconti più equilibrati degli avvenimenti.<sup>24</sup> Per esempio, un breve articolo pubblicato su *PM*, quotidiano orientato a sinistra, li definiva come «un'esplosione di scontri di strada [...] tra diverse centinaia di studenti bianchi e negri [in cui] nessuno è rimasto ferito». In chiusura l'articolo citava Covello: «Il vero problema non è la scuola. Il problema è che gli adulti s'immischiano nella situazione».<sup>25</sup> Il giornale di lingua italiana *Il Progresso Italo-Americano* nel titolo definiva l'episodio «tumulto», e nel testo parlava di «parapiglia tra oltre cinquecento studenti».<sup>26</sup> L'unica prospettiva nuova sull'episodio proveniva da un articolo pubblicato sul *Sunday Worker* il cui titolo annunciava una «sommossa contro i negri» che faceva parte di un «complotto razzista su scala nazionale». Il testo dell'articolo metteva in evidenza due fatti precedentemente ignorati: che due ragazzi neri erano stati feriti e che, anche se erano stati arrestati cinque ragazzi africani americani, «nessun bianco era stato toccato dalla polizia».<sup>27</sup>

Covello comprese che la spettacolarizzazione dell'episodio sulla stampa rischiava di dissuadere i ragazzi dall'isciversi alla Franklin. In un articolo rimasto inedito, Covello rivelava che «attualmente le famiglie residenti nelle zone confinanti con East Harlem, e in particolare quelle di Yorkville

[zona confinante con la parte meridionale di East Harlem, prevalentemente abitata da americani di origine irlandese e tedesca], ricorrono a sotterfugi di ogni genere per mandare i loro figli a scuole diverse dalla Franklin». <sup>28</sup> L'ampio e quasi maestoso edificio eretto per ospitare la scuola era stato progettato per contenere 3000 studenti. <sup>29</sup> Malgrado ciò, anche dopo che la scuola media James Otis, con i suoi 1000 iscritti, venne trasferita all'interno del medesimo edificio, gli studenti erano ancora troppo pochi per riempire la monumentale costruzione. Tuttavia, gli adulti iscritti ai corsi serali aumentarono molto, passando dai 1500 del 1938 ai 4000 degli anni della guerra. I corsi frequentati andavano dal russo all'inglese avanzato, e comprendevano corsi professionali come «segretaria di studio medico» e «centralinista». <sup>30</sup>

La sera di domenica 30 settembre, Covello convocò 17 persone selezionate a casa sua per una riunione nella quale formulare una strategia e una tattica per combattere l'aggressione alla scuola e alla comunità. <sup>31</sup> William Spiegel e Sal Pergola costituivano un prezioso legame con il corpo studentesco. Abraham Kroll, collaboratore stretto e fidato, era stato segretario amministrativo di Covello fin dalla fondazione della scuola, nel 1934. I quattro nomi che nei verbali risultano illeggibili appartengono probabilmente a membri del corpo docente. Rose Russell, capo del sindacato degli insegnanti aderente al CIO, rappresentava sia gli insegnanti sia la sinistra. <sup>32</sup> Fred Kuper, assistente legale del Board of Education, garantiva un collegamento diretto con la direzione amministrativa della scuola. <sup>33</sup> Daniel Dodson, direttore esecutivo della Commissione per l'armonia razziale del sindaco, avrebbe poi scritto il rapporto chiave sull'episodio. L'insegnante di matematica Rose Covello (nata Accurso) assisteva Covello in ogni aspetto del lavoro. <sup>34</sup> Miriam Sanders (moglie di Vito Marcantonio) era la direttrice della Harlem House, <sup>35</sup> nonché uno dei dirigenti locali della Lega per l'armonia razziale di East Harlem, organizzazione istituita nel 1943 allo scopo di favorire «una migliore comprensione tra le nazionalità e i gruppi razziali». <sup>36</sup>

Di fondamentale importanza era la presenza di Vito Marcantonio, il più prestigioso esponente della comunità, che rappresentò al Congresso dal 1934 al 1950. La reputazione di Marcantonio era in parte dovuta al suo impegno in favore della legislazione per i diritti civili alla Camera, dove condusse una battaglia contro la *poll tax*, <sup>37</sup> si batté perché il linciaggio venisse considerato un reato federale e assicurò il finanziamento della Commissione per le pari opportunità di impiego. <sup>38</sup> Al Congresso si era guadagnato una reputazione nazionale come portavoce della sinistra. In

città era il leader dell'American Labour Party (ALP) e a East Harlem aveva unito i diversi gruppi etnici e razziali in una coalizione politica imbattibile. Marcantonio, orfano, e Covello, senza figli, collaborarono per tutta la vita.<sup>39</sup>

Il gruppo concordò di stilare un foglio informativo da contrapporre ai resoconti tendenziosi dei media. Si concentrò poi su come riportare la scuola alla normalità, il che significava, più di ogni altra cosa, ristabilire lo status quo ante, cioè un edificio pieno di studenti che frequentavano le lezioni. Marcantonio raccomandò che «gli insegnanti visitassero le case degli studenti assenti e che le organizzazioni di colore inviassero rappresentanti presso tutte le case degli studenti negri che risultavano assenti». Si discusse anche la creazione di un opuscolo «da far circolare in copie ciclostilate, per raccogliere le firme dei personaggi più in vista della comunità».<sup>40</sup> Qualcuno suggerì di utilizzare gli articoli sugli scontri razziali durante il corso di scienze sociali, come «esempio di cattivo giornalismo». A questo punto il verbale della riunione recita seccamente: «Organizzare una manifestazione - programmata molto attentamente - cercare di farla nascere dagli studenti». Si raccomandava anche che «l'idea degli studenti per una manifestazione» venisse dai «vertici delle organizzazioni studentesche» e che i «ragazzi responsabili dell'episodio di giovedì [...] prendano l'iniziativa». Marcantonio si impegnò a contattare Fiorello LaGuardia per ottenere l'autorizzazione per il corteo. Inoltre fu incaricato di convincere «Joe Lewis o Frank Sinatra» a partecipare a un raduno.<sup>41</sup> Incredibile a dirsi, tutto quello che fu proposto durante quest'unica riunione venne messo in atto, con l'unica eccezione dell'idea di girare un cortometraggio da proiettare nei cinema locali.<sup>42</sup>

Covello e Marcantonio sapevano che l'atteggiamento e le azioni della comunità italiana americana sarebbero stati di fondamentale importanza per riparare i danni causati dagli episodi avvenuti il 27 e il 28 settembre, nonché per migliorare le prospettive a lungo termine di armonia razziale all'interno della scuola e nell'ambiente circostante. Il contenuto e la forza dell'opuscolo nato dalla riunione del 30 settembre rispecchiavano questa convinzione. Il titolo chiedeva: «Who Gets Hurt? *Chi ha sofferto da tutto questo?*», e il testo rispondeva: «La comunità italo-americana, la gente di colore, ogni gruppo in lotta per la libertà!». Chiaramente, la tesi centrale che l'opuscolo doveva sostenere era che l'aggressione ai ragazzi africani americani fuori dalla scuola avesse danneggiato anche gli italiani americani. Il volantino sosteneva questa tesi attraverso tre affermazioni: in primo luogo, ricordava ai lettori che «le persone che ci odiano e ci

discriminano sono le stesse che odiano i negri, gli ebrei, i cattolici e gli stranieri. Odiano tutti coloro che vogliono un’America libera per tutti». L’opuscolo affermava che «la scuola superiore Benjamin Franklin è un esempio di come le persone si possano unire e vivere insieme pacificamente». Vi si sottolineava anche che la Franklin era «una delle scuole più belle, più moderne e meglio attrezzate della città». Infine, si faceva riferimento al documentario dell’OWI: «il governo era fiero di noi: fiero al punto da mostrare il nostro lavoro a italiani, francesi, inglesi e molti altri ancora». Il testo attaccava poi «i reazionari, che vorrebbero dividerci, compresi alcuni traditori tra la nostra stessa gente [...] i nostri “Bilbo”, pericolosi come il Bilbo del Mississippi». La conclusione era affidata a tre slogan: «Basta con la diffamazione»; «Costruiamo l’unità del popolo»; «Manteniamo la nostra scuola libera dall’odio e dalla discriminazione - libera di crescere».<sup>43</sup>

Theodore Bilbo (rappresentante democratico del Mississippi) era probabilmente il razzista più accanito di tutto il Senato. Il suo nome era ben noto all’interno della comunità italiana americana perché due mesi prima, nel rispondere a una lettera in cui Josephine Piccolo, residente a Brooklyn, lo criticava per aver tentato di bloccare lo stanziamento destinato alla Commissione per le pari opportunità di impiego, le si era rivolto chiamandola «Mia cara signora Dago». Dalla sezione riservata ai deputati, Marcantonio aveva preteso le scuse di Bilbo (che non vennero presentate) per conto di Piccolo, che aveva tre fratelli nelle forze armate, uno dei quali morto in servizio.<sup>44</sup> Covello e Marcantonio fecero leva sull’insulto di Bilbo nel tentativo di coinvolgere gli italiani americani in una campagna per affermare la cooperazione interrazziale.

Chiaramente, l’opuscolo era destinato a circolare solo all’interno della comunità italiana americana. D’altronde, gli africani americani non avevano bisogno di essere convinti che Bilbo costituisse un abominio e una minaccia. L’opuscolo fu tradotto in italiano non solo per agevolare la lettura da parte degli italiani di prima generazione, molti dei quali non sapevano leggere bene in inglese, ma anche perché Covello riteneva che «la lingua familiare deve essere usata. È il concetto, e non la lingua in sé, a essere importante».<sup>45</sup> La pubblicazione venne utilizzata anche per raccogliere il sostegno dei *prominenti* di Italian Harlem, personaggi di spicco all’interno della comunità, che ricevettero da Covello lettere in cui si chiedeva loro di aderire alla campagna di riabilitazione, apponendo la loro firma all’opuscolo.<sup>46</sup>

La mattina di lunedì 1° ottobre, Covello incontrò presso la scuola una



serie di persone che potessero fornire una conferma credibile alla sua versione dei fatti. Tra loro, Walter White, segretario esecutivo della NAACP (National Association for the Advancement of Colored People); Walter O'Leary, direttore del Bureau of Attendance; il vicecomandante della polizia John De Martino; Ed Lewis dell'Urban League; Edith Alexander, un'africana americana condirettrice della Mayor's Committee on Unity; Saul Battle, primo poliziotto africano americano della città di New York e, al momento dell'incontro, commissario cittadino per la libertà vigilata.<sup>47</sup> In modo diretto e indiretto, questi individui offrirono la loro influenza e la loro reputazione per difendere Covello e la scuola superiore Benjamin Franklin. Quella stessa mattina, Covello convocò un'assemblea generale per arruolare gli studenti nella controffensiva. Covello stabilì i principi di base: «il nostro corpo studentesco rappresenta 41 razze e nazionalità, eppure non c'era mai stato un incidente come quello di venerdì scorso». Poi intonò il suo mantra: «Qui non ci deve essere intolleranza». L'oratore successivo, Sal Pergola, ammonì gli studenti: «Non vogliamo bilboismo qui [...] qualche giorno fa abbiamo commesso un errore. Che non succeda più».<sup>48</sup> Martedì 2 ottobre il corpo docente fu munito di tutte le informazioni: un foglio organizzato in ordine cronologico, preparato da «un comitato di insegnanti» e presentato alla riunione dei docenti. Il documento stabiliva che la portata e le conseguenze degli eventi erano di importanza e virulenza assai inferiori rispetto a quanto riportato dalla carta stampata.<sup>49</sup>

Il tono e il contenuto degli articoli sui giornali del lunedì testimoniavano l'inizio di un'inversione di tendenza. Il *Times* citava la dichiarazione di Covello secondo cui gli «scontri» avvenuti a scuola erano «soltanto zuffe tra ragazzi» ed «elementi estranei, disorganizzati ma violenti, potrebbero avere aggravato la situazione».<sup>50</sup> La rimozione del conflitto razziale dalla scuola (in definitiva, gli scontri erano avvenuti fuori dalla scuola e le attività scolastiche non erano state interrotte) separava l'episodio da Covello e dall'istituto Franklin. Il martedì la voce di Covello si fece sentire in tutta la città, attraverso i resoconti dell'assemblea studentesca del giorno prima. L'arciconservatore *Journal-American*, un quotidiano del pomeriggio, stampò in grassetto questa concisa citazione di Covello: «Qui non ci deve essere intolleranza». Riportava anche la notizia che il lunedì le presenze a scuola avevano raggiunto il 60%,<sup>51</sup> a riprova di come, considerando la chiassosa campagna stampa, la situazione all'interno della scuola si andasse normalizzando. Il cambiamento più evidente avvenne nel servizio del *Post*, il cui giornalista africano americano Ted Poston avallò la

tesi di Covello, secondo cui «tre fatti razziali vagamente correlati erano stati amplificati fino a diventare storie sensazionali di conflitti razziali». Poston aggiungeva che la versione degli eventi fornita da Covello era «solidamente convalidata da testimoni oculari e da esponenti di spicco della comunità [...] [oltre che da] diversi insegnanti, tra i quali due dei cinque membri di colore dello staff». La seconda edizione del *Post* pubblicava anche una fotografia di due studenti della Franklin che studiavano insieme: un ragazzo italiano americano con il braccio attorno alle spalle di un ragazzo africano americano. L'articolo si chiudeva citando Covello, secondo il quale «le storie [...] che infangano ingiustamente una comunità fanno il gioco di Bilbo e di quelli come lui».<sup>52</sup>

Il cambiamento di prospettiva del *Daily Worker* fu quasi altrettanto eclatante. Il titolo di testa dell'edizione del lunedì dichiarava piattamente: «I poliziotti sugli scontri a scuola: “Niente di speciale, solita roba”».<sup>53</sup>

Lo stesso numero del *Worker* riportava una proposta del sindacato degli insegnanti affinché il Board of Education riducesse a 25 il numero massimo degli studenti per le classi alla Franklin, e assumesse almeno 25 nuovi insegnanti, formati soprattutto per il lavoro di recupero.<sup>54</sup> Di tono alquanto diverso, un terzo articolo metteva evidenza una dichiarazione congiunta rilasciata da Marcantonio e Benjamin Davis Jr., un assessore cittadino eletto nelle fila del Partito comunista di Manhattan. La dichiarazione sollecitava «i genitori di tutti i ragazzi, bianchi e neri, a fare in modo che oggi i figli vadano a scuola».<sup>55</sup>

La rivalutazione della Franklin da parte della stampa continuò nei giorni seguenti. Il *Mirror* pubblicò la promessa di Covello che «verranno prese misure concrete per impedire che tali eventi si verifichino nuovamente in futuro». Veniva inoltre citata la sua affermazione che «negli undici anni di storia della scuola, i membri del corpo studentesco multirazziale sono stati in armonia come componenti di una stessa famiglia».<sup>56</sup> Il *Daily News*, *Il Progresso* e il *Daily Worker* (che si concentrarono sul discorso aspramente critico di Pergola contro il bilboismo) parlarono favorevolmente dell'assemblea studentesca del lunedì. Il *Daily News* la descrisse come «l'inizio di una nuova cooperazione tra studenti bianchi e negri».<sup>57</sup> La copertura più completa e più ponderata, comunque, apparve sull'*Herald Tribune*. Entrando nei dettagli dell'inequivocabile dichiarazione di White - «quello che è successo venerdì non è stato un tumulto razziale» - in modo molto più approfondito di qualsiasi altro giornale, descriveva segni visibili di armonia razziale e di cooperazione. Il *Tribune* era il solo a citare per esteso Saul Batde, il commissario per la libertà vigilata africano

americano, secondo il quale «sembrava un'ingiustizia che, in un episodio violento che aveva coinvolto sia negri che bianchi, fossero stati arrestati soltanto dei negri». <sup>58</sup> L'interpretazione degli eventi fornita da White, come leader di un'organizzazione africana americana di grande importanza, aveva ovviamente molto peso. Ma Covello era ben consapevole dell'impatto della presenza di Batde. In un manoscritto inedito di diciassette pagine, intitolato «Scuola di quartiere e relazioni razziali», scrisse: «Non viviamo nel paradiso degli sciocchi. Quando necessario, si ricorrerà senza dubbio all'intervento della polizia. Abbiamo già richiesto l'assegnazione di un poliziotto negro all'area circostante la nostra scuola, anzi, di più d'uno, per dare ai nostri studenti negri una sensazione di maggiore sicurezza. [Questa decisione è stata presa anche per] mostrare in modo chiaro a chi vive qui che la polizia e gli insegnanti di colore sono stati accettati dalle autorità della città e dalla scuola su un piede di parità». <sup>59</sup>

Fu il *World-Telegram* a riportare per primo la notizia migliore: «Martedì la partecipazione alle lezioni è stata solo del 10% inferiore alla media». <sup>60</sup> Quindi l'obiettivo principale della controffensiva della scuola, cioè la frequenza regolare alle lezioni, era stato raggiunto. Oltre a tutte le altre misure messe in atto, la normalizzazione della frequenza era il risultato di una lettera inviata da Covello ai genitori degli studenti assenti, in cui si affermava: «Può darsi che questa assenza sia dovuta al timore che vostro figlio possa subire lesioni personali. Vogliamo assicurarvi che la maggioranza dei ragazzi oggi era a scuola. Tutto è stato tranquillo e non vi è stata mai neppure la sensazione che a qualcuno potesse venire fatto del male. Accettate la rassicurazione che le condizioni all'interno della scuola sono tornate alla piena normalità. Vi sollecito a rimandare subito a scuola vostro figlio». <sup>61</sup> Anche articoli pubblicati da altri giornali della città sostenevano la scuola e la sua amministrazione. Per esempio, il *World-Telegram* scriveva che un telegramma inviato a LaGuardia da Algernon Black e William Andrews, copresidenti del Citywide Citizens Committee, attribuiva la colpa degli incidenti razziali all'«atteggiamento degli adulti che mirano alla segregazione e alla disuguaglianza», e rivolgeva una critica al Board of Education per il sovraffollamento delle classi. <sup>62</sup>

Il completo capovolgimento delle cronache era stato provocato dagli interventi personali e immediati di Covello e Marcantonio. Un testimone, da sempre residente nella zona, ricordava che, la sera successiva agli scontri razziali, Marcantonio si era avvicinato a un gruppo di ragazzi più grandi con cui era in strada a chiacchierare, vicino alla Benjamin Franklin,

e aveva chiesto loro di non restare a ciondolare nell'area della scuola. Uno dei ragazzi aveva gridato a Marcantonio: «Se avessi una sorella, ti piacerebbe che sposasse un negro?». Marcantonio, a quel punto, aveva girato i tacchi e se ne era andato.<sup>63</sup> Covello andò anche a parlare con i membri di un'associazione la cui sede, all'incrocio tra la 118th East Street e Pleasant Avenue, si trovava proprio davanti al luogo in cui si era verificata l'aggressione contro gli studenti africani americani.

L'evento principale della controffensiva ebbe luogo lunedì 8 ottobre alle 20, nell'auditorium della scuola. L'incontro, denominato «assemblea pubblica della comunità», era chiaramente mirato a riunire la leadership e i residenti di Italian Harlem con il preciso intento di riaffermare e manifestare l'impegno della comunità italiana americana a favore della Benjamin Franklin come scuola integrata. Covello e Marcantonio avevano concepito questa assemblea come un mezzo per dimostrare l'unanimità dei leader locali su questo problema, e insieme per coinvolgere i membri della comunità nella controffensiva.

Sabato 6 ottobre, Covello aveva compiuto uno sforzo speciale per raggiungere i membri di lingua italiana della comunità, parlando lui stesso in italiano alla radio per fornire «un'esposizione molto concisa e fedele dei fatti» che si erano verificati alla Franklin il 27 e il 28 settembre. A chiusura del discorso, aveva invitato gli ascoltatori a partecipare all'assemblea che si sarebbe tenuta presso la scuola, per incontrare «eminenti cittadini della nostra comunità, che vi presenteranno, in inglese e in italiano, un'esposizione dei fatti autentica ed equilibrata».<sup>64</sup> In una lettera, Covello si rivolgeva ai genitori come uno che «per undici anni ha lavorato tutto l'anno, giorno e notte, sette giorni su sette», chiedendo di «assumere la parte di responsabilità che vi compete, come cittadini di questa comunità» e di partecipare quindi all'assemblea in cui, sottolineava, vi sarebbero state relazioni in italiano e in inglese.<sup>65</sup> Sulla sua carta intestata del Congresso, Marcantonio spedì una lettera d'invito ai residenti della comunità per esortarli a ricordare che «la scuola superiore Benjamin Franklin appartiene a tutti noi [...] e noi tutti dobbiamo difenderla. La democrazia americana si basa sul principio dell'uguaglianza. Non possiamo permettere all'odio razziale di fare la sua comparsa tra noi».<sup>66</sup>

Il passo successivo fu quello di riunire i *prominenti* di Italian Harlem. Il 1° ottobre 43 lettere d'invito furono inviate ad altrettanti personaggi di spicco, 34 dei quali accettarono. Nel giro di una settimana, Covello e Marcantonio erano riusciti a mettere insieme: il senatore dello Stato

Richard Costanzo; il membro del Parlamento dello Stato Hamlet Catennacio; Frank Rossetti, pezzo grosso del Partito democratico; giudici, leader sindacali, dirigenti di circoli di ex combattenti e impresari di pompe funebri. E soprattutto, il clero locale appoggiò l'iniziativa. Parteciparono infatti religiosi di tutte le chiese cattoliche italiane: Our Lady of Mount Carmel, St. Lucy, Holy Name e St. Anne.<sup>67</sup> Anche il pastore della chiesa metodista di Jefferson Park, di cui Covello era un membro attivo, raccolse l'invito. Tra i pochi a non rispondere, invece, vi furono Joseph Piscitello, funzionario della International Ladies Garment Workers Union, sconfitto da Marcantonio nelle elezioni primarie dell'ALP (Partito laburista americano) del 1940; Frank Ricca, l'avversario democratico sconfitto nel 1942; Joseph Cioffi, candidato del Partito democratico alle elezioni del 1944 per il Parlamento dello Stato, sconfitto dal candidato del Partito repubblicano e dell'ALP Catennacio. Nell'arco di sette giorni, Covello e Marcantonio riuscirono così a chiamare a raccolta i leader politici, sociali e religiosi di Italian Harlem. Fra i 34 c'erano anche 4 non italiani americani: due preti cattolici di origine irlandese, assegnati a parrocchie della zona, un assistente sociale e un medico che lavoravano a Italian Harlem.<sup>68</sup>

Mille genitori («prevalentemente italiani americani», scriveva *PM*) presero parte all'assemblea pubblica della comunità.<sup>69</sup> Sul frontespizio del programma dell'assemblea erano stampati il titolo «Chi ha sofferto da tutto questo?», la risposta: «La comunità italo-americana!» e lo slogan «Nessun uomo è al sicuro finché non sono al sicuro tutti gli uomini; nessun gruppo è al sicuro, finché non sono al sicuro tutti i gruppi». Il programma era molto ritualizzato. Cominciava con i portabandiera della scuola media James Otis che entravano a passo di marcia nell'auditorium mentre tutti i presenti si alzavano in piedi per cantare l'inno nazionale. Seguiva il documentario prodotto dall'OWI, *A Better America*., quindi il discorso introduttivo di Covello, il cui testo è andato perduto. Il programma si chiudeva con «brevi dichiarazioni dei cittadini più illustri di East Harlem e dei sostenitori dell'assemblea pubblica della comunità». *PM*, l'unico quotidiano a riportare l'evento, pubblicò un passaggio del discorso di Marcantonio: «[Gli scontri di piazza] farebbero la gioia di Bilbo e di Rankin [rappresentante al Congresso del Mississippi], Noi dobbiamo combattere tutti i Bilbo e i Rankin di questo mondo. Noi, che siamo di origine italiana, conosciamo il significato della discriminazione perché siamo stati sfruttati e per questo ci rifiutiamo di discriminare gli altri. Non abbiamo motivi di contrasto con nessuno, e non abbiamo motivi

di contrasto con la gente di colore». (*PM* sottolineò che il pubblico aveva fischiato i nomi di Bilbo e di Rankin.)<sup>70</sup> Anche se non esistono copie degli altri interventi, è rimasto il messaggio inviato da A. Salimbene, rappresentante locale dell'Excavators and Building Laborers Union, che essendo impossibilitato a partecipare per motivi di salute, aveva telegrafato a Covello la seguente dichiarazione: «Nella forma più alta di democrazia, la tolleranza è la necessità primaria. Vivere insieme, lavorare insieme e studiare insieme, a prescindere dalla razza, dal credo religioso o dal colore è ciò per cui i nostri combattenti hanno dato le loro vite [...] In una democrazia come la nostra, questo deve essere il nostro credo quotidiano. Invito l'assemblea a deliberare che combatteremo sempre per la libertà di tutte le genti, a prescindere dalla razza, dal credo religioso o dal colore».<sup>71</sup> Dopo i discorsi fu presentata e accettata all'unanimità questa risoluzione: «[Affermiamo] la nostra fede profonda nel principio americano di uguaglianza razziale e di tolleranza e l'impegno ad andare avanti sulla strada dell'unità e della solidarietà, secondo un programma sempre più ampio di migliore comprensione fra tutti i gruppi razziali e culturali della nostra comunità».<sup>72</sup>

Il mattino successivo all'assemblea, Covello distribuì a studenti e insegnanti una lettera in cui era riportata la risoluzione, chiedendo che fosse discussa durante tutte le lezioni di inglese. Invitò ancora studenti e insegnanti a «prendere concretamente posizione firmando l'impegno a sfilare nella parata del Columbus Day venerdì prossimo».<sup>73</sup> Il sollecito venne ribadito da una lettera di Covello ai genitori, in cui si chiedeva che firmassero i moduli per autorizzare la partecipazione dei figli al corteo. In chiusura si chiedeva nuovamente di «collaborare a questa manifestazione di unità tra la nostra gente, con la partecipazione di vostro figlio e, se possibile, vostra personale alla sfilata». Anche gli insegnanti ricevettero una lettera di Covello che chiedeva di partecipare alla parata del Columbus Day; la lettera si chiudeva con queste parole: «Affermiamo in modo concreto le nostre idee radicate in tema di segregazione, discriminazione e fomentazione dell'odio razziale».<sup>74</sup>

In realtà, i preparativi per la parata erano cominciati già prima delle lettere. *L'Herald Tribune* scrisse che, a un raduno studentesco durato l'intera giornata di mercoledì 3 ottobre, «un ragazzo negro ha proposto in una mozione che tutti i ragazzi della scuola marcino in massa nella parata cittadina di Columbus Day, per dimostrare all'intera città lo spirito che li unisce».<sup>75</sup> Inoltre gli studenti inventarono una serie di slogan, tra cui «Bianchi, negri, ebrei, cristiani - tutti quanti americani - uniti per

combattere l'odio razziale». Il capo del dipartimento di inglese, Robert Shapiro, chiese che gli insegnanti di inglese lavorassero con gli studenti per creare «slogan brevi e incisivi. Dovrebbero esprimere: 1) lo spirito democratico di unità delle razze; 2) il rispetto per tutti gli individui; 3) l'unità della nostra scuola». <sup>76</sup>

La partecipazione della Benjamin Franklin alla parata del Columbus Day fece notizia prima ancora che avesse luogo. La mattina del Columbus Day, il *Daily Minor* scriveva che «un elemento importante della parata sarà la presenza del corpo studentesco della scuola superiore di East Harlem, Benjamin Franklin, che ultimamente è stata teatro di disordini razziali. Il preside della scuola ha comunicato che gli studenti hanno deliberato di partecipare per dimostrare la loro unità e solidarietà di americani». <sup>77</sup> Il giorno seguente, quattro quotidiani di New York pubblicarono articoli in cui si menzionava la partecipazione della scuola alla parata. Il *Times* rimarcava che «una delegazione di 500 studenti dalla scuola superiore Benjamin Franklin, guidata dal preside, il dottor Léonard Covello, e affiancata dai genitori [...] è sfilata in una dimostrazione di unità, in segno di ritrovata armonia e collaborazione interrazziale nella scuola, dopo i disordini del 27 e del 28 novembre». <sup>78</sup> Naturalmente, né qui né altrove il *Times* indicava che il giorno successivo a quei «disordini» aveva pubblicato un titolo che li definiva «tumulti». Osservando che gli studenti della Franklin avevano marciato dietro un enorme striscione che li proclamava «tutti quanti americani», il *Tribune* stimava a 600 i componenti della delegazione, pari a «una buona metà del corpo studentesco della scuola, [che ha marciato] [...] per dimostrare lo “spirito di unità e di solidarietà americani”». <sup>79</sup> Il *Daily Mirror* scrisse: «Tra i 10000 studenti che hanno partecipato si faceva notare un gruppo numeroso di studenti bianchi e negri della scuola superiore Benjamin Franklin...». Lo stesso articolo aggiungeva: «uno scoppio di applausi ha salutato l'arrivo di un carro allegorico sul quale una delle ragazze della scuola impersonava la Statua della Libertà. Tutto intorno a lei gli striscioni dicevano: “Americani tutti quanti - negri, ebrei, cattolici e protestanti”». <sup>80</sup> Il *Progresso* pubblicava la notizia relativa alla Franklin con il sottotitolo «Ogni razza, ogni fede». Dopo aver ricordato l'antefatto, descriveva di gli «[studenti] marciavano insieme uno dopo l'altro - bianchi, negri, cattolici, protestanti ed ebrei - con in testa il preside, il prof. Léonard Covello. Il pubblico ha compreso il significato di questa “fusione” e ha applaudito calorosamente». <sup>81</sup>

Il 23 ottobre 1945 si svolse l'atto conclusivo di questa eccezionale

campagna. Il cantante più popolare degli Stati Uniti (che, fatto non irrilevante, si dava il caso fosse italiano americano) si recò presso la scuola Benjamin Franklin per aggiungere la sua voce al coro che domandava «unità e solidarietà» oltre le barriere razziali, nazionali e religiose. Dal 1944 al 1948 Sinatra fu molto impegnato nel sostenere un gran numero di organizzazioni e cause progressiste, e in modo particolare la lotta contro il razzismo. Nel 1945, per esempio, apparve in pubblico ben 30 volte in tutto il paese per parlare contro il pregiudizio.<sup>82</sup> La mattina dell'evento, *PM* pubblicò un articolo nel quale Sinatra (descritto mentre si gingillava con un medaglione d'oro di san Cristoforo, sul cui retro era incisa una stella di David) diceva che «gliele avrebbe cantate chiare» durante il discorso alla Franklin.<sup>83</sup> Nel mezzo del programma, iniziato con preludio per organo, saluto alla bandiera, lettura della Bibbia e brani per banda, e terminato con «l'espressione della gratitudine della nostra scuola a Frank Sinatra, ambasciatore di buona volontà»,<sup>84</sup> Sinatra disse agli studenti che gruppi intolleranti avevano inviato «tra i ragazzi delegati e agenti per insinuare il pregiudizio razziale. [...] Questo paese è stato costruito da persone di fedi diverse, perciò non è possibile dividerlo [...] Non c'è bambino che nasca e due giorni dopo dica: "Odio gli ebrei o la gente di colore". Qualcuno deve averglielo insegnato».<sup>85</sup> Il *Daily News* scrisse che Sinatra aveva sottolineato che non esistono percettibili «differenze biologiche tra le razze. Ha anche chiesto agli studenti della scuola di farsi "portavoce di buona volontà razziale nella loro zona"».<sup>86</sup> Il *Daily Worker*, unico altro quotidiano cittadino a riportare l'evento, scrisse che ai ragazzi Sinatra era piaciuto perché, come disse uno di loro, «parla la nostra lingua». Stranamente Sinatra non cantò «The House I Live In», inno del Fronte popolare che Sinatra aveva da poco messo in scena in un documentario di dieci minuti, ma una delle sue canzoni meno memorabili, «Aren't You Glad You're You?», completamente priva di contenuti sociali e politici.<sup>87</sup>

Il successo di Marcantonio e Covello nel guidare il movimento dipese dalle loro profonde radici e dagli enormi servizi resi alla comunità. Covello era arrivato dall'Italia a Italian Harlem all'età di nove anni; Marcantonio aveva trascorso tutta la vita in un raggio di quattro isolati, all'interno di Italian Harlem.<sup>88</sup> In seguito, vissero in case adiacenti, ai numeri 229 e 231 della 116th East Street, a tre isolati dalla Benjamin Franklin, e nello stesso isolato in cui si trovava il quartier generale politico di Marcantonio, al numero 247 della stessa strada.

Alla Camera dei rappresentanti, Marcantonio era una voce isolata a



difesa dei diritti dei nati all'estero, portoricani, africani americani e, in particolare, italiani americani. La disponibilità di Marcantonio nei confronti degli elettori era leggendaria: ogni domenica, nel quartier generale di East Harlem, ascoltava le loro richieste dalla prima all'ultima. Ogni anno erano migliaia e migliaia i residenti di Italian Harlem i cui problemi venivano risolti o, per lo meno, affrontati da Marcantonio e dal suo staff. Uno dei suoi biografi scrisse: «Pochi uomini nella vita pubblica hanno avuto un legame così stretto con uno specifico quartiere [...] Quest'uomo è stato il prodotto e la personificazione del quartiere».<sup>89</sup>

I contemporanei di Covello lo hanno descritto come «quasi una piccola divinità a East Harlem» e «il decano di East Harlem. È indubbiamente la persona di maggiore esperienza nella comunità e le sue attività sono state di portata più vasta e di durata superiore rispetto a quelle di chiunque altro».<sup>90</sup> Il suo impegno per il quartiere andava ben al di là della Benjamin Franklin. Per esempio, quando si rese conto che la mancanza di un giornale locale rispecchiava e insieme aggravava la mancanza di coesione sociale di East Harlem, si mise alla guida di un gruppo che, nel marzo del 1941, fondò l'*East Harlem News*, un tabloid di otto pagine che uscì mensilmente fino al 1943. Vi si pubblicavano articoli in italiano e in spagnolo, annunci e notizie relativi alle numerose associazioni della zona, alle chiese e, naturalmente, alle scuole. Sulla prima pagina del primo numero, per esempio, sotto il titolo «Verso la costruzione di un quartiere migliore», si annunciava l'istituzione di una «serata di quartiere» mensile presso la Benjamin Franklin, in cui i lettori avrebbero avuto la possibilità di aderire ai vari comitati di zona. I comitati, che contemporaneamente offrivano servizi per la comunità e facevano da ponte tra la scuola e la comunità stessa, affrontavano le seguenti questioni: casa, sanità, sostegno ai giovani, questioni razziali, istruzione permanente, associazioni di genitori, cittadinanza e naturalizzazione.<sup>91</sup>

Covello e Marcantonio avevano condotto una prima campagna per la fondazione della scuola, che inizialmente venne ospitata in due obsoleti edifici scolastici; alcuni anni dopo si prodigarono per ottenere che la scuola fosse collocata in una struttura nuova. Quando nel 1944 il nuovo edificio venne inaugurato, durante la cerimonia Marcantonio affermò: «[Questa scuola] è di carattere interrazziale e ha come campo d'azione l'intera comunità. [...] Possiamo dire veramente che questo grande edificio è un monumento all'istruzione democratica».<sup>92</sup>

La visibilità e la concretezza dei servizi resi a Italian Harlem diedero loro enorme prestigio e popolarità tra gli africani americani, i portoricani e

gli altri residenti della comunità. Perciò la comunità, i suoi leader e i residenti accettarono sia la loro stima della gravità della situazione, sia la linea d'azione proposta.

Covello e Marcantonio basarono la controffensiva sull'ideologia del New Deal, in particolare sulla versione elaborata da Henry Wallace e dal Congress of Industrial Organizations. Questa prospettiva politica sosteneva che la democrazia (o, se si vuole, la socialdemocrazia) dipendeva dall'unità dei lavoratori, e che quest'ultima era minacciata dal razzismo, dall'antisemitismo e dal nativismo. Perciò non cercarono di intimidire o umiliare la comunità italiana americana, ma di fare piuttosto appello ai suoi istinti migliori e al senso di interesse personale. Riuscirono a convincere gli italiani americani che erano in ballo la loro reputazione, la produttività della loro scuola e la connessione con altri che erano stati sistematicamente esclusi dal sogno americano.

Purtroppo, questo incidente razziale divenne l'episodio più pubblicizzato e ricordato della storia della Benjamin Franklin. In *The Heart Is the Teacher*, Covello riconobbe che, malgrado la controffensiva creativa e a vasto raggio, «era stato arrecato un danno al prestigio della scuola, che la rese meno efficace come istituzione educativa e ha portato a una stigmatizzazione della comunità e degli studenti». Malgrado questo, la campagna impedì il ripetersi di episodi razziali, rafforzò la missione progressista della Benjamin Franklin, consolidò la reputazione di Covello e contribuì a perpetuare la leadership di Marcantonio.<sup>93</sup>

Frank L. Rizzo e la scoperta dell'identità bianca degli italiani americani di  
Philadelphia  
*di Stefano Luconi*

Negli anni ottanta, i Dougherty Irish Dancers, una confraternita attiva nell'area di Philadelphia, rinunciarono al requisito della nazionalità per i nuovi iscritti e accettarono l'adesione non soltanto di membri di origine irlandese, ma anche di persone di discendenza tedesca, ebrea, polacca e italiana. Il gruppo era stato fondato originariamente come associazione etnica che intendeva utilizzare le danze irlandesi per distinguere gli irlandesi americani dalle altre minoranze di immigrati. Tuttavia, i Dougherty Irish Dancers si aprirono gradualmente ai diversi gruppi nazionali e infine si trasformarono in un circolo per americani di origine europea, indipendentemente dal paese di nascita degli antenati.<sup>1</sup>

Nonostante la disponibilità dimostrata dai Dougherty Irish Dancers ad aprire le porte a persone che non fossero di discendenza irlandese, la presenza degli italiani americani all'interno dell'associazione potrebbe sembrare piuttosto singolare nel contesto di una lunga storia di relazioni tese tra gli irlandesi americani e gli italiani americani. In effetti, come quasi tutte le principali grandi città statunitensi, Philadelphia era stata per lungo tempo lo scenario di conflitti e ostilità tra queste due minoranze. Per esempio, il costante controllo degli irlandesi americani su gran parte degli impieghi nelle forze di polizia cittadine suscitò l'accusa che i poliziotti irlandesi si divertissero a perseguitare gli italiani americani per ragioni di intolleranza etnica. In modo analogo, i politici irlandesi tendevano a limitare l'ascesa politica degli italiani americani sia a livello locale sia a livello federale. Da questa acrimonia non era esente neppure la sfera religiosa. Sebbene la maggior parte dei membri di entrambi i gruppi nazionali condividesse la fede cattolica, gli irlandesi americani, predominanti nella gerarchia dell'arcidiocesi di Philadelphia, tendevano a contrapporsi ai fedeli di origine italiana, nel tentativo di sradicare le loro presunte pratiche religiose eterodosse e inclini alla superstizione. A volte, il conflitto etnico si estese fino agli anni del secondo dopoguerra. In politica, per esempio, la prima circoscrizione elettorale per il Congresso

rimase una riserva irlandese finché, nel 1980, Thomas M. Foglietta non fu eletto alla Camera dei rappresentanti con il sostegno del sindaco irlandese americano William J. Green.<sup>2</sup>

Risulta difficile asserire che l'iscrizione degli italiani americani ai Dougherty Irish Dancers fosse una conferma tardiva della teoria del «triplice *melting pot*» enunciata da Ruby Jo Reeves Kennedy nel 1944. In base a questa teoria, le diverse identità nazionali delle minoranze immigrate si sarebbero alla fine fuse tra loro in tre soli gruppi, composti dalle tre principali confessioni religiose praticate negli Stati Uniti: protestantesimo, cattolicesimo e giudaismo. In realtà, sebbene irlandesi americani e italiani americani siano cattolici, lo stesso non si può dire degli ebrei e dei luterani tedeschi, che ciò nonostante si unirono ai Dougherty Irish Dancers. Piuttosto, si può più ragionevolmente sostenere che la comune appartenenza alla razza bianca dei membri del club, a prescindere dall'ascendenza nazionale o dal credo religioso, riassume uno dei vertici del «pentagono etnorazziale», o «quintuplo *melting pot*», formato da europei americani, africani americani, asiatici americani, ispanici americani e nativi americani, che secondo David A. Hollinger rappresenta il grande spartiacque nell'elaborazione delle identità nell'odierna società statunitense.<sup>3</sup>

Ovviamente l'adesione degli italiani americani ai Dougherty Irish Dancers non è che una mera metafora dell'allargamento della loro idea di gruppo di appartenenza. Il presente saggio intende mettere in evidenza il processo e il motivo per cui gli abitanti di Philadelphia di origine italiana hanno rinegoziato la loro identità etnica fondata sulla nazionalità per sviluppare una percezione di sé come bianchi basata sulla razza, tale da far sentire alcuni di essi a proprio agio nell'isciversi a quello che era stato un club irlandese. A tale scopo, il saggio si concentrerà principalmente sull'esperienza politica degli italiani americani e, in particolare, sulla loro risposta alle gesta di Frank L. Rizzo, un ex poliziotto di origine italiana trasformatosi in uomo politico, che, tra gli anni sessanta e gli anni ottanta, incarnò la bianchezza degli europei americani di Philadelphia. L'enfasi sull'aspetto politico è tutt'altro che casuale. Difatti, il sociologo Albert James Bergesen è dell'opinione che, a partire dalla fine degli anni sessanta, il riorientamento della consapevolezza etnica è stato principalmente il risultato di una protesta politica difensiva. In modo analogo, secondo la storica Anna Maria Martellone, la politica è stata cruciale per la formazione e la ridefinizione delle immagini che le minoranze etniche negli Stati Uniti avevano di se stesse, soprattutto nel

caso degli italiani americani.<sup>4</sup>

Nell'analizzare le relazioni etniche a New York negli anni sessanta, i sociologi Nathan Glazer e Daniel Patrick Moynihan hanno individuato in quel decennio una scomparsa delle principali differenze tra irlandesi americani e italiani americani non dissimile dal crollo delle barriere etniche che avevano lungamente contribuito a impedire la trasformazione dei Dougherty Irish Boys di Philadelphia. Hanno infatti sostenuto:

Che si dica «italiano» o «irlandese» non è importante, e poi sappiamo che stiamo parlando grosso modo delle stesse persone. [...] le persone sono le stesse, così come i problemi: la sensazione di essere stati ignorati, di aver ricevuto ben poco dal governo negli ultimi anni e di aver sopportato l'impatto dei costi legati all'ascesa economica e politica dei neri.<sup>5</sup>

In altre parole, irlandesi americani e italiani americani hanno sviluppato un'identità comune basata sulla loro tendenza a ritenere gli africani americani responsabili del deterioramento dei loro standard di vita. In effetti, come ha osservato George Lipsitz, l'aggregazione degli europei americani intorno alla bianchezza è stata soprattutto il risultato della demonizzazione dei neri per la maggior parte dei problemi sociali ed economici del dopoguerra.<sup>6</sup>

Ostilità tra africani americani e italiani americani scoppiarono a Philadelphia già alla metà degli anni trenta, come contraccolpo ai riflessi della guerra di Etiopia negli Stati Uniti. Mentre la maggior parte degli italiani americani corse a sostenere la vittoriosa invasione fascista e la successiva annessione di questo paese africano, i neri di Philadelphia si mobilitarono per impedire il successo militare e diplomatico dell'Italia in Africa orientale. Sebbene nei mesi della guerra (da ottobre 1935 a maggio 1936) le relazioni tra le due comunità fossero caratterizzate da scontri fisici, l'inimicizia non portò gli italiani americani ad acquisire un'immagine di se stessi come bianchi. Al contrario, i successi dell'Italia sotto il regime fascista negli anni venti e trenta resero gli italiani americani orgogliosi della loro discendenza nazionale e contribuirono al rafforzamento della loro consapevolezza etnica italiana, anziché del loro senso di appartenenza razziale.<sup>7</sup>

Per lungo tempo molti americani bianchi considerarono gli immigrati italiani negli Stati Uniti come «non bianchi» o «meno che bianchi» e perciò attribuirono loro uno status «intermedio» quanto al colore. Tuttavia, alcuni hanno sostenuto che la guerra di Etiopia abbia contribuito ad

avviare il processo attraverso il quale gli italiani americani hanno alla fine raggiunto un'immagine di se stessi come bianchi. Gli studiosi hanno anche identificato gli scontri razziali, la segregazione nell'esercito e gli scioperi ostili all'accesso degli africani americani a posti di lavoro in precedenza fuori dalla loro portata come altrettanti riti di passaggio che favorirono lo sviluppo di un'identità bianca da parte delle minoranze europee durante la Seconda guerra mondiale. Tuttavia, questo non fu il caso degli italiani americani di Philadelphia.<sup>8</sup>

Di fatto, nei suoi sforzi propagandistici per giustificare l'impresa coloniale di Mussolini in Etiopia, il regime fascista utilizzò un linguaggio con una marcata caratterizzazione razziale. Tuttavia, mentre a Philadelphia i gruppi di immigrati si contendevano l'accesso alla spartizione clientelare e al riconoscimento politico, agli alloggi a basso costo e alle sempre minori opportunità lavorative a seguito della Depressione, le conseguenti tensioni con irlandesi americani ed ebrei continuarono a far sì che gli italiani americani rifuggissero dalle altre minoranze bianche. La diffusione dell'antisemitismo fascista nella comunità cittadina separò ulteriormente gli italiani americani dagli ebrei. Di conseguenza, alla metà degli anni trenta, gli italiani americani manifestarono contro un progetto di rinnovamento urbano che avrebbe portato nuovi residenti, in maggioranza discendenti da immigrati europei ma non necessariamente di origine italiana, nel secondo distretto di South Philadelphia, abitato in prevalenza da italiani.<sup>9</sup> Gli oppositori del progetto temevano che un tale sviluppo avrebbe rafforzato la preponderante presenza bianca nell'area e diluito la maggioranza italiana. Inoltre, nell'agosto del 1944, gli italiani americani non svolsero alcun ruolo attivo nello sciopero dei circa 6000 dipendenti bianchi della Philadelphia Transportation Company, che protestavano contro la promozione di colleghi africani americani da mansioni di manutenzione a posti come bigliettaio e guidatore di autobus, per fronteggiare la carenza di personale dovuta all'impegno bellico. Durante gli anni della guerra, nessuno scontro spaccò Philadelphia lungo i confini razziali. La mancanza di questo genere di opportunità di mobilitazione dell'intera popolazione bianca aiutò gli italiani americani della città a mantenere un'identità etnica basata sulla discendenza nazionale. Dopo tutto, quest'ultima sopravvisse anche dopo la dichiarazione di guerra italiana agli Stati Uniti, sebbene gli italiani americani si affrettassero a esibire la loro fedeltà incondizionata al loro paese adottivo. Nella «Little Italy» di Philadelphia, associazioni etniche quali l'Order Sons of Italy in America lanciarono le campagne più vigorose per incoraggiare la

sottoscrizione delle obbligazioni di guerra e lo fecero in occasione delle tradizionali feste italiane americane, come il Columbus Day. Inoltre, la stampa di lingua italiana considerò doveroso concentrarsi sui militari statunitensi di origine Italiana uccisi al fronte oppure decorati e si unì alle organizzazioni di immigrati per sottolineare come i membri della comunità sostenessero gli sforzi bellici degli Stati Uniti non soltanto come americani, ma anche come americani di origine italiana.<sup>10</sup>

È stato soltanto nei tumultuosi anni sessanta che gli italiani americani iniziarono ad allearsi con gli altri gruppi di immigrati di discendenza europea e a sviluppare una consapevolezza bianca nello sforzo comune di porre un freno alle rivendicazioni e ai presunti abusi degli africani americani. Mentre i neri aumentavano da circa un decimo degli abitanti della città nel 1930 a quasi un terzo nel 1970, agli occhi dei cittadini bianchi privi dei mezzi economici per trasferirsi nelle periferie residenziali erano sempre più associati al crimine, alla disgregazione sociale e al degrado urbano. In questo scenario, Rizzo divenne il paladino dei cittadini di razza bianca, sposando la prospettiva che «legge e ordine» fossero i compiti dell'amministrazione comunale. Nella sua ottica, la protezione dei cittadini, più che l'ampliamento dei servizi sociali, avrebbe dovuto rappresentare l'obiettivo principale del governo cittadino. Persino il suo seguito tra gli italiani americani derivava dalla sua capacità di connotare come bianca l'identità etnica dei suoi sostenitori di origine italiana più che dalla sua discendenza italiana.<sup>11</sup>

Figlio di immigrati italiani, Rizzo si arruolò nella polizia di Philadelphia nel 1943 e gli furono sufficienti pochi anni per diventare famoso per i metodi violenti usati con gli africani americani. Capitano di distretto a trentuno anni nella comunità prevalentemente africana americana di West Philadelphia, sotto l'amministrazione progressista del sindaco Joseph S. Clark Jr. e del procuratore distrettuale Richardson Dilworth, Rizzo non esitò a adottare un approccio da truppe d'assalto per scovare le rivendite illegali di alcolici della zona gestite e frequentate da neri, dove era diffuso il lotto clandestino. Di conseguenza, il capo della polizia Thomas J. Gibson si affrettò a trasferire il suo impetuoso capitano al distretto del centro città, meno di cinque mesi dopo la sua assegnazione a West Philadelphia. Nella sua ascesa da vicecapo della polizia nel 1965 a capo della polizia due anni più tardi, Rizzo intensificò la sua tattica aggressiva nei confronti degli africani americani. Arrestò Malcolm X e le sue guardie del corpo quando arrivarono a Philadelphia; ordinò ai suoi uomini di caricare gli africani americani che protestavano contro l'esclusione degli

studenti non bianchi dal Girard College; arrestò i membri neri dello Student Nonviolent Coordinating Committee con l'accusa di possesso di esplosivi; fece disperdere una dimostrazione relativamente pacifica di adolescenti africani americani che, davanti all'edificio della School Administration di Philadelphia, chiedevano un numero maggiore di corsi di cultura africana americana e il permesso di indossare vestiti in stile afro nelle scuole superiori, con il conseguente ricovero in ospedale di quindici attivisti neri. Nel 1970, con una, significativa dimostrazione della sua fermezza nel reprimere le proteste dei neri, il capo della polizia Rizzo irruppe alle due del mattino nel quartier generale del Black Panthers Party di Philadelphia e, dinanzi a un fotografo, ordinò ai membri presenti di spogliarsi per consentire la perquisizione alla ricerca di armi nascoste.<sup>12</sup>

Mentre gli scontri razziali affliggevano le città statunitensi fin dalla rivolta degli africani americani nel ghetto di Watts a Los Angeles nel 1965, la brutalità delle forze dell'ordine di Philadelphia contro gli attivisti neri valse paradossalmente a Rizzo il merito di aver evitato il caos. In città si verificò soltanto una rivolta a sfondo razziale (che provocò 2 morti, 339 feriti e circa 3 milioni di dollari di danni) nell'agosto del 1964, quando Rizzo ancora non aveva raggiunto i livelli più alti nelle gerarchie della polizia. Alla vigilia delle elezioni del 1967 per la guida della città, il sindaco democratico James H.J. Tate fu prodigo di lodi per il lavoro svolto da Rizzo nell'estate precedente: «Mentre altre città venivano bruciate, razziate e saccheggiate, a Philadelphia regnavano la legge e l'ordine». In effetti, nonostante quarantadue incidenti di lieve entità e di breve durata, in quei mesi non si assistette a nessuna esplosione di violenza su larga scala. La politica del terrore di Rizzo riuscì persino a scoraggiare la risposta violenta degli africani americani all'assassinio di Martin Luther King, che scoppiò invece nella maggior parte dei principali centri urbani nell'aprile del 1968.<sup>13</sup>

Nelle parole dell'allora procuratore distrettuale Arlen Specter, la brutalità della polizia guidata da Rizzo fece sentire i cittadini neri di Philadelphia «cancellati dal contratto sociale». Tuttavia, trasformò anche Rizzo nell'«eroe della città» tra gli abitanti di origine europea, perché li aiutò ad affermare la loro identità bianca. Nel suo lavoro sulla storia del linciaggio, la storica Grace Elizabeth Hale ha affermato che nel Sud lo spettacolo vistosamente pubblico del linciaggio non soltanto si proponeva di invertire il corso dell'emancipazione degli africani americani, ma contribuiva anche al rafforzamento dell'identità bianca al di là delle divisioni tra le diverse classi sociali. Si potrebbe suggerire che l'umiliazione pubblica degli



attivisti neri da parte di Rizzo servisse a uno scopo analogo. Di conseguenza, gli risultò facile diventare il simbolo della violenta reazione dei cittadini bianchi di Philadelphia contro gli africani americani. Tanto è vero che il sindaco Tate, nel tentativo di rafforzare il suo seguito tra gli elettori bianchi in vista della corsa a un secondo mandato nel 1967, annunciò la nomina di Rizzo come capo della polizia. La scelta di Tate si rivelò giusta, non soltanto perché venne rieletto, ma anche perché il sostegno a Rizzo all'indomani degli scontri davanti alla School Administration fu trasversale agli schieramenti di discendenza nazionale e riunì tutta la cittadinanza bianca di Philadelphia indipendentemente dalle origini. Mentre la sezione locale dell'NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) richiese fermamente la «immediata» sostituzione di Rizzo da capo della polizia a causa della sua «tattica da Gestapo», le congratulazioni di lettori del Philadelphia Inquirer con nomi verosimilmente ebraici, come Frank Burnstein, per come Rizzo aveva represso la protesta degli africani americani davanti alla School Administration, fecero eco a un editoriale del settimanale in lingua italiana Sons of Italy Times, in cui si voleva «encomiare vivamente l'efficace azione delle forze dell'ordine che, sotto l'abile guida del capo della polizia Frank Rizzo, erano riuscite a ristabilire l'ordine su una folla indisciplinata di 3500 persone sovraeccitate, divenute pericolose per la sicurezza di persone innocenti e delle cose». Inoltre, un'ondata di «lettere minatorie» firmate «un bianco» oppure «un contribuente bianco disgustato» attaccò il presidente del Board of Education di Philadelphia, Richardson Dilworth, che aveva criticato la gestione della manifestazione da parte di Rizzo.<sup>14</sup>

La maggior parte degli italiani americani era particolarmente sensibile alle questioni legate alla scuola e intendeva limitare le rivendicazioni dei neri nel settore dell'istruzione. Per esempio, dopo aver accordato il 58,9% dei loro voti al sindaco democratico Richardson Dilworth facendogli ottenere un secondo mandato nel 1959, gli elettori italiani americani consentirono al repubblicano James T. McDermott di conquistare il 52,9% dei voti della loro comunità in occasione del suo fallito tentativo di essere eletto sindaco nel 1963 in opposizione a Tate. A differenza del suo avversario democratico, McDermott si opponeva allo *school busing*<sup>15</sup> e incentrò la sua campagna elettorale su questo tema. In maniera analoga, nel 1969, l'elettorato dei quartieri italiani americani di South Philadelphia si unì ai votanti di altre circoscrizioni prevalentemente bianche nel respingere un referendum tenuto per autorizzare l'amministrazione comunale a richiedere un prestito di 90 milioni di dollari per la costruzione

di diverse nuove scuole pubbliche a Philadelphia. Dal momento che la frequenza dei bianchi alle scuole pubbliche aveva subito un notevole calo negli anni precedenti, sembrava che il progetto sarebbe stato finanziato prevalentemente dai contribuenti bianchi, ma avrebbe avvantaggiato sostanzialmente gli studenti africani americani. Di conseguenza, in un referendum che vide l'elettorato spaccarsi lungo i confini razziali, una coalizione di elettori bianchi bocciò la richiesta di prestito con una maggioranza pari al 56,6%.<sup>16</sup>

All'indomani del referendum del 1969, Tate (al quale lo statuto cittadino impediva di ricandidarsi per un terzo mandato consecutivo nel 1971) scelse personalmente Rizzo come suo successore. Questo perché riteneva che il suo capo della polizia fosse il candidato più adatto per conservare il voto dell'elettorato bianco a favore dei democratici, impedendo una sua fuga verso il Partito repubblicano analoga a quella che il partito aveva subito a livello federale a seguito dell'impegno dell'amministrazione Johnson per l'integrazione degli africani americani. Come ha evidenziato lo studioso di scienze politiche Ivor Crewe, le candidature come quelle di Rizzo erano la risposta del Partito democratico «alla “violenta reazione” della classe operaia bianca» contro i neri. Infatti, un paio di anni più tardi lo stesso Tate nelle sue memorie sostenne che «la vecchia coalizione dei democratici [...] composta da sindacati, operai bianchi, progressisti, neri e altre minoranze si stava spaccando. La classe operaia bianca [...] sta sempre più sviluppando tendenze repubblicane. [...] Ritenni che Rizzo potesse restituire al Partito democratico il voto dei lavoratori bianchi».<sup>17</sup>

Le valutazioni di Tate si rivelarono ancora una volta esatte. Nelle elezioni del 1971 per la carica di sindaco, la classe operaia italiana americana, la piccola borghesia ebraica e il ceto medio irlandese misero da parte le antiche differenze etniche e di classe per eleggere Rizzo alla guida della città. In particolare, Rizzo ottenne un vasto successo nella «Little Italy» di South Philadelphia. Gli italiani americani, dei quali soltanto il 43,1% aveva votato per il candidato democratico Hubert H. Humbert alle presidenziali del 1968, contribuirono alla vittoria di Rizzo nel 1971 con l'86,1% dei loro voti.<sup>18</sup>

È probabile che l'approccio «legge e ordine» di Rizzo risultasse gradito a molti elettori italiani americani come parziale risarcimento degli stereotipi etnici che per lungo tempo avevano associato le persone di origine italiana al crimine organizzato. Eppure fu la caratterizzazione razziale di Rizzo come paladino delle rivendicazioni dei bianchi, non le sue origini nazionali, che gli consentì di conquistare il sostegno della

maggior parte degli italiani americani. Secondo Larry Kane, anchorman della KYW, Rizzo incarnava «gli interessi dei cittadini di Philadelphia a basso e medio reddito che non disponevano dei mezzi economici per trasferirsi nelle periferie residenziali». Il fatto che il suo avversario repubblicano W. Thacher Longstreth fosse il rappresentante autoproclamato di quei membri dell'élite protestante e anglosassone di Philadelphia che, dalle loro case di lusso nei quartieri residenziali, sostenevano l'integrazione razziale degli africani americani nei quartieri del centro cittadino e nel sistema scolastico contribuì ulteriormente a trasformare Rizzo nel candidato ideale degli elettori bianchi appartenenti alle minoranze di immigrati europei. Come sottolineò un rappresentante democratico di origine italiana, «se c'è una questione sulla quale gli elettori di South Philadelphia si trovano tutti d'accordo è la loro avversione per il conflitto razziale. Qualunque candidato politico che si schierasse a favore della prevenzione del conflitto razziale sarebbe sicuro di ottenere un vasto sostegno».<sup>19</sup>

Un punto fondamentale del programma di Rizzo nel 1971 fu la sua opposizione al Whitman Park Project della Philadelphia Housing Authority e del U.S. Department of Housing and Urban Development, che prevedeva la costruzione di 120 alloggi popolari a basso costo in un'area di 6,15 acri nella parte sudorientale di South Philadelphia e mirava all'integrazione razziale della zona. Il 18 dicembre 1970, l'inizio delle operazioni di scavo scatenò la protesta degli abitanti bianchi del quartiere, che temevano che l'arrivo dei neri avrebbe provocato sia l'aumento della criminalità sia il crollo del valore immobiliare delle loro case. Inoltre, essi mal tolleravano l'idea che le loro sudate tasse venissero impiegate per l'edilizia sovvenzionata, mentre loro avevano dovuto acquistare casa con risparmi e mutui. A differenza del progetto di rinnovamento urbano del secondo distretto negli anni trenta, questa volta gli italiani americani si unirono a polacchi americani, russi americani e ad altri residenti di origine europea per scendere in strada e picchettare il sito del progetto, nonché per testimoniare in tribunale contro la Philadelphia Housing Authority. Nel corso delle udienze davanti alla Court of Common Pleas di Philadelphia, l'area di Whitman venne descritta come «zona per famiglie» e «una comunità compatta e molto unita», in cui l'identità bianca rappresentava il collante che univa gli italiani americani e le persone di altre discendenze europee. In realtà, l'impegno comune dei cittadini bianchi di Philadelphia contro il Whitman Park Project trascendeva le origini nazionali e rivelava lo sviluppo di una consapevolezza razziale che rimpiazzava le identità

etniche legate al paese di provenienza. Come lo stesso Rizzo avrebbe osservato alcuni anni più tardi a proposito della presenza degli italiani americani tra gli oppositori al piano edilizio: «Quando mi sposai la prima volta, volevo acquistare una casa in un quartiere veramente bello della città, Germantown. In 400 sottoscrissero una petizione perché non la vendessero a me, un italiano. Di strada ne abbiamo fatta davvero tanta». Paradossalmente, tuttavia, Rizzo utilizzava il proprio caso personale di discriminazione per giustificare i tentativi di escludere i potenziali abitanti africani americani dalla zona di Whitman.<sup>20</sup>

Secondo Larry Kane, Rizzo interpretò la sua elezione a sindaco come la «chiamata a proteggere i quartieri». Infatti, il 29 aprile 1972, subito dopo aver assunto l'incarico, Rizzo lasciò decadere il contratto della Philadelphia Housing Authority con la Multicon Construction Corporation, la società immobiliare del Whitman Park Project. La decisione costò all'amministrazione cittadina una penale di 626000 dollari, ma bloccò la costruzione dei 120 alloggi pubblici e riuscì gradita all'elettorato bianco di Rizzo. A detta del sindaco, nel caso in cui l'opera di costruzione fosse proseguita, si sarebbe scatenata una «guerra aperta». Eppure, secondo il giudice federale Raymond J. Broderick, che nel novembre del 1976 si pronunciò contro l'amministrazione comunale in una causa intentata da un'organizzazione di locatari di alloggi pubblici, Rizzo «pensava che non avrebbe dovuto esserci nessun alloggio pubblico nei quartieri bianchi perché gli abitanti non volevano che vi si trasferissero dei neri». Rizzo limitò anche l'ascesa degli africani americani nell'amministrazione della città. Come ha scritto uno dei suoi biografi, «nell'autunno 1975, c'erano soltanto un vicesindaco nero, due assistenti neri del sindaco, nessun assessore nero e un solo nero a capo di un dipartimento».<sup>21</sup>

Il sostegno di Rizzo alle rivendicazioni dei cittadini bianchi di Philadelphia fu ripagato alle urne, quando nel 1975 egli si aggiudicò un secondo mandato con il 57% dei voti. Tra gli italiani americani, Tuttavia, il suo successo fu molto più ampio; si aggiudicò la comunità con l'83% dei suffragi. La maggioranza degli italiani americani votò in base alla propria appartenenza razziale e non in considerazione della propria identità nazionale. Anche il candidato repubblicano, Thomas M. Foglietta, era di origine italiana. Eppure, sebbene in città il 31 % degli italiani americani aventi diritto al voto fosse registrato come repubblicano, il consenso di Foglietta tra gli italiani americani non riuscì a superare il 18% che egli registrò complessivamente a livello cittadino. In presenza di un

candidato indipendente africano americano alla carica di sindaco, Charles W. Bowser, la maggior parte degli Italiani americani non votò per Foglietta perché temeva che la spaccatura del voto bianco avrebbe comportato l'elezione di un politico nero alla guida della città. Come ha ricordato Foglietta, i sostenitori di Rizzo «fecero qualcosa come 40000 telefonate a persone di salda fede repubblicana per dire loro: sappiamo che Foglietta è una persona brava e competente; ma Charles Bowser vincerà le elezioni se dividiamo il voto dei bianchi».<sup>22</sup>

La seconda amministrazione di Rizzo evidenziò ulteriormente l'orientamento del sindaco a favore dei bianchi. In particolare, oltre a resistere ai tentativi di rivitalizzare il Whitman Park Project attraverso cause civili, l'8 agosto 1978 Rizzo ordinò alla polizia di fare irruzione e distruggere il quartier generale del MOVE, un gruppo prevalentemente africano americano di controcultura e di ispirazione ecologista che si era stabilito nell'area di West Philadelphia.<sup>23</sup>

Man mano che Philadelphia si divideva lungo i confini razziali, nel 1978 gli italiani americani rafforzarono la loro identità di etnia bianca. In quell'anno, infatti, Rizzo promosse un referendum per la modifica dello statuto cittadino in modo da poter essere rieletto per più di due mandati consecutivi. Nella sua campagna fece tutto il possibile per trarre vantaggio dalla sua prolungata, sebbene controversa, difesa degli interessi dei cittadini bianchi di Philadelphia e tracciò dei confini razziali per lo schieramento degli elettori sul tema dell'emendamento. Dopo aver suggerito nel corso di una conferenza stampa che «i bianchi devono collaborare», alla presenza dei leader di un'organizzazione civica chiamata Northeast Coalition for Community Problems, Rizzo chiese apertamente il supporto della schiera degli elettori bianchi. Riferendosi all'emendamento allo statuto, Rizzo osservò che «i leader della comunità nera vogliono farne una questione di bianco e nero». Al fine di contrastare la richiesta fatta dai suoi avversari agli africani americani di «votare nero», Rizzo esortò i suoi sostenitori a «votare bianco» attraverso la ratifica dell'emendamento che gli avrebbe consentito di candidarsi nuovamente alla poltrona di sindaco nel 1979. Ancora una volta Rizzo fece ricorso a un doppio criterio di valutazione. Da una parte, criticò i presunti sforzi dei leader africani americani di dare una connotazione razziale alla politica. Dall'altra, egli stesso favorì la divisione razziale tentando di trasformare i cittadini bianchi di Philadelphia in un blocco coeso di elettori. Comunque, la risposta favorevole degli Italiani americani all'appello rivolto da Rizzo alla loro identità razziale fu entusiastica. Il 66% dell'elettorato totale della

città respinse l'emendamento proposto. Da una parte, il 96% degli africani americani votò a sfavore. Di contro, l'85 % degli italiani americani votò per abolire il limite massimo di due mandati consecutivi. Tale percentuale significava un aumento del 2% rispetto ai consensi ottenuti da Rizzo nella tornata elettorale del 1975. Neanche la stratificazione in classi ebbe un impatto di rilievo sui risultati, dal momento che l'86% degli italiani americani nei distretti elettorali a basso reddito approvò l'emendamento, rispetto al 79% nei distretti ad alto reddito. Dettaglio non trascurabile, in nessuno degli ottantanove distretti con una popolazione in prevalenza di origine italiana il sostegno all'abrogazione del limite di mandati fu minore dei due terzi dei voti validi, con un minimo del 67 % e un massimo del 92%. Si tratta di dati di particolare rilievo, in quanto la percentuale dei votanti tra gli italiani americani fu del 75%, sette punti percentuali in più rispetto all'affluenza dell'intera città.<sup>24</sup>

Il sostegno degli italiani americani a Rizzo subì un ulteriore aumento quando a Philadelphia la spaccatura tra bianchi e neri divenne più evidente anche in termini simbolici. Al contrario, fu soggetto a un notevole calo quando la razza non costituì più un fattore determinante nelle campagne elettorali. Come hanno sostenuto i politologi Jack Citrin, Donald Philip Green e David Sears, «Rizzo era un simbolo consolidato dell'ostilità verso i neri». Gli alti e bassi del suo seguito presso gli italiani americani confermavano questo quadro.<sup>25</sup>

Dopo quattro anni lontano dal potere, Rizzo tornò alla ribalta politica nel 1983 per sfidare, senza successo, il leader africano americano W. Wilson Goode nella corsa alla candidatura a sindaco per il Partito democratico. Per nulla scoraggiato dalla sconfitta, Rizzo passò sulla sponda repubblicana, si assicurò la candidatura a sindaco nel 1987 e alle elezioni di novembre affrontò di nuovo invano Goode. Benché entrambi i suoi tentativi di ottenere la guida della città fossero falliti, Rizzo ottenne il 97% del voto italiano americano nel 1983 e il 92% nel 1987 quando si confrontò con un politico nero. Nel 1987, Goode fece un infruttuoso tentativo di apertura verso l'elettorato bianco, pur non mancando di stigmatizzare l'insensibilità razziale di Rizzo durante i suoi mandati da sindaco negli anni settanta. Inoltre, con un sindaco africano americano in carica, un ispettore scolastico africano americano, un presidente del consiglio comunale africano americano e un direttore dell'amministrazione municipale africano americano, molti italiani americani temevano che i cittadini bianchi di Philadelphia avessero perso tutto il potere politico a vantaggio della comunità nera, specialmente dopo

che l'amministrazione Goode l'aveva enormemente favorita nell'assegnazione di contratti, posti di lavoro e incarichi. Infatti, nel 1987, il presidente del comitato cittadino del Partito democratico, Robert Brady, che aveva appoggiato Goode, nell'area di South Philadelphia poteva a malapena fare affidamento sui voti dei suoi leader di circoscrizione, dei rappresentanti di distretto e dei loro parenti.<sup>26</sup>

Nel 1991, Rizzo concorse un'altra volta alla carica di sindaco. ottenne di nuovo la candidatura repubblicana, ma morì per un attacco cardiaco prima delle elezioni generali. Nelle primarie del Partito repubblicano, entrambi gli avversari di Rizzo (il procuratore distrettuale Ronald Castille e Samuel Katz, ex membro del Board of Education di Philadelphia) erano bianchi e le questioni razziali non svolsero alcun ruolo di rilievo nel corso della campagna o nella sua copertura mediatica. La mancanza di un candidato nero a sfidare Rizzo e la marginalità dei temi razziali nel discorso politico provocarono la dispersione del voto degli italiani americani e quell'anno il sostegno a Rizzo da parte degli italiani americani scese al 62,5%.<sup>27</sup>

In altre parole, era la bianchezza di Rizzo, e non la sua italianità, ad attirare il sostegno degli italiani americani. La presenza di un candidato nero esaltava tale caratterizzazione e lo aiutava a conquistare voti. Al contrario, l'assenza di un avversario africano americano trasformava Rizzo in uno dei politici bianchi sulla scheda e ne diminuiva l'attrattiva sull'elettorato italiano americano. Infatti, i cittadini di Philadelphia di origine italiana erano sensibili alla sempre maggiore rilevanza della razza sul comportamento elettorale che, a partire dalla Seconda guerra mondiale, ha in genere caratterizzato le città del Nord come Chicago e New York, oltre alla stessa Philadelphia. Di conseguenza, quando la scelta di un candidato e le questioni in gioco ebbero implicazioni razziali, gli italiani americani si ritennero elettori bianchi. Questo fenomeno fornisce un'ulteriore prova del fatto che nel 1978 gli italiani americani di fatto votarono bianco e non italiano e che, pertanto, la loro identità razziale sostituì il loro senso etnico di appartenenza legato all'origine nazionale sulla scia dei conflitti razziali degli anni sessanta e settanta.<sup>28</sup>

Ovviamente non tutti gli italiani americani di Philadelphia hanno sostenuto Rizzo e si sono considerati europei americani bianchi. Per esempio, la ricerca delle proprie radici italiane condotta da Bill Tonelli, caposervizio di *Esquire*, prova che anche negli anni novanta alcuni coltivavano un'identità etnica basata sull'origine nazionale. In modo analogo, già nel 1971, lo scrittore e professore della University of Pennsylvania Jerre Mangione fondò un Arts Committee for Green a

sostegno di William J. Green III come candidato sindaco democratico in opposizione a Rizzo. Eppure, come dimostrato dai risultati elettorali riportati sopra, all'interno della comunità italiana americana i nemici di Rizzo erano una minoranza. Dopo tutto, quando nel 1976 venne avviata una campagna per rimuoverlo dalla carica, le critiche a questa iniziativa giunsero soprattutto dagli italiani americani. Ancora una volta, comunque, la maggior parte dei sostenitori di origine italiana di Rizzo lesse il referendum per la sua destituzione, che non fu mai tenuto in quanto alla fine le istanze non furono giudicate valide, attraverso lenti razziali. Per esempio, Leonora Riccinti scrisse al direttore dell'*Evening Bulletin* e aggredì verbalmente Bowser, ex candidato sindaco africano americano nonché promotore della campagna anti-Rizzo, perché riteneva che fosse alla ricerca di una vendetta politica per la sua sconfitta nella corsa alla carica di sindaco nel 1975.<sup>29</sup>

Anche altrove negli Stati Uniti altri politici italiani americani capitalizzarono il risentimento nutrito dagli elettori di origine italiana verso i neri. Per esempio, a Newark, in New Jersey, nel 1969 Hugh J. Addonizio, il primo sindaco di origine italiana della città, conquistò l'87,5% dei voti degli italiani americani in un tentativo fallito di essere rieletto contro il candidato africano americano Kenneth A. Gibson. Schemi di voto di questo genere rispecchiavano i crescenti timori razziali della popolazione italiana americana locale a seguito delle rivolte dei neri nell'estate del 1967.<sup>30</sup>

Il caso di Stephen Adubato, uno dei leader della protesta contro i presunti abusi degli africani americani a Newark, fornisce un ulteriore esempio della trasformazione dell'identità italiana americana all'indomani dell'esplosione di tensioni razziali negli Stati Uniti. Pur dando voce al risentimento degli italiani americani verso il presunto trattamento di favore riservato ai neri dall'amministrazione Gibson, Adubato - specialista di origine italiana di problemi urbani presso la Rutgers University e presidente del North Ward Committee del Partito democratico a Newark - non faceva riferimento ai membri della sua etnia come gruppo nazionale. Piuttosto, si faceva portavoce dell'«etnia bianca»:

I neri hanno tutti questi programmi speciali per aiutarli ad andare all'università, o per ristrutturare le loro case oppure per aiutarli a trovare lavoro. Noi di etnia bianca non abbiamo niente di tutto questo. Tutto quello che vogliamo è un trattamento equo. [...] Un sacco di gente ci confonde con gli americani bianchi, cosa che non siamo. Noi siamo le persone della classe operaia che non ce l'hanno



fatta in America, così come i neri, e che vivono ancora nei ghetti urbani a rivaleggiare con loro.<sup>31</sup>

È interessante notare che, secondo questa interpretazione, gli italiani americani erano di «etnia bianca» ma non «americani bianchi», una categoria che Aduato riservava per quei gruppi che «ce l'avevano fatta», ovvero i protestanti anglosassoni. Infatti, meno di un anno dopo, Michael Novak, il principale teorico del movimento dell'etnia bianca, avrebbe contrapposto i socialmente affermati WASP di discendenza nordeuropea ai «PIGS». L'acronimo si riferiva ai bianchi diseredati della classe operaia e della piccola borghesia originari dell'Europa orientale e meridionale, tra i quali polacchi, italiani, greci e slavi costituivano i gruppi etnici più numerosi.<sup>32</sup>

Eppure per un politico un cognome dal suono italiano non era sufficiente per costruirsi un seguito considerevole tra gli elettori italiani americani, a meno di non trascurare le loro origini nazionali per fare appello direttamente alla loro identità bianca. Un esempio in questo senso lo offre la campagna del 1996 di Joseph R. Paolino per la candidatura democratica al Congresso nella seconda circoscrizione elettorale di Providence, a forte presenza italiana americana. Il responsabile della campagna elettorale di Paolino sostenne che, poiché il collegio contava «una delle percentuali più alte di italiani americani del paese», fosse giunto il momento che l'elettorato di origine italiana inviasse «uno dei suoi» al Congresso. Nelle sue intenzioni, una dichiarazione di questo genere doveva assicurare a Paolino il voto degli italiani americani. Eppure alla fine sortì l'effetto contrario. Il vicegovernatore Robert A. Weygand si aggiudicò la candidatura democratica con il 49,2% dei voti, contro il 36,6% di Paolino e i voti dispersi per altri due candidati. Tuttavia, non solo Paolino venne sconfitto, ma non riuscì neanche a ottenere un sostegno significativo all'interno della «Little Italy» di Providence. Anzi, molti elettori italiani americani furono irritati dall'incauto appello del responsabile della campagna, in quanto molto più preoccupati dal numero crescente di immigrati ispanici che non dalle origini nazionali del loro rappresentante al Congresso.<sup>33</sup>

Di contro, persino politici che non erano di discendenza italiana riuscirono a ottenere vaste maggioranze del voto italiano americano quando fecero leva sull'identità bianca del loro elettorato di origine italiana. Per esempio, nel 1966 il democratico George P. Mahoney sfruttò l'avversione per i neri per raccogliere quasi il 75% dei voti italiani

americani di Baltimora, in occasione della sua fallita corsa a governatore contro Spiro Agnew. Allo stesso modo, dopo che Louise Gay Hicks si dichiarò contraria al ricorso allo *school busing* da parte dell'amministrazione cittadina per far fronte allo squilibrio razziale nelle scuole pubbliche di Boston, nel distretto che comprendeva la zona ampiamente italiana americana di North End la percentuale dei suoi voti nelle elezioni generali per la Commissione scolastica della città schizzò dal 26,0% del 1961 al 56,1% del 1963, con una crescita del 30,1% in soli due anni. Quando infine le scuole di Boston vennero de-segregate undici anni più tardi, l'italiana americana Connie Maffei espresse il senso di frustrazione a sfondo razziale che caratterizzava la sua comunità osservando: «C'è una diffusa, sconcertante sensazione di non contare più. Tutti sentono che questa è una città nera. A noi non arriva niente. Persino i nostri mariti tornano a casa dal lavoro dicendo che ogni promozione va a un nero, a uno di lingua spagnola o a una donna». Sebbene l'italiana americana Tracy Amalfitano non fosse contraria all'integrazione razziale nelle scuole, concordava sul fatto che, a seguito dell'applicazione dello *school busing* a Boston, «in pratica la comunità parla di ragazzi che non sono sicuri quando vanno nelle comunità delle minoranze».<sup>34</sup>

Gli italiani americani mal tolleravano lo *school busing* in città come Bridgeport, Hartford e New Haven. I bostoniani di origine italiana, tuttavia, non erano soli nella loro lotta contro questo provvedimento. Nell'opporci alla de-segregazione nelle scuole, si allearono agli irlandesi americani, sebbene prima della Seconda guerra mondiale i due gruppi di immigrati fossero stati separati da conflitti etnici intensi. Infatti, gli abitanti della zona irlandese di South Boston e di quella italiana del North End erano il grosso dei membri della Restore Our Alienated Rights, la principale organizzazione cittadina contro il *busing*. Allo stesso modo, la resistenza all'integrazione residenziale con i neri uni sullo stesso fronte gli italiani americani e gli ebrei americani del quartiere di Canarsie a Brooklyn, sebbene nel periodo precedente alla guerra anche questi gruppi fossero stati divisi da conflitti.<sup>35</sup>

Gli storici Van Gosse e Kavita Philip hanno asserito che l'accesso ai dipartimenti di polizia «è letteralmente il meccanismo che ha reso bianche generazioni di europei che altrimenti non erano altro che immigrati disprezzati». Ricorrendo a un approccio «legge e ordine» e al pugno di ferro per limitare le rivendicazioni degli africani americani, l'immigrato di seconda generazione ed ex poliziotto Rizzo si adatta perfettamente a questa interpretazione. Ma il suo ampio seguito tra i votanti di origine

italiana nelle elezioni che spaccarono Philadelphia lungo i confini razziali dimostra chiaramente che la trasformazione di Rizzo in bianco fu l'epitome dell'acquisizione di un'identità bianca da parte delle maggior parte dei membri dell'intera comunità italiana americana. Di fatto, il sociologo Richard N. Juliani ha sottolineato come l'apertura di un grande magazzino Wal-Mart nella «Little Italy» di South Philadelphia nel novembre del 1994 abbia rappresentato il simbolo della «erosione del sistema sociale e culturale che definiva il carattere italiano americano della zona». L'adozione di una mentalità consumistica da parte degli abitanti non solo convinse Wal-Mart ad aprire un punto vendita in una comunità i cui membri per lungo tempo avevano evitato le grandi catene per fare i loro acquisti presso i negozi di quartiere gestiti da persone di origini italiane. Segnò anche l'ingresso definitivo degli italiani americani nel *mainstream* della società statunitense bianca. Tuttavia, il passaggio da una percezione della propria etnia basata sulle origini nazionali a un'identità legata al senso dell'appartenenza razziale non è stato un fenomeno confinato a Philadelphia. Al contrario, si è esteso a tutti gli italiani americani del paese quando, per rispondere alle crisi economiche degli anni sessanta e settanta, si sono mobilitati contro anziché a fianco delle persone di colore della classe operaia.<sup>36</sup>

«Italiani contro il razzismo»\*

L'assassinio di Yusuf Hawkins (R.I.P.) e la mia marcia su  
Bensonhurst

*di Joseph Sciorra*

La città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, nei corrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, svirgole.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Non esiste nessun tormento grande come portare dentro di sé una storia mai raccontata.

Zora Neale Hurston, *Dust Tracks on a Road*

Ero là, newyorkese tipico, solo tra la folla. A manifestare nelle strade di Bensonhurst, a Brooklyn, il 27 agosto 1989, quattro giorni dopo che su Bay Ridge Avenue un gruppo di circa trenta uomini, in maggioranza italiani americani, si era avvicinato a quattro giovani africani americani che cercavano un'auto usata da acquistare e aveva sparato al diciassettenne Yusuf Hawkins, uccidendolo. Ero arrivato dalla zona nord di Brooklyn per denunciare ed esprimere, insieme agli altri, tutto il mio sdegno per questo atto violento di odio razziale. Partecipai alla dimostrazione come italiano americano, ispirato da un senso di italianità che consapevolmente si poneva in opposizione allo sciovinismo etnico e alla violenza razziale. Sebbene non fossi riuscito a farmi venire in mente un altro compaesano a cui chiedere di accompagnarmi nella marcia guidata dai neri attraverso le strade di Bensonhurst, portavo un cartello scritto a mano su cui si leggeva ITALIANI CONTRO IL RAZZISMO. Il mio uso del plurale esprimeva semplicemente una speranza.

Il giorno prima della marcia a Bensonhurst avevo osservato con disgusto e profonda tristezza le immagini televisive dei residenti del quartiere che

inscenavano un vergognoso spettacolo di aperto razzismo *in* risposta alla prima di numerose dimostrazioni. Era una palese esibizione di xenofobia a difesa di valori campanilistici.

Ero anche profondamente angosciato dall'insopportabile silenzio che proveniva dai leader autoproclamatisi della comunità italiana americana. La città assisteva alla totale mancanza di leadership, dal momento che politici troppo cauti, accademici isolati dalla realtà e figure di spicco totalmente distaccate risultavano invisibili e in definitiva incapaci di partecipare al discorso pubblico intorno agli eventi in corso. Ero, vanamente, alla disperata ricerca di un personaggio pubblico italiano americano che si facesse avanti in quei primi giorni carichi di tensione per opporre un rifiuto esplicito al razzismo e alla violenza e per pronunciarsi apertamente contro la loro manifestazione nella comunità italiana di Bensonhurst. Nella sfera pubblica spiccava l'assenza di una voce italiana americana chiara e autorevole alla quale i cittadini newyorkesi potessero fare riferimento per comprendere, risolvere e sanare la lacerazione al tessuto sociale. La cosiddetta leadership era colta da una paralisi e da un rifiuto profondo.

I dimostranti si incontrarono sul luogo dell'assassinio - all'angolo tra Bay Ridge Avenue e la 20th Avenue - per una cerimonia di preghiera. Poi marciammo lungo la 20th Avenue verso la chiesa cattolica di St. Dominic, a cinque isolati di distanza. Quello fu il momento in cui gli animi cominciarono a riscaldarsi. I marciapiedi su entrambi i lati della strada erano gremiti di donne e uomini bianchi, giovani e di mezza età, che fischiavano, ci deridevano e urlavano insulti dietro le transenne di legno e il cordone di agenti di polizia. Secondo le stime di un giornale, i dimostranti erano circa 100, i contestatori 400 e i poliziotti 250. «Negri vaffanculo!», «Andatevene a casa, negri!»: la litania era incessante.

I visi erano lividi di collera; vedevo le vene gonfiarsi sul collo degli uomini. La gente sollevava angurie in segno di derisione verso i manifestanti africani americani e sventolava bandiere americane e italiane in una perversa espressione di patriottismo e orgoglio etnico. Era un'esibizione grottesca di odio collettivo da parte della mia comunità, gente con la quale ero cresciuto e che era stata oggetto della mia ricerca accademica sulla New York italiana.

Osservavo con apprensione un gruppo di ragazzi che ci seguiva, rasentando le vetrine dei negozi mentre si apriva un passaggio dietro la folla dei controdimostranti. Dove stavano andando? Che intenzioni avevano? A un certo punto, risuonò in strada una forte esplosione che ci

spaventò facendoci trasalire all'unisono per paura che si trattasse di una pistola. Qualcuno aveva lanciato un petardo tra i dimostranti. Dietro le transenne, le ragazze ridevano al fianco dei loro fidanzati.

Il cartello che portavo e la mia bianchezza al centro di una manifestazione prevalentemente nera attirarono l'attenzione degli italiani assiepati lungo i marciapiedi. La gente indicava nella mia direzione, ridendo, insultando, sputando. Qualcuno evidentemente pensava che la mia fosse un'affermazione ridicola: gli italiani contro il razzismo. Altri erano furibondi. Il mio cartello metteva in questione la nozione popolare che riuniva l'identità italiana americana e l'odio razziale in una sorta di unione naturale ed essenziale. Ero un traditore della razza, la minaccia interna alla prevalente retorica locale.

Scherno e tensione aumentarono quando ci fermammo davanti ai gradini della chiesa per ascoltare una serie di oratori. A sinistra dell'edificio, un gruppo di uomini gridava insistentemente verso di me. Baffi, mezza età e calvizie incipiente, un uomo la cui fotografia sarebbe stata pubblicata su *Harper's Magazine* alcuni mesi più tardi rivolgeva a me tutto il suo astio, gridando «Vaffanculo!» e vomitando l'offesa estrema dell'italiano meridionale, «*Sfaccimm'!*» (ovvero, sperma). Risposi gridando «Razzista» e «Razzista di merda», in un miscuglio di rabbia e paura. Ma poi trattenni i miei sfoghi verbali per timore di istigare la loro rabbia e provocare una ritorsione successiva, quando mi sarei diretto da solo verso la metropolitana. Un tizio mi gridò «Prima o poi ti acchiappo».

A un certo punto, una giovane donna si staccò dalla folla dirigendosi proprio verso di me. Oh cazzo, pensai, ci siamo. Ecco questa donna, immaginai, talmente arrabbiata con me e con il mio cartello da abbandonare il riparo dalla folla per tuffarsi in un gruppo di dimostranti neri nel tentativo di picchiarmi. E io sapevo bene che se avesse tentato di colpirmi si sarebbe scatenato l'inferno. Come diavolo ero arrivato lì?

## 12.1 *La strada verso Bensonhurst*

Nato e cresciuto nella zona di Fladands a Brooklyn, la mia famiglia aveva vincoli profondi con Bensonhurst e i circostanti quartieri del Sud di

Brooklyn, Gravesend, Dyker Heights e Bay Ridge. Era lì che i miei genitori acquistavano le scarpe ortopediche che noi ragazzi odiavamo, e di cui solo da adulti scoprimmo che non avremmo avuto bisogno. Era il posto in cui acquistavamo i prodotti alimentari italiani, lungo la Avenue U e sotto i binari sopraelevati della metropolitana lungo la 86th Street. Era lì che vivevano i compaesani di mia madre e i nostri compari Gianni e Livia Liberace, quasi esclusivamente nel loro seminterrato rivestito di legno.

Sebbene fossero nati a New York negli anni venti, i miei genitori vennero allevati in Italia e ritornarono in città da adulti nei primi anni cinquanta. Mia madre, Anna Anniballe, che aveva lasciato Formia, la sua città dell'infanzia, per raggiungere i fratelli e la sorella a New York dopo la Seconda guerra mondiale, prima di sposarsi lavorava nel settore delle confezioni nel cuore di Brooklyn. Manifestava il tenace e aggressivo antiautoritarismo tipico dei lavoratori poveri dell'Italia meridionale. Ricordo una sua scenata nella scuola cattolica che frequentai dalla prima alla quarta elementare per rimproverare alle intimorite suore irlandesi l'uso delle punizioni corporali. «Non toccate mio figlio neanche con un dito» le avvisava (quello era compito suo). Quando ero ragazzo, rispondeva ai poliziotti senza alcuna esitazione. L'idea che devi lottare per quello che ritieni giusto è stata la più grande eredità che ho ricevuto da mia madre.

Mentre mia madre aveva terminato in Italia soltanto la quinta elementare della scuola dell'obbligo, mio padre Enrico si era laureato in veterinaria all'Università di Napoli e lavorò per il Dipartimento dell'Agricoltura statunitense per quarant'anni. Era lo storico della famiglia, quello che ci manteneva in contatto con il passato, i nostri parenti italiani e i rami americani di entrambi i lati della famiglia. È mio padre quello che diligentemente si è impegnato nel «lavoro di parentela», quello che, come nota l'antropologa Micaela di Leonardo, era tradizionalmente di dominio delle donne italiane americane.<sup>1</sup> Il suo repertorio di storie, raccontate ripetutamente per decenni, includeva l'occupazione nazista del suo paese d'origine Carunchio (in provincia di Chieti), le tribolazioni dell'Italia devastata dalla guerra e le sue prime impressioni sugli Stati Uniti. Ci raccontava di come gli operai italiani americani di seconda generazione lo trattassero in modo sdegnoso, da novellino stupido con l'accento, incapaci di accettare un immigrato colto e laureato. Nel corso degli anni sessanta, con l'aumento dell'attivismo nero, mio padre ci raccontava dello choc provato nel vedere i servizi pubblici segregati quando negli anni cinquanta lavorava nei mattatoi e negli stabilimenti di macellazione e

confezionamento delle carni nel Sud. Una volta, per distrazione gli capitò di bere da una fontanella riservata ai neri in uno di questi stabilimenti in Florida e immediatamente i suoi colleghi bianchi gli ricordarono le leggi di segregazione razziale. Queste storie venivano raccontate come espressione di solidarietà nel contesto del movimento per i diritti civili. Crescendo in casa dei miei genitori, non li ho sentiti mai usare la parola «negro» come insulto razziale.

Questo non vuol dire che i miei genitori fossero immuni dal peso del razzismo. Ricordo nettamente mia madre urlare a noi ragazzi che lei «sgobbava come una negra», quando raggiungeva l'apice della frustrazione per i lavori domestici e l'assenza di sostegno da parte nostra. Le sue sfuriate nascevano dalla seccatura di lavorare come casalinga svolgendo un compito impegnativo, invisibile e ingrato, codificato per genere e spesso per razza, comunemente riservato a una domestica nera.<sup>2</sup> D'altra parte, il razzismo di mio padre faceva scattare l'accoppiata razza e lavoro, con sproloqui occasionali intorno a postulati pseudoscientifici che attribuivano la presunta pigrizia dei neri alla loro vicinanza al sole, secondo teorie razziali imparate nel sistema scolastico dell'Italia fascista. Quando obiettaivo che la sua ipotesi poteva suggerire che gli italiani del *Mezzogiorno* sarebbero stati i candidati ideali per simili accuse di indolenza, e che gli anglosassoni avevano tradizionalmente attribuito tali tratti agli italiani del Sud, egli si ritrovava senza parole. In ultima analisi, non eravamo per niente immuni dagli effetti ripugnanti del razzismo.

Poco più *che ventenne, ero ormai arrivato alla* conclusione che i primi due decenni della mia vita erano stati condizionati da un senso di estraneità. L'isolato in cui vivevamo, Coyle Street, era abitato da bianchi cattolici: italiani, irlandesi e alcuni tedeschi. I miei primi ricordi sono quelli di un bambino di cinque anni tutto pelle e ossa (mia madre temeva che avessi la tubercolosi) regolarmente picchiato dai bambini del vicinato. Questi ripetuti scontri erano dovuti al nostro status di «stranieri», all'accento dei miei genitori, al mio uso dell'italiano e, ne sono tutt'oggi convinto, agli eleganti completi di lana lavorati a mano «imported from Italy» con cui mi vestiva mia madre. (Non ho posseduto un paio di jeans o di scarpe da ginnastica se non intorno ai quindici-sedici anni.) In un isolato gremito di famiglie italiane americane, ero conosciuto come il «torci-spaghetti», un'espressione che non ho mai davvero capito (gli spaghetti non li torci! Li arrotoli!). Ricordo ancora il giorno in cui tornai a casa e dissi a mia madre che non avrei mai più parlato italiano. Soltanto inglese!



Quando avevo dieci anni, mio padre fu trasferito per lavoro in Connecticut. Ci stabilimmo nella campagna di recente occupata dagli insediamenti suburbani della cittadina di Wethersfield. Da adulto, avrei poi raccontato che tra i momenti memorabili della città si contavano il fatto che George Washington vi avesse dormito e che Malcolm X vi fosse stato multato per eccesso di velocità, come ricorda nella sua autobiografia. Qui si riaffaccia nuovamente il senso profondo di essere «altro» - stavolta un newyorkese italiano, il ragazzo di città nella periferia residenziale. Con la sua crescente nostalgia di Brooklyn, mia madre non faceva altro che rafforzare questo sentimento. Desiderava ardentemente la convivialità tipica della cultura del portico e della vita urbana, e liquidava i suoi vicini come «freddi yankee», benché molti di essi fossero italiani americani che si erano da poco trasferiti lasciando gli «slum» di Hartford. Interiorizzai lo spaesamento culturale di mia madre, immaginando la periferia residenziale come un'asettica terra desolata e New York come la terra dorata della libertà e delle opportunità, dove la civiltà fiorisce appena fuori dalla porta di casa.

Sebbene in quei cinque anni avessimo trascorso numerosi fine settimana a New York, nulla mi aveva preparato al ritorno a Brooklyn. Nel settembre del 1970, all'età di quindici anni, entrai nella South Shore High School, un istituto all'avanguardia appena costruito. Dopo poche settimane nella scuola scoppiò un «tumulto razziale» in piena regola. Benvenuto a New York. Situata sul confine del quartiere di Canarsie, South Shore fu coinvolta nelle tensioni intorno allo *school busing* e ai cambiamenti demografici illustrati anni dopo dal sociologo Jonathan Rieder.<sup>3</sup> Venne chiamata la polizia per pattugliare i corridoi. Dopo che l'atmosfera si era rasserenata, un altro «tumulto» venne a chiudere l'anno scolastico.

La scuola superiore fu un'esperienza schizofrenica dal punto di vista culturale. Gli studenti erano divisi per etnia e razza, a volte perfino suddivisi per affinità culturali e appartenenza di classe. All'inizio, mi ritrovai a frequentare un gruppo di amici a scuola e un gruppo diverso nel quartiere. Al primo anno, strinsi un'alleanza con Fiorine Love, una ragazza africana americana che indossava un turbante, in una petizione (accolta) per allontanare dalla scuola un insegnante di matematica ormai senile. Fiorine e altri ben presto mi resero edotto delle politiche razziali del sistema scolastico di New York: l'invisibile muro di Berlino si ergeva a Brooklyn alle tre del pomeriggio, al suono della campanella, quando ragazzi neri, *latinos* e bianchi facevano ritorno alle rispettive comunità. Che ne sapevo? Ero soltanto uno zotico di ritorno dai lontani quartieri

residenziali bianchi. Dopo la scuola, frequentavo per lo più italiani americani e alcuni ragazzi del quartiere irlandese. A quei tempi, venivano chiamati «picchiatori» e le ragazze erano più toste di me. (I loro eredi culturali sarebbero poi stati noti con il nome di *cugines*, dall'italiano cugini, e alla fine anche *guidos*.) Ricordo che un giorno eravamo radunati al solito angolo, nel perpetuo tentativo di sfuggire alla noia, quando qualcuno suggerì di spostarci di un paio di fermate di autobus fino a South Shore tanto per «pestare qualche negro». Cristo! Non ero proprio interessato a scatenare una rissa con dei perfetti estranei! Fu lì, in quel preciso istante, che decisi che quello non era il mio genere di compagnia.

Ben presto mi trovai a gravitare nell'orbita dei ragazzi ebrei. Il mio percorso non seguì l'ormai classico *topos* dell'italiano americano proveniente da una famiglia che odia i libri alla ricerca di amicizia, stimoli intellettuali e libertà presso il «popolo del libro». I nostri interessi comuni erano sesso, droga e rock and roll. Finii con il frequentare due diversi gruppi di ebrei, che erano identificati come «JAPS» (Jewish American Princesses) e «freaks» rispettivamente, con il primo che prediligeva i vestiti costosi e i Quaaludes e il secondo che preferiva i capelli lunghi, i vestiti usati e gli spinelli. Le anfetamine sembravano poter colmare il divario culturale. I JAPS tendevano a stare dalla parte degli italiani americani, accomunati dalla paura e dall'odio nei confronti di neri e portoricani, e alcuni dei maschi avevano tutti i requisiti degli autentici picchiatori. Al contrario, i freaks erano politicamente progressisti, nonostante il fatto che nessun nero o portoricano facesse parte del nostro gruppo.

Sopravvissuto alla scuola superiore, mi iscrissi al Brooklyn College, dove iniziai a frequentare dei portoricani (ho scoperto la *salsa* nel 1973 - *¡Eddie Palmieri es Dios!*) ed entrai a far parte di un gruppo di attivisti politici impegnati nella lotta per difendere l'esonero dalle tasse universitarie presso la City University of New York. Come scoprii ben presto, la lotta faceva parte di un programma più ampio per conquistare la leadership degli attivisti nel campus. Gli organizzatori del Brooklyn College coinvolsero anche membri del PRRWO (Puerto Rican Revolutionary Workers Organization), un'emanazione del YLP (Young Lords Party). I membri del PRRWO erano sostenitori del «pensiero marxista-leninista-maoista» ed erano attivamente impegnati nella formazione di un nuovo Partito comunista americano. Ci incontravamo in «cellule» per leggere e discutere di questioni politiche che andavano dal commento a *Che fare?* di Lenin, alla posizione del Partito comunista

filippino sulle relazioni «di principio» tra «coppie di rivoluzionari». Il movimento aveva persino una propria rappresentanza culturale sotto forma di coro a cappella chiamato i «Socialistics». Una delle loro canzoni iniziava così: «Il mondo è in grande tumulto ed è una bella, bella cosa, perché i popoli di tutto il mondo stanno lottando, stanno lottando per la libertà. Sì, stanno lottando per la libertà».

Ero chiamato «Serpico» (un soprannome che portavo con grande orgoglio) a causa della mia etnia, oltre che per la barba e i capelli lunghi, e perché questo consentiva alle persone di ammettere scherzosamente il loro timore che fossi un poliziotto in borghese. Nel quadro delle manovre politiche del gruppo, mi fu chiesto di «infiltrarmi» nelle due associazioni studentesche italiane nel campus per valutare la loro disponibilità a «creare una coalizione». Una delle associazioni era composta da studenti di lingua inglese nati in America che erano interessati principalmente agli incontri conviviali, sebbene il presidente avesse espresso pubblicamente il suo sostegno all'esonero dalle tasse universitarie. L'altra associazione era costituita da un gruppo informale di studenti che parlavano italiano e immigrati la cui principale preoccupazione era quella di consumare il pranzo nella mensa dei docenti a stretto contatto con i professori di lingua italiana. I due gruppi non si incontravano mai, né fraternizzavano. In quel periodo non ero interessato a nessuno dei due. Mi trovavo bene a frequentare i *latinos*, con la loro diversità razziale, il loro interesse per le questioni sociali e la loro passione per il ballo.

Quando divampò il settarismo politico, ben presto i più radicali iniziarono a diffondere accuse pericolose all'interno del campus. Le persone venivano pubblicamente denunciate e diffamate come «opportuniste», «reazionarie», «lacchè della borghesia» e «trozkiste», in una sorta di versione brooklynese delle purghe staliniane combinate ai tribunali del popolo della Rivoluzione culturale cinese. Spesso queste accuse avevano un minaccioso sfondo di bullismo da strada. L'appartamento di una donna (figlia di padre italiano americano e di madre africana americana) venne messo a soqquadro, ma furono rubati soltanto i vestiti dei suoi piccoli gemelli. Per tutti noi, il messaggio di questo atto intimidatorio era chiaro. Lo fu anche per lei, che infatti lasciò immediatamente la città insieme ai suoi bambini per rifugiarsi nella più sicura casa di sua madre, in Virginia. La mia ragazza di allora era inclusa nella lista dei «traditori di classe» e temeva di essere presto presa di mira. Il mio turno arrivò quando un amico intimo e «compagno» fece la spia ai leader, riferendo di avermi sentito pronunciare non ricordo più quali

commenti denigratori. Era ora di lasciare il campus e forse anche la città, prima di essere spedito in un gulag o peggio.<sup>4</sup>

Fui salvato da mio cugino italiano Raffaele, che arrivò nell'estate del 1976 con l'idea della traversata da costa a costa in stile Jack Kerouac. Mollai il lavoro estivo in una libreria e mi diressi a ovest alla guida di un'automobile scassata. Di ritorno a New York, abbandonai il college e trovai lavoro come lavapiatti in un ristorante italiano del quartiere. Non avevo molto da perdere quando prima Raffaele e poi una donna di Milano conosciuta a San Francisco mi invitarono in Italia.

Nel 1977 vissi a Bologna e Milano, stringendo nuove amicizie e incontrando i miei parenti italiani. Erano gli anni di piombo, un'epoca di estremismo politico, che portò con sé il terrorismo di destra e di sinistra. Soltanto tempo dopo ho compreso appieno di aver vissuto un momento storico di grande rilevanza. Presi parte a molte attività politiche determinanti di quei giorni: le interminabili discussioni politiche con familiari e amici; le trasmissioni dalla radio «libera» pirata Radio Alice (una volta un gruppo di femministe occupò la stazione, buttando Raffaele e me fuori dalla cabina mentre eravamo in onda); l'occupazione dell'Università di Bologna; le dimostrazioni della sinistra extraparlamentare; la protesta studentesca contro l'uccisione di Francesco Lo Russo da parte della polizia sotto l'amministrazione comunista di Bologna, che bloccò l'intera città; e il successivo raduno giovanile nazionale nella stessa città.<sup>5</sup> Per un ventiduenne, era un'esperienza che cambia la vita.

Mentre vivevo in Italia, una tragedia personale colpì la mia famiglia. Angelo Treglia, compaesano di mia madre e amico di famiglia, venne ucciso da un vicino a colpi d'arma da fuoco. Da tempo era in corso una lite sul lavoro di pavimentazione di un marciapiede che il vicino non aveva fatto a regola d'arte. L'uccisione di questo idraulico quarantaduenne nella zona di Gravesend a Brooklyn fu riportata in prima pagina da tutti i tabloid della città, alla fine di ottobre. Non era tanto il delitto a fare notizia. Delle oltre cinquanta persone presenti sul luogo della sparatoria, neanche una si fece avanti per riferire alla polizia quanto aveva visto. Quando vennero esplosi i quattro colpi, i bambini giocavano nelle strade, le persone stavano lavando l'automobile o curando il giardino davanti casa ed era in corso una festa di matrimonio all'aperto. John Kifner del *New York Times* scrisse: «In strada, le persone guardavano altrove quando un estraneo chiedeva loro se avessero visto la sparatoria. No, rispondevano, erano a casa, usciti per fare acquisti, nel cortile sul retro, nel Queens per

un lavoro».<sup>6</sup> Soltanto dopo che investigatori in grado di parlare italiano avviarono una campagna intensiva i testimoni ruppero l'omertà, in vigore anche per questo delitto non legato alla mafia. In Italia, avevo incontrato lo stesso principio nella risposta stereotipata che, a quanto si dice, i testimoni degli omicidi di mafia davano agli investigatori: «*Io non c'ero e se c'ero dormivo. E se dormivo, sognavo di non esserci*».<sup>7</sup> Dopo la morte di Yusuf, vennero citate le parole di un non meglio identificato «adolescente di Bensonhurst» che disse: «Io non ho visto niente, e anche se avessi visto qualcosa, io non ho visto niente».<sup>8</sup> Trovavo che questa riduzione al silenzio, questa perdita di voce di fronte alla criminalità e all'ingiustizia fosse profondamente allarmante e debilitante.

La cancellazione delle voci del popolo sarebbe diventato un tema forte anche quando tornai negli Stati Uniti per studiare antropologia e storia dell'arte al Brooklyn College. Trovai che la prospettiva adottata dai docenti di antropologia fosse antiquata: leggevamo saggi etnografici su «altri» dalla pelle scura vissuti molti anni fa e in aree remote anziché studiare i loro discendenti contemporanei. A uno dei miei professori dissi che volevo studiare Brooklyn. Puntando l'indice verso la finestra dissi: «Brooklyn è il posto più tribale del mondo!». Il dipartimento di arte era di certo stimolante dal punto di vista intellettuale, ma tendeva a decontestualizzare l'arte non occidentale, la mia sfera di interessi, riducendo il processo creativo a oggetti esotici appesi ai muri di un museo. Volevo saperne di più delle persone viventi, la cui arte potevo conoscere direttamente. Durante il mio ultimo anno di corso feci la conoscenza di un gruppo di studiosi specializzati in folclore che stava eseguendo ricerche sulle espressioni artistiche della gente comune, sia a New York sia in tutta la nazione. Da allora, continuo a condurre ricerche sul campo e a scrivere sulle espressioni della cultura vernacolare degli italiani americani e di altre comunità. Dopo venti anni di scritti etnografici, questo saggio è il mio primo tentativo di memoir.

L'arte dell'«osservazione partecipata», l'approccio tipico della ricerca antropologica sul campo, comportava relazioni a lungo termine, a volte intense, con persone che mi invitavano nelle case, nei circoli, nelle chiese dove si svolgeva la loro vita. Mi piacevano le persone che incontravo. Avevo la sensazione di essere parte di una comunità senza molte delle responsabilità e dei limiti propri del gruppo sociale. Pertanto quando le persone (le «fonti») facevano commenti razzisti, sessisti oppure omofobici, li ignoravo. Non volevo mettere a rischio il mio rapporto e, in definitiva, la ricerca sul campo contestando la «fonte». All'inizio, non

riuscivo a vedere la rilevanza della razza, del genere o delle preferenze sessuali rispetto alla specifica arte popolare di cui si discuteva, l'argomento del momento. Credevo che le persone stessero divagando, partendo per la tangente. Ma presto divenne evidente che quando le persone confidavano i loro timori e le loro ostilità a me - che ero sì uno del gruppo, ma anche un estraneo - era perché questi sentimenti a sfondo sociale avevano un'influenza diretta sui loro concetti di identità e di riproduzione culturale. Tutto quello che dovevo fare era seguire i diversi fili.

Gli italiani nati in America e quelli immigrati dopo la Seconda guerra mondiale mi raccontarono di essersi trasferiti dalle zone dei primi insediamenti italiani come Harlem a Manhattan e East New York a Brooklyn quando quei quartieri subirono drammatici mutamenti demografici. Altri mi dissero di aver visto i loro quartieri di Williamsburg e Carroll Gardens/Red Hook rimanere in prevalenza italiani, ma divenire sempre più chiusi e alla fine trasformarsi in quartieri benestanti. Molti erano emotivamente feriti e pieni di risentimento nel vedere le loro comunità radicalmente cambiate. I quartieri erano stati distrutti con una combinazione di smobilizzo economico, banche che negano prestiti alle comunità per i mutui ipotecari, «risanamento edilizio», palazzi abitabili abbattuti per costruire autostrade, e dall'avvento di droghe pesanti, gang e criminalità di strada violenta. Ma gli intervistati indirizzavano la loro rabbia verso gli ultimi arrivati, gli africani americani e i portoricani, ai quali venivano imputati questi mutamenti sociali.<sup>9</sup> Non è poi così sorprendente il fatto che le persone reagissero in questa maniera; è estremamente difficile riuscire a vedere e comprendere in quale modo forze politiche ed economiche apparentemente scollegate tra loro possano plasmare la nostra vita quotidiana.

Mentre aspettavo che la manifestazione iniziasse, sentii per caso due giovani donne bianche, decisamente non di Bensonhurst, parlare con tono avvilito degli italiani del quartiere, del loro razzismo e del loro conservatorismo. Sebbene fossi d'accordo con loro, non potevo fare a meno di pensare quanto quelle donne fossero ignoranti, inconsapevoli e indifferenti a ciò che spinge le persone della classe operaia a un'ostilità così veemente e viscerale. Ero irritato dal loro moralismo da bianchi progressisti, opportunisticamente rivolto contro l'evidente razzismo di Bensonhurst per coprire i loro stessi pregiudizi. All'indomani dell'assassinio, una simile presa di distanza da parte dei bianchi dei ceti medi e alti nei confronti di una tale «barbarie» trasformò il razzismo in un

problema e un territorio riservati esclusivamente agli operai bianchi.<sup>10</sup>

Dopo qualche dilemma interiore, iniziai a fare domande alle persone/«fonti» ogni volta che pronunciavano quelle che ritenevo affermazioni orribili, spiegando gentilmente la mia posizione senza diventare aggressivo o provocatorio. Ero un ospite in casa loro, nella loro comunità. Nutrivo un desiderio sia personale sia professionale di capire perché gli italiani di New York fossero giunti a basare la loro identità sulla opposizione alle persone di colore.

Ai fini della mia ricerca, raccoglievo dai giornali locali titoli e informazioni di fondo sulle comunità italiane americane della città. Mi fu impossibile non notare il coinvolgimento degli italiani americani nelle aggressioni ad africani americani e *latinos*. Iniziai a raccogliere un archivio di ritagli, che crebbe rapidamente. Da Corona nel Queens a Fordham nel Bronx, gli italiani americani sembravano decisi ad arrestare il mutamento demografico della città pattugliando i confini razziali dei «loro» quartieri. Gli articoli andavano dal singolo paragrafo riguardante un'aggressione senza alcun seguito, alle prime pagine con storie di omicidi che duravano giorni e giorni, oltre a essere coperte anche dai telegiornali della sera. Nel 1982 c'era stata l'uccisione a bastonate del dipendente dei trasporti pubblici africano americano Willie Turks a Gravesend, Brooklyn, a opera di venti uomini. Quattro anni più tardi, una dozzina di bianchi armati di mazze da baseball e da golf diedero la caccia a tre neri per le strade di Howard Beach, nel Queens. Uno di essi, Michael Griffith, nel disperato tentativo di sfuggire ai suoi inseguitori, si arrampicò sulla vicina autostrada e venne ucciso da un'automobile. Il reverendo Al Sharpton e altri organizzarono delle manifestazioni nel quartiere, radunandosi presso la pizzeria locale in cui era iniziata l'aggressione. Il chiaro valore simbolico della pizzeria contribuì ad associare l'aggressione all'«italianità» del quartiere, nonostante il fatto che non tutti gli assalitori fossero italiani americani.

Nello stesso periodo, gli episodi riportati dai giornali di italiani americani comuni che si opponevano ad atti di razzismo mi restituivano la speranza. Saltuariamente, i giornali descrivevano l'operato di Gerard Papa, nativo di Bensonhurst, creatore nel 1974 della Flames Neighborhood Youth Association che si poneva l'obiettivo specifico di reclutare giovani dei quartieri di South Brooklyn per farli giocare in squadre di pallacanestro multirazziali in un campionato organizzato. Nel 1986, il tredicenne John DeMarco depose in tribunale testimoniando di aver visto un bianco scrivere con una bomboletta spray un messaggio

razzista e minaccioso sui muri di una casa di Philadelphia che una famiglia di africani americani era in procinto di acquistare. «Pensai che i neri hanno gli stessi identici diritti dei bianchi, e poi ho un sacco di amici neri, e penso che non c'è niente che non va nella gente nera.»<sup>11</sup> Un bello spunto per riflettere! Poi nell'estate del 1988, Salvatore Taormina, ventidue anni, e Jeff LaMartina, ventiquattro, andarono in aiuto di un nero che era stato aggredito da sei bianchi che impugnavano mazze e bastoni davanti alla loro pizzeria Café di Sicilia, nella zona di Westerleigh a Staten Island, New York. «In giro c'è troppa violenza razziale. Ho affrontato sei persone per difendere un nero e sono contento di averlo fatto. È una questione di giusto e sbagliato, non di nero e bianco» commentò semplicemente LaMartina.<sup>12</sup> Queste persone erano i miei eroi.

Nell'estate del 1989, uscì il quarto film del regista residente a Brooklyn Spike Lee, *Fa' la cosa giusta*, in parte basato sull'aggressione di Howard Beach. I giornalisti bianchi espressero la loro preoccupazione che il film facesse salire il termometro della proverbiale «estate calda», istigando i neri alla rivolta. Il film mi impressionò profondamente perché analizzava proprio quella versione italiana americana di razzismo che avevo personalmente conosciuto a New York. Pino, il personaggio interpretato da John Turturro, era un ritratto incredibilmente accurato della gioventù confusa e arrabbiata con cui ero cresciuto e che in seguito avrei intervistato. Il film di Lee mi ricordava *La febbre del sabato sera*, un film di alcuni anni prima che problematizzava il razzismo e la virilità degli italiani americani. Il personaggio principale del film, Tony Manero, frustrato dalla vita da perdigiorno fatta di risse tra bande, vendette etniche, stupro e suicidio di un amico, rifiutava il provincialismo di Bay Ridge, Brooklyn, rifugiandosi a Manhattan, «la Città». Era dunque necessario abbandonare fisicamente e spiritualmente la propria comunità alla ricerca di un sé più completo ed equilibrato? Come era possibile costruirsi un senso di italianità alternativo che non respingesse i legami comunitari? Le persone che accusavano il film di Lee di essere antitaliano non si erano mai espresse apertamente contro il razzismo nelle nostre comunità, né avevano suggerito modi per affrontarlo. Al contrario, i portavoce degli italiani americani rimanevano ossessionati dall'egoistico mantello della diffamazione sotto cui ripararsi ogni volta che veniva presentato l'ennesimo film sulla mafia o che veniva rivelato il passato scabroso di un politico. Alcune settimane dopo l'uscita di *Fa' la cosa giusta*, la vita avrebbe imitato l'arte che imita la vita.<sup>13</sup>



## 12.2 *Di nuovo a Bensonhurst*

Vivevo nuovamente a Greenpoint Brooklyn, quando Yusuf venne ucciso la notte di mercoledì 23 agosto 1989.<sup>14</sup> Avevo in programma di tornare a Philadelphia, dove studiavo per conseguire il dottorato di ricerca in folclore, a settembre dopo il giorno della festa del lavoro, ma mi sentii in dovere di fare qualcosa prima di partire da New York. Nelle orecchie mi echeggiavano ancora le parole del reverendo Martin Luther King: «la tragedia di Birmingham non è ciò che hanno fatto alcune persone malvagie, ma è ciò che non hanno fatto le persone buone».

I mass-media riportavano che Al Sharpton avrebbe guidato una manifestazione il sabato successivo a Bensonhurst, ma non fornivano indicazioni logistiche. In quel periodo, giornali, radio e televisione stavano chiaramente ostracizzando il leader, nonché grande comunicatore, della lotta per i diritti civili. Sharpton aveva guidato la manifestazione di Howard Beach, costringendo da una parte i media a prestare attenzione all'aggressione razzista avvenuta in quel luogo, dall'altra il sistema giudiziario a fare giustizia. Il suo attivismo prese una piega pericolosa quando divenne il portavoce della quindicenne Tawana Brawley di Yonkers, un'africana americana che sosteneva di essere stata rapita e violentata nel 1987 da un gruppo di bianchi. Alcuni mesi dopo, il gran giurì stabilì che le accuse di Brawley erano false e che probabilmente erano state concepite nel tentativo di evitare una punizione dei genitori. La credibilità di Sharpton fu messa ulteriormente in discussione quando prese le parti di un gruppo di adolescenti neri e *latinos* accusati di aver bastonato e violentato una donna bianca che faceva jogging a Central Park.<sup>15</sup>

In seguito Sharpton ammise di aver manifestato a Bensonhurst per provocare i razzisti del quartiere e farli venire allo scoperto davanti alle telecamere. Ed essi infatti si scoprirono, con una notevole mancanza di pudore, di autocontrollo e di comprensione dei meccanismi mediatici. Le immagini degli italiani americani che sventolavano le bandiere tricolori facendo gesti incredibilmente volgari e dichiarazioni assurde («Non sono razzista, è solo che odio i negri») vennero trasmesse in tutto il mondo. Per anni parenti e amici in Italia mi avrebbero chiesto di spiegare come era accaduto che gli italiani fossero diventati così malvagi in America. Le immagini di persone urlanti e arrabbiate erano la versione aggiornata delle sequenze in bianco e nero del movimento per i diritti civili viste da

bambino.

I giornalisti televisivi annunciarono che il giorno successivo, domenica 27 agosto, sarebbe stata tenuta una «veglia di preghiera», citando il luogo e l'ora dell'incontro. Questo secondo evento sarebbe stato condotto da un altro gruppo di ministri africani americani: il reverendo Timothy Mitchell, pastore della Ebenezer Missionary Baptist Church nel Queens, il reverendo Calvin Butts, della Abyssinian Baptist Church di Harlem e altri. Durante la cerimonia di preghiera tenuta sul luogo dell'assassinio, un oratore chiese: «Dove sono i membri di questa comunità?». Io gridai la mia risposta: «Siamo qui!». Le telecamere fecero una rapida panoramica. Tutti osservarono in silenzio. Quindi i ministri e gli oratori ripresero i loro discorsi, ignorando la mia presenza. Per loro, così come per i mass-media, era molto più facile credere a una monolitica comunità italiana di cattivi anziché ascoltare o immaginare voci italiane americane che parlassero di coscienza civile e possibile collaborazione. D'altra parte, però, chi rappresentavo io oltre me stesso? Quale entità politica potevo raccogliere intorno a me? Non ho mai visto il mio cartello sui giornali o in televisione, benché io sia stato fotografato e filmato.

Alcuni italiani americani sottolinearono che italiani americani illustri avevano in realtà condannato l'omicidio e criticarono i mass-media per aver ignorato queste espressioni di buonsenso. Sostennero che la stampa era ammaliata dalle immagini sensazionali e superficiali di bigotti monosillabici. Questa affermazione era spesso accompagnata dall'idea che il ritratto di Bensonhurst fornito dai mass-media fosse quello di un quartiere totalmente razzista, come se fosse diventato una sorta di spaventoso organismo senziente. La tesi che i residenti di Bensonhurst fossero le vittime di un assassinio da parte dei mass-media suonava in effetti così: «Noi deploriamo l'uccisione e il razzismo, ma anche noi veniamo aggrediti!».<sup>16</sup> Anni più tardi, ho letto o sentito che l'italiano americano Tal-dei-Tali aveva partecipato al funerale di Yusuf; che il politico A aveva emesso un comunicato stampa nelle ore immediatamente successive la sparatoria per condannare il razzismo e che il prete B stava diligentemente adoperandosi dietro le quinte per ristabilire la pace sociale, e così via. Solo che non era abbastanza. La leadership italiana americana è gravemente venuta meno al suo compito di dichiararsi fermamente e ripetutamente contraria al razzismo e di rappresentarci adeguatamente di fronte all'opinione pubblica. Coloro che espressero la loro denuncia avrebbero dovuto essere più convincenti, farsi sentire di più ed essere

meglio organizzati nel trasmettere il loro messaggio al pubblico. Mesi dopo la morte di Yusuf, Anthony Iacono, abitante a Bensonhurst, riferendosi alle ripetute manifestazioni commentò acutamente: «Non c'è nessuno che rappresenti le nostre opinioni. I leader e i consiglieri comunali aspettano che sia politicamente sicuro dire qualcosa».<sup>17</sup> Come comunità abbiamo miseramente fallito in un momento cruciale della storia della città e dovremo convivere con la vergogna per gli anni a venire.

All'interno della comunità italiana ho sicuramente notato anche le persone che hanno agito con coscienza durante questo momento di crisi. Irene Deserio e la sua giovane figlia andarono in soccorso di Yusuf mentre giaceva in fin di vita sul marciapiede. Lucy Capezza faceva parte della folla di abitanti di Bensonhurst che affrontò i sospetti arrestati - Steve Curreri, Brian O'Donnell e Pasquale Racchi - davanti al 62° distretto di polizia la notte dell'assassinio. «Dovreste vergognarvi! Avete paura di farvi vedere in faccia. Disgraziati» le hanno sentito gridare. Non si può fare a meno di notare che spesso sono state le donne italiane americane a denunciare l'insensatezza dell'uccisione.<sup>18</sup>

Così ero là, con il mio cartello, da solo nella folla. E si fece avanti questa donna. Mentre si avvicinava, mi preparai al peggio. Anziché tentare di colpirmi, mi chiese: «Posso marciare di fianco a te?», e poi: «Chi altro c'è con te?». Almeno, questo è quello che Stephanie Romeo ricorda. Quanto a me, ricordo una specie di cacofonia indistinta. Anni dopo, ormai intimi amici, Stephanie e io ancora non siamo riusciti a trovare un accordo sul posto esatto in cui lei si staccò dalla folla ed entrò nella storia.

Stephanie viveva nell'East Village di Manhattan, ma le sue radici erano a Bensonhurst. Insieme alla sua famiglia aveva vissuto nel quartiere in periodi diversi della sua vita. Era il posto in cui vivevano la nonna e la bisnonna materne, le ancore della famiglia estesa. I suoi genitori avevano un appartamento su Bay Ridge Avenue, a soli quattro isolati dal punto in cui Yusuf venne ucciso. Quella domenica, Stephanie era tornata nel quartiere per constatare di persona quello che aveva letto sui giornali. In varie occasioni ha scritto di quell'importantissimo pomeriggio della sua vita:

Finii per partecipare a una manifestazione a Bensonhurst - non era previsto, ma fui felice dell'esperienza. Stavo guardando il corteo, osservavo le persone intorno a me, molte di esse erano arrabbiate perché i massmedia stavano sollevando un gran polverone per niente. Mentre il corteo passava, mi sentivo molto toccata e molto colpevole. Colpevole perché ero un'oppositrice silenziosa. All'improvviso,

vidi che passava un tizio con un cartello che diceva «Italiani contro il razzismo». La scritta aveva una forza magnetica che mi attrasse verso di lui e mi ritrovai a marciare e a passare con lui il resto della giornata.<sup>19</sup>

Fu come se l'arrivo di Stephanie avesse attratto gli altri. Camillo «David» Greco, un immigrato calabrese che lavorava in un ospedale di Brooklyn, apparve all'improvviso chiedendo di marciare con noi. Si unì a noi un giovane portoricano residente a Bensonhurst, così come le due donne bianche che avevo sentito parlare poco prima. Alla fine della marcia, eravamo circa dieci persone, riunite intorno a una stessa causa. Svoltammo a sinistra su Bay Ridge Parkway, con la folla sui marciapiedi ancora occupata a schernirci, ma in numero sempre minore. Camillo mi accompagnò in automobile alla fermata della metropolitana, con il cartello prudentemente arrotolato sotto il braccio.

Non ho mai partecipato a nessuna delle dimostrazioni successive. Tornai a Philadelphia subito dopo per preparare i miei esami di abilitazione, e ritornare poi a novembre in una devastante recessione durante la prima presidenza Bush.

### 12.3 *Oltre Bensonhurst*

L'assassinio di Yusuf rappresentò un punto di svolta nella storia politica della città, che alla fine influenzò il risultato dell'elezione del sindaco tenutasi quell'anno. David Dinkins divenne il primo sindaco africano americano di New York. Ebbe anche un impatto straordinario sulla comunità italiana americana di New York, poiché suscitò un'enorme quantità di attività e analisi critiche da parte di studiosi e artisti italiani americani, contribuendo infine a un concetto di identità più aperto, consapevole e impegnato socialmente.

Robert Viscusi, studioso di letteratura e poeta, fu profondamente colpito dal silenzio che aleggiava tra gli italiani americani all'indomani dell'uccisione di Yusuf. Come ha notato Viscusi: «Al Sharpton ha posto agli italiani americani un'autentica sfida categorica ed essi ne sono usciti sconfitti. [...] Il problema non era che le persone ci ignoravano, ma che noi non dicevamo abbastanza».<sup>20</sup> Viscusi e altri scrittori si unirono per

formare l'IAWA (Italian American Writers Association), un'associazione che organizza eventi in cui gli autori italiani americani possano incontrarsi, leggere i loro lavori e aggiungere al discorso pubblico il contributo ponderato di voci e commenti italiani americani.

Le «opere folk» dei Giullari di Piazza, gruppo teatrale e musicale di New York, sono basate sulla devozione italiana per la Madonna nera e hanno messo in scena le parentele tra la spiritualità del meridione d'Italia e la devozione alle dee precristiane, compresi i culti religiosi dei nativi d'America e quelli di derivazione africana. Le «produzioni multiculturali dedicate a Madre Terra» intitolate *The Voyage of the Black Madonna e 1492-1992: Earth, Sun, and Moon* affiancavano alla danza e alla musica percussiva delle tradizionali *pizzica* e *tammurriata* italiane e al flamenco dei gitani di Spagna le percussioni dell'Africa occidentale, la danza e la musica afro-brasiliane e i Thunderbird American Indian Dancers. Nel corso dello spettacolo, la Madonna nera di Tindari, Cibele, Yemaya, la White Buffalo Woman e altri personaggi sacri venivano evocati in una visione vibrante e trascinate, richiamo a una spiritualità aperta e a un multiculturalismo che fornivano un contributo italiano straordinario e fondato sulle radici.<sup>21</sup>

Per i membri della diaspora che vivono negli Stati Uniti, anche la cultura italiana contemporanea offre ricche fonti per riconfigurare l'italianità. La *hip-hop nation* ha piantato saldamente la sua bandiera in Italia e il rap italiano ha trasformato il panorama culturale degli anni novanta, adattando e miscelando il rap e altri generi con le tradizioni musicali locali, il gergo e i problemi quotidiani della gioventù italiana. In Italia, l'adattamento di una cultura popolare nera globale è stato raggiunto attraverso una serie di elementi interdipendenti. Gli artisti hip-hop eseguono i loro rap in italiano, oltre che nei vari dialetti, riappropriandosi di una voce vernacolare da contrapporre a una tendenza nazionale verso l'appiattimento delle differenze linguistiche. Gli MC e i DJ italiani creano ibridi musicali in cui i generi pop globali di rap, reggae, dance, acid jazz e trip hop si combinano con le tradizioni musicali popolari e folk. Gli artisti italiani affrontano questioni sociali e politiche, con rap su argomenti che vanno dallo storico sfruttamento economico del Mezzogiorno all'impatto devastante della mafia. In questo modo, gli artisti italiani contemporanei offrono agli italiani americani, in particolare ai giovani, esempi di come coltivare un senso rinnovato di identità italiana, che è al contempo locale e cosmopolita, innovativa e attuale.<sup>22</sup>

Gli studi accademici più recenti hanno contribuito fattivamente a fornire

una visione articolata della storia degli italiani americani e a offrire così un passato fruibile su cui costruire un futuro realizzabile. Nel 1997, la pionieristica conferenza dello storico Philip Cannistraro, «The Lost World of Italian American Radicalism», sotto gli auspici del John D. Calandra Italian American Institute del Queens College, ha attirato una maggiore attenzione sulle tradizioni di sinistra, radicali e progressiste tra gli italiani americani. Abbiamo conosciuto meglio figure storiche come l'operaia tessile e organizzatrice sindacale Angela Bambace (1898-1975); la fotografa e rivoluzionaria Tina Modotti (1896-1942), che contribuì a definire il lessico del modernismo messicano; il pittore e organizzatore sindacale Ralph Fasanella (1914-1997); il leader della lotta per i diritti civili padre James Groppi (1930-1985), di Milwaukee; il parlamentare radicale Vito Marcantonio (1902-1954), che fu il rappresentante di East Harlem, New York; lo scaricatore di porto e attivista sindacale Peter Panto (1911-1939), che guidò una rivolta di base contro la leadership sindacale corrotta sul fronte del porto di Brooklyn; il leader studentesco Mario Savio (1942-1966) del Free Speech Movement di Berkeley; l'anarco-sindacalista e organizzatore sindacale Carlo Tresca (1879-1943) e molti, molti altri.<sup>23</sup> Rivendichiamo questa eredità della sinistra radicale e progressista abbandonata sulla scia della repressione maccartista e dell'assimilazione alla borghesia. Questi difensori storici della democrazia e dei diritti dei lavoratori poveri rappresentano un'alternativa tonificante alla litania di politici conservatori e uomini d'affari di successo che i prominenti italiani americani continuano incessantemente a celebrare come modelli di comportamento.

Il recupero della memoria storica riveste una particolare importanza per i giovani italiani americani, che sembrano privi di modelli di comportamento cui ispirarsi. Non dimenticherò mai il commento pronunciato da Charles Gallante, ventenne di Howard Beach, Queens, quando il capo di tutti i capi John Gotti venne condannato nel 1992: «Adoro quest'uomo. È un bellissimo italiano americano. Vuoi essere più bello di così?». <sup>24</sup> Oltre ai malavitosi reali, anche i mafiosi dei mass-media esercitano un'insidiosa influenza, con la loro visione unidimensionale dell'identità e dell'esperienza italiane americane. La fascinazione tutta americana per i gangster italiani americani può essere attribuita ai loro tratti familiari eppure alieni, all'attrazione mista alla repulsione evocate da questi personaggi immaginari. Gli italiani americani, in particolare quelli che hanno esperienza della vita urbana dell'East Coast, trovano un ritratto autentico della vita italiana americana in film ottimamente girati e

stupendamente interpretati come *Quei bravi ragazzi* e nella serie televisiva *I Soprano*. Mi fa estremamente piacere vedere presentati amorevolmente i miei piatti «di consolazione», la *pasta fazool'* e le *sfogliateli'*, sentire la schiettezza delle frasi nel dialetto dell'Italia del Sud e vedere gli uomini baciarsi sulle guance per salutarsi affettuosamente. Proprio Come nella mia famiglia. Peccato che tutto aumenti invariabilmente di intensità fino alle minacce con le mazze da baseball e alle punizioni con le semiautomatiche. Neanche lontanamente come nella mia famiglia. Per l'America media, d'altra parte, i mafiosi della East Coast sono vagamente esotici, spesso buffoneschi e di un bianco rassicurante. Non c'è urgenza di riunire udienze parlamentari per indagare su questi malviventi di celluloidi, come invece si è verificato nel caso dell'indagine governativa sulla minaccia percepita dei rapper africani americani e il loro uso di immagini violente. Sebbene l'impatto sulla cultura giovanile italiana americana di film e programmi televisivi sulla mafia sia difficile da quantificare, il loro influsso è visibile tra le emergenti presenze italiane americane nel panorama hip-hop. Giovani MC come Lordz of Brooklyn, Jo Jo Pellegrino di Staten Island, Genovese di Yonkers e Don Pigro di Philadelphia sono mafiosi del microfono ispirati dalle immagini mediatiche degli «autentici gangster» del paese.<sup>25</sup>

Nel corso degli anni novanta, l'IAMUS (Italian Americans for a Multicultural United States) si è distinta come organizzazione in cui gli italiani americani progressisti potevano riunirsi per lavorare attivamente sulle questioni che li riguardavano direttamente. L'IAMUS è stata fondata nel 1992 per protestare contro le celebrazioni del cinquecentenario della «scoperta» di Colombo e per stimolare la conoscenza della storia razziale statunitense da parte degli italiani americani.<sup>26</sup> La parata annuale sulla Fifth Avenue in occasione del Columbus Day non fa parte dei miei ricordi d'infanzia e i membri della mia famiglia non fondono insieme le gesta di un lontano Colombo e il loro senso di appartenenza etnica. La «dichiarazione di intenti» dell'organizzazione esortava gli «italiani americani a riconoscere i torti inflitti alle persone di colore nel corso della storia statunitense, nonché i privilegi di cui godono gli italiani americani e altri gruppi di discendenza europea». Le attività dell'IAMUS includevano la scrittura di pezzi di terza pagina e articoli di giornale, il patrocinio di gruppi di studio, forum e conferenze sulla storia degli italiani americani, nonché la partecipazione ad alleanze con altri organismi sui problemi di giustizia sociale. Per un periodo, il gruppo organizzò cene con pietanze portate dai singoli partecipanti in cui si discuteva del conflitto e del senso

di isolamento che andavano crescendo nelle famiglie e nei quartieri di orientamento conservatore. Questo offriva una prospettiva italiana americana progressista che si poneva in netto contrasto con l'ideologia politica dominante e prevalentemente conservatrice degli italiani americani.

La tragedia della morte di Yusuf Hawkins ha innescato un esame di coscienza e un ripensamento dei valori tra gli italiani americani con modalità che prima semplicemente non esistevano. Di conseguenza, è stata messa in moto un'italianità alternativa che, in ultima analisi, mira a costruire «forme di solidarietà e identificazione che rendono possibili la resistenza e la lotta comuni, ma senza sopprimere la reale eterogeneità degli interessi e delle identità».<sup>27</sup> Questa nuova etnicità non viene conseguita senza conflitto, e resta un processo continuo e dinamico. È stata instaurata una rete di italiani americani con un'identità chiara e definita, che si oppongono al razzismo e alle altre forme di sfruttamento. Non siamo più soli, non restiamo più in silenzio.



QUARTA PARTE  
Verso un immaginario nero italiano

## *SANGU DU SANGU MEU\**

Crescere nera e italiana nell'epoca dell'*esodo bianco*  
di Kym Ragusa

L'ultima volta che dormii nella casa in New Jersey fu la notte prima del funerale di mia nonna. Il silenzio che aleggiava su tutta la casa, quel silenzio che è il suono di una perdita inconoscibile, fu la prima cosa a colpirmi, mentre seguivo i miei cugini e mio padre attraverso la porta sul retro per entrare in cucina. Dovete capire che quella casa non era mai stata silenziosa. Per gli oltre vent'anni in cui la mia famiglia la occupò, fu un caleidoscopio di suoni: due nonni duri di udito che comunicavano urlando in inglese e in calabrese; almeno un televisore acceso a tutto volume; gli stereo dei miei due cugini in due parti diverse della casa, uno che sparava Elton John e l'altro il blues tradizionale del Mississippi; la stazione radio preferita da mia zia, da cui riecheggiavano i vecchi successi soul della Motown; un paio d'anni di litigi tra mio padre e la mia matrigna, prima della fine del loro matrimonio; le canzoni che cantavo tra me e me nella vasca da bagno... e poi il suono che pervadeva ogni angolo della casa: le risate. Più di ogni altra cosa, persino più del sangue in comune (e fuori dal comune), era il riso a fare di noi una famiglia e a impedire che la casa cadesse davvero a pezzi.

La mia famiglia si era trasferita dal Bronx a Maplewood, New Jersey, nel 1974. Mio padre comprò una casa insieme ai genitori e alla sorella Evelyn. La casa era già suddivisa in due appartamenti: i nonni, la zia e i due cugini avrebbero vissuto al piano inferiore, mio padre, la mia matrigna e io al piano superiore. Il trasloco fu emozionante, un momento pieno di aspettative nella vita di ciascuno di noi. Ci sarebbe stato più spazio per tutti, un giardino per mio nonno, un'altalena per i bambini, aria pulita, scuole migliori e, cosa che rendeva la casa veramente appetibile, sarebbe stata una zona «sicura» in cui vivere. Quello che all'epoca non capivo - e che non avrei capito per molti anni a venire - era il significato storico del momento: dopotutto si trattava di un caso di *esodo bianco* (*white flight*).<sup>1</sup> Quello che non mi sfuggiva nemmeno allora, quando ero una bambina birazziale di otto anni, era l'assurda complessità della «nostra» fuga. La

mia mamma africana americana e il mio papà italiano americano si erano separati quando ero piccola e adesso mio padre aveva ottenuto la custodia provvisoria. Inoltre, la mia nuova matrigna era portoricana. Lei e io eravamo esattamente quello da cui i membri della mia famiglia cercavano di fuggire, ed eravamo state trascinate in questa fuga illusoria.

Le dinamiche di razza, classe, etnicità e geografia sono sempre state complesse, per entrambi i lati della mia famiglia. Entrambi i lati hanno vissuto in un perenne stato di migrazione fisica, geografica ed economica. La madre di mia madre, Miriam, era di Pittsburgh. Apparteneva alla casta, teoricamente privilegiata, degli africani americani di pelle chiara che per generazioni si erano mescolati con i loro vicini nativi americani e tedeschi. Il colorito «distinto» garantiva una certa dose di rispetto e persino di prestigio all'interno della comunità, ma allo stesso tempo la famiglia era rimasta proletaria. Miriam era bella e ambiziosa, sognava di diventare un'attrice e di girare il mondo. Quando era ancora adolescente sposò il suo insegnante di recitazione ed ebbe una bambina: mia madre. Negli anni cinquanta i tre si trasferirono a Los Angeles e Miriam trovò lavoro come reporter di cronacamondana presso un giornale «negro» locale. Qualche anno più tardi il matrimonio finì. Miriam portò mia madre a New York, a Harlem, che su di lei esercitava ancora il fascino della Harlem Renaissance di cui aveva sentito parlare da piccola. Miriam ne fece la sua casa: lavorò come cronista per il giornale di Harlem *Amsterdam News* e finì per diventare un'attivista impegnata a combattere l'amministrazione cittadina, per ottenere servizi migliori e la valorizzazione dei luoghi storicamente rilevanti del quartiere.

La madre di mio padre, Gilda, nacque a East Harlem. I suoi genitori erano emigrati da un paesino vicino a Cosenza, sulle montagne della Calabria, e si erano stabiliti in un palazzone sulla 113th Street, pieno di loro paesani. All'età di sedici anni, sua madre la ritirò da scuola e le fece sposare Luigi, un compaesano appena arrivato negli Stati Uniti. Non ho mai saputo quale effetto ebbe su di lei questo trauma, quale tipo di vita avrebbe desiderato fare se avesse potuto finire la scuola. So però che il matrimonio fu travagliato fin dal principio, che mio nonno beveva, che a volte lei avrebbe voluto lasciarlo ma non lo fece. Luigi al principio lavorava a giornata, poi come barista. Gilda lavorò a cottimo in casa, finché i tre figli furono piccoli, poi divenne cameriera in un albergo del centro. Secondo il racconto di mio padre, la famiglia fu evacuata quando l'amministrazione cittadina fece abbattere l'edificio fatiscente in cui abitavano per fare posto alle nuove case popolari. Inoltre, il quartiere stava

«cambiando», un modo eufemistico per dire che stavano arrivando nuovi immigrati da Portorico. La famiglia abbandonò East Harlem, seguendo l'esempio dei fratelli più giovani di mio nonno, che avevano avuto più successo di lui, per trasferirsi in una zona operaia nel Bronx, abitata prevalentemente da italiani. Ho poi appreso che il percorso della linea ferroviaria sopraelevata numero 6 fu allungato durante questo periodo di «rinnovamento urbano» e che gran parte dell'*esodo bianco* da East Harlem verso il Bronx ebbe luogo lungo questa linea.

Mio padre e mia madre si incontrarono nel 1964 alla Columbia University. Non erano studenti, ma impiegati di basso livello e la loro presenza in quel campus, come lavoratori, era quanto di più prossimo a un'istruzione universitaria entrambi i lati della mia famiglia avessero raggiunto. Mia madre lavorava come segretaria in uno degli uffici amministrativi. Ho una sua fotografia, scattata più o meno in quegli anni, un semplice primo piano in bianco e nero che forse proveniva dall'annuario scolastico delle superiori. Ha i capelli stirati e le punte girate in su, con tanto di frangetta, come la protagonista dello sceneggiato tv *That Girl*. Indossa un colletto bianco arrotondato e intorno al collo una catenina da cui pende una piccola croce. Ha un'espressione aperta, quasi vuota, che non rivela nulla della persona che avrebbe potuto essere, della persona che sarebbe diventata. In una fotografia dello stesso periodo, mio padre appare col pizzetto e lo sguardo furbo mentre suona i bonghi, quasi la caricatura di un beatnik. Quello che avevano in comune, almeno a quell'epoca, era una certa inquietudine, il desiderio di essere qualcosa di diverso da quello che le rispettive famiglie avevano stabilito per loro - il desiderio di sfuggire alle rispettive comunità e ai loro rigidi confini etnici/razziali.

Erano giovani - mio padre aveva vent'anni e mia madre diciotto - e vivevano ancora in famiglia. Mio padre tornava da Westchester Square a Harlem tutte le mattine, con il treno numero 6: ogni giorno attraversava il South Bronx, abitato in prevalenza da neri e *latinos*, e tornava nel suo vecchio quartiere, ormai diventato più *El Barrio* che Italian Harlem. L'appartamento dove vivevano mia madre e sua madre era a sud della Columbia, sulla 110th Street, a Central Harlem. Ogni mattina mia madre risaliva a piedi, lungo il cadente margine settentrionale di Central Park, oltre i palazzoni fatiscenti che gradualmente lasciavano il posto agli alloggi, puliti e ordinati, di studenti e docenti, fino al sacro suolo dell'università. Erano solo pochi isolati, ma la Columbia sembrava un altro mondo. Strade pulite, caffè, gente che parlava di libri, l'aria stessa

satura di possibilità. Anche se i miei genitori erano lavoratori invisibili, al servizio di ragazzi della loro stessa età che avevano il privilegio di studiare, i pochi soldi che guadagnavano davano loro una sensazione di indipendenza e di miglioramento sociale, permettevano anche a loro di afferrare un briciolo di quel senso di possibilità.

I miei genitori si innamorarono (brevemente) a quel crocevia, che segnava la terra di mezzo tra i loro mondi conosciuti. E, in un certo senso, avrebbe potuto succedere soltanto lì. Sia i miei nonni paterni sia la mia nonna materna condannarono la relazione. I genitori di mio padre consideravano la presenza di mia madre un affronto personale nei loro riguardi, un disonore per la famiglia, *una vergogna*.<sup>2</sup> Gilda, in particolare, percepiva l'interesse di mio padre per una donna nera come un tradimento nei confronti suoi e dei «progressi» fatti dalla famiglia abbandonando Harlem. Miriam pensava che mio padre non fosse all'altezza della figlia, definiva lui e la sua famiglia «spazzatura bianca» e, più tardi, incolpò il sangue africano di lui per i miei capelli crespi. Questa negazione è stata la mia eredità, il rifiuto veemente della propria storia da parte di entrambi i lati della famiglia, la ricusa delle proprie esperienze di difficoltà economiche e di discriminazione razziale/etnica in cambio del silenzio. Silenzio e illusione di purezza.

Questo silenzio ha circondato la mia nascita e i primi anni della mia vita. I miei genitori non erano sposati e, dopo la nascita, ho vissuto con mia madre e mia nonna nell'appartamento di Harlem. Dall'altro lato della famiglia, solo la sorella di mio padre era al corrente della mia esistenza. Veniva da sola fino a Harlem a farci visita ogni volta che poteva. Provo a immaginarmela, una donna italiana americana piccola ma forte, che parcheggiava la vecchia decappottabile bianca e attraversava il cortile in mezzo ai fabbricati per portarmi qualche giocattolo, sotto lo sguardo delle nostre vicine africane americane. Quelle donne altrettanto forti sedute sulle sedie da giardino a badare ai loro figli (proprio come le loro controparti italiane) che ammiccavano tra loro con aria d'intesa al passaggio della signora bianca. Soltanto ora, mentre scrivo, mi rendo conto del coraggio, del senso della famiglia e dell'apertura mentale di questa donna, in un'epoca in cui mio padre non riusciva a trovare il coraggio di riconoscermi ufficialmente come sua figlia.

Il fatto che mio padre mi tenesse nascosta ai suoi genitori era un argomento di enorme tensione tra lui e mia madre che li portò, quando avevo due anni, a separarsi. Lui cominciò a uscire con Mercedes, la donna portoricana che sarebbe diventata la mia matrigna - un'altra

vergogna per la mia famiglia - e a questo punto cominciai a portarmi nel Bronx, dicendo ai genitori che ero la nipote di Mercedes. Immagino che la mia pelle di colore fulvo si intonasse abbastanza bene con la sua, tanto da ingannare tutti quanti, almeno al principio. Non seppi niente di tutta questa messa in scena se non quando divenni adulta. Alla fine un giorno la storia venne fuori quando chiesi a mio padre della famiglia, per un progetto di storia orale al quale stavo lavorando. La sua spiegazione della situazione fu assolutamente disinvolta, quasi come se fosse comica, una farsa, una commedia degli errori. Non gli è mai venuto in mente quanto queste notizie potessero ferirmi, quanto mi facessero sentire svilita, come se io fossi stata l'errore, lo sbaglio che aveva messo i bastoni tra le ruote al Sogno Americano della mia famiglia. Non importava quanto mio padre fosse stato «ribelle» da giovane, la sua posizione all'interno della famiglia non era mai stata messa in questione. Sarebbe sempre stato all'interno: della casa, della comunità e della cultura. Io, invece, avrei verificato di continuo quanto la mia posizione fosse precaria.

Il primo ricordo che ho dei miei nonni italiani è il suono delle loro voci: altissime, anche quando erano più giovani. Inoltre parlavano un misto di dialetto e inglese: ricordo il suono musicale delle parole e la facilità con cui passavano da una lingua all'altra. Ricordo anche il colore nero: il nero lucido delle scarpe di mio nonno e il nero della borsa voluminosa di mia nonna. Non è chiaro cosa spinse mio padre a confessare ai genitori la verità sul mio conto. So soltanto che a un certo punto diventarono i miei nonni. Nonni veri, non soltanto persone che andavo a trovare ogni tanto. Mio padre aveva sposato Mercedes e viveva con lei in un appartamento sopra al bar dove lavorava il nonno: avevano decorato una stanza apposta per me, con i colori giusti per una bambina, così cominciai a passare metà del tempo nel Bronx con loro e metà a Harlem.

A Harlem vivevo principalmente con mia nonna Miriam. Mia madre era diventata una modella - eravamo al culmine del periodo «nero è bello», un'idea che, divenuta dominio dell'industria della moda, permise finalmente a mia madre di fuggire dal ghetto e, in un certo senso, dal fatto stesso di essere nera. Ironia della sorte, andò a vivere in Italia (ovviamente non al Sud, ma a Roma) e ci rimase per più di dieci anni, mentre io crescevo. Il suo amore profondo per l'Italia e le visite che cominciai a farle, a partire dagli undici anni, furono altrettanto cruciali per la mia consapevolezza di un'identità italiana americana quanto l'autentico sangue italiano che mi scorreva nelle vene, il sangue che altri sembravano così

desiderosi di rinnegare. Nel frattempo, mia nonna Miriam era diventata il punto fermo della mia vita: era per me sia padre sia madre, in una fase in cui entrambi i miei «veri» genitori avevano altre priorità. Era l'unica costante che conoscevo, e il suo amore per me era incondizionato. Nella nostra casa e all'interno della famiglia estesa, che comprendeva un gruppo di zie incredibilmente vecchie che venivano regolarmente a trovarci da Pittsburgh, avevo la sensazione di essere avvolta in un mondo segreto di donne che, con la loro protezione, creavano e ricreavano il mondo nel quale mi svegliavo ogni mattina.

Contemporaneamente, ero assolutamente confusa dall'identità culturale e razziale ibrida di mia nonna (e mia) e da ciò che questo significava per noi in relazione ai nostri vicini. Da una parte, mia nonna era fieramente orgogliosa della sua identità di donna nera; dall'altra, a causa della pelle chiara e dei capelli lisci rossi, nutriva un senso di differenza, o di ambivalenza, rispetto alla sua nerezza. Cucinava sia ricette tedesche sia piatti della cucina africana americana e diceva *Gesundheit* ogni volta che qualcuno starnutiva. E come molti della sua generazione, nutriva un particolare disprezzo per l'Africa, che davvero considerava il «continente nero». Non ricordo che avesse molti amici nel suo palazzo, malgrado il suo incessante impegno per la comunità. Gli altri ragazzini del quartiere mi prendevano sempre in giro, per la pelle chiara e per il mio papà bianco, e lei doveva continuamente difendermi da loro, il che probabilmente peggiorava la situazione.

A parte l'irritazione nei confronti di mio padre, Miriam apprezzava lo sforzo che lui stava compiendo per crearmi un posto nella sua vita, e riteneva importante che io conoscessi l'altro lato della mia famiglia. Voleva anche che passassi quanto più tempo possibile lontano dal nostro quartiere. Negli anni sessanta e settanta gran parte di Harlem era un territorio sotto assedio. Aumento della povertà, scuole in declino, roghi di edifici, tossici che rapinavano donne anziane per un dollaro: un'atmosfera di violenza, disperazione, abbandono da parte delle autorità. Dopo che mio zio venne ucciso a coltellate sugli scalini di casa nostra e dopo che una bambina venne stuprata e gettata dal tetto del palazzo di fronte, Miriam decise che avrebbe fatto qualunque cosa pur di farmi uscire di lì.

Non che il Bronx fosse un paradiso. Molte delle forze che stringevano d'assedio le comunità nere si facevano sentire anche nei quartieri proletari bianchi. L'eroina era ovunque e i membri della mia famiglia non erano

immuni al suo richiamo. C'erano scontri quotidiani tra bande: ragazzi italiani contro ragazzi irlandesi, irlandesi contro tedeschi, italiani contro italiani e così via. C'erano accoltellamenti e rapine troppo vicino a casa, e l'abbinamento fra droga e omertà incrementava il senso di impotenza tra quelli che, come i miei familiari, cercavano di capire cosa stesse accadendo intorno a loro. Il senso di impotenza si trasformò in biasimo e il biasimo cadeva in continuazione sugli africani americani e sui *latinos* che avevano «portato la droga nel quartiere» e che, venendo a vivere troppo vicino, avevano «svalutato la proprietà (dei bianchi)», di nuovo la solita litania.

Così era di nuovo ora di traslocare. Per la mia famiglia, come per molti altri italiani americani, *l'esodo bianco* fu il compimento di una fuga dalla povertà disperata dell'Italia meridionale. Fu l'ultima tratta di una serie di migrazioni (dall'Italia all'America, dalle baracche degli immigrati al quartiere etnico) e queste migrazioni stesse erano inestricabilmente connesse a una provvisoria ascesa sociale e all'accesso allo status di bianchi. Il trasferimento dal quartiere etnico ai quartieri residenziali più remoti costituì il passo conclusivo di queste migrazioni. Manteneva la promessa dell'assimilazione nella cultura dominante bianca, in cambio di una definitiva rimozione della «madrepatria» sia come casa sia come ideale. I sobborghi divennero il luogo dell'oblio, dell'abbandono della storia.

Senza dubbio, il trasloco della mia famiglia fu parte di un momento storico di razzismo collettivo. Eppure, a mio modo di vedere, non si trattava semplicemente di italiani americani che volutamente si sbarazzavano del loro passato per andarsi a mischiare con i bianchi dei quartieri periferici residenziali. Mio padre, mia zia e i miei nonni comprarono insieme una casa in New Jersey non solo a causa di paure razziste e di un biasimo male indirizzato, ma anche perché consideravano questa la realizzazione dei loro sogni. Sognavano di avere un prato e alberi e ortaggi che crescevano intorno a loro, non perché associassero queste cose con l'essere bianchi, ma perché questo li faceva sentire più vicini alla vita nella madrepatria, più vicini a qualcosa di ancestrale che avevano dentro. Era quello che pensavano di meritare e quello che, dopo tutto, l'America continuava a promettere loro. Questa promessa - che potevano migliorare le loro vite, che potevano lavorare duramente, risparmiare i soldi e comprarsi una casa - era naturalmente condizionata al loro



riconoscimento ufficiale come bianchi. Anche la mia matrigna latina, cresciuta nel South Bronx devastato, sognava di traslocare in un posto migliore. E mia nonna Miriam sognava lo stesso per me. Ma entrambe capirono che l'unico modo per ottenerlo era mettersi alle calcagna dell'*esodo bianco* della mia famiglia italiana americana.

La prima immagine che mi viene in mente quando penso al giorno in cui siamo entrati nella nuova casa è quella di un gruppo di ragazzini bianchi urlanti, che lanciavano uova e pomodori contro le finestre della nostra veranda. Ho fatto molte domande ai membri della mia famiglia su questo argomento e tutti mi hanno assicurato che non si è mai verificato, che devo essermelo inventato. Eppure lo ricordo così nitidamente. Vedo ancora le facce dure e piene di scherno dei ragazzini, il rosso e il giallo vividi schizzati come sangue e vomito sulle finestre. Mi chiedo quale interesse potrebbe avere la mia famiglia a negare una «esperienza» che in me ha lasciato una traccia così profonda. Se è accaduto veramente, forse non lo vogliono ricordare perché mette in questione la facilità con cui pensavano di potersi integrare nel nuovo quartiere. O forse non è mai successo, forse non è affatto un ricordo, ma il simbolo della mia ansia nel diventare finalmente parte della famiglia, dopo avere aspettato per tanti anni fuori dalla porta.

Ma ci sono stati anche degli episodi indiscutibilmente reali. Non mi era consentito l'accesso alla piscina locale ma mia zia, la mia matrigna e mia nonna Gilda si batterono contro l'amministrazione locale e alla fine ebbi il permesso di entrare. Riesco quasi a vederle, adesso, mentre affrontano i membri WASP della commissione, come tre furie etniche la cui legittima indignazione era senza dubbio frammista a umiliazione per essere state isolate ed escluse. A scuola, ero l'unica persona di colore della classe. I miei compagni non riuscivano a immaginare quale fosse la mia storia. All'inizio mi chiamavano «negra» (come era già successo nel Bronx), finché una volta uno di loro venne a casa mia e ci trovò un po' di «bianchi» che parlavano «italiano»: a quel punto, uno alla volta, cominciarono a mostrarsi un po' più socievoli nei miei confronti. Non ho mai capito quali fossero i termini della loro accettazione, sembrava tutto talmente arbitrario. Come poteva la vista di mio nonno, pelle scura, accento pesante, canottiera bianca, rappresentare per loro la bianchezza, e come poteva quella bianchezza essermi conferita?

Sapevo che l'amicizia con quei bambini arrivava solo fino a un certo punto. Ogni volta che mi pareva di cominciare a integrarmi c'era qualcosa, una battuta o un commento, che mi riportava brutalmente alla realtà della

mia differenza. Una volta, per esempio, mi stavo travestendo per Halloween con altre ragazzine del quartiere, e ci mostravamo i rispettivi costumi da streghe o da fate. Ero vestita da principessa, con tanto di corona di carta stagnola sulla parrucca di rafia gialla. Una delle ragazze, che faceva parte di una famiglia numerosa di irlandesi americani e viveva di fronte a noi, ci mostrò come mettere le lamette nelle mele «per i negri». A nove anni, non sapevo cosa dire e cosa fare, tranne starmene buona e cercare di non attirare l'attenzione. Ho portato con me questo desiderio di invisibilità per molto tempo. Era legato all'idea che in qualche modo la mia differenza causasse problemi alla mia famiglia italiana, li contraddistinguesse in un modo che li feriva.

Ero troppo giovane per capire davvero in quale modo il trasloco avesse toccato la mia matrigna. Lei e i miei nonni non andavano d'accordo. Non credo che l'abbiano mai fatta sentire la benvenuta, dentro casa. Siccome vivevamo nei sobborghi, lei era lontana dai suoi amici, dall'indipendenza degli spazi urbani che conosceva. Di sicuro non c'erano altri *latinos* nella zona. So che avrebbe voluto che le cose funzionassero. Voleva farmi da madre e avere dei figli suoi e vivere il sogno che per tanto tempo aveva visto reclamizzare. Contemporaneamente, anche i miei nonni provavano lo stesso senso di isolamento. Avevano abbandonato i fratelli e le loro famiglie, e tutti gli altri parenti italiani che ancora vivevano nel Bronx. Avevano abbandonato la chiesa di mia nonna e il bar di mio nonno e i negozi di alimentari dove facevano la spesa. La distanza fisica e culturale tra Maplewood e il Bronx (e, per estensione, l'Italia) era davvero troppa.

Eppure, malgrado l'isolamento, o grazie a esso, eravamo una famiglia. E quando penso a quella casa in Boyden Avenue, questo è quello che ritrovo. C'era poco tempo per il riposo. Gli adulti lavoravano per pagare le rate del mutuo. Mio padre e la mia matrigna andavano tutti i giorni a New York; mia zia e mia nonna lavoravano come domestiche nelle grandi case dall'altra parte della città. Quando avevano del tempo libero, lo passavano in casa, con gli altri. Le donne di casa si riunivano al tavolo di cucina a giocare a carte. Ricordo le partite a ramino con puntate di pochi spicci, mentre schiacciavamo noci e mandorle con il vecchio e consunto schiaccianoci italiano. Mio nonno, che mi chiamava *pappano*, mi mostrava come coltivava la vite lungo i muri esterni del garage. Ascoltavo jazz con mio padre nel suo studio in soffitta e imparavo da lui tante cose sulla musica nera. Sedevo sul pavimento tra le ginocchia della mia matrigna che mi pettinava e mi intrecciava i capelli. E ricordo la risata di Gilda. La sua risata era così forte e contagiosa che era come un'onda che

ci trascinava con sé nel suo tragitto. Facevamo tutto quello che potevamo per farla ridere e questo spesso significava prendere in giro lei e mio nonno. Il riso era il suono delle nostre voci che si riunivano, di noi che stavamo insieme. A volte era persino sufficiente per tenere a bada le realtà di razza e di classe, di inganni e delusioni, che complicavano la nostra capacità di amarci l'un l'altro e di amare noi stessi, senza dubbi, senza paure.

Un giorno, avrò avuto quindici anni, mia nonna e io eravamo sedute insieme in soggiorno a guardare dalla finestra i vicini di casa che imballavano i mobili e caricavano gli scatoloni sul camion dei traslochi. Vivevano lì quando ci eravamo trasferiti nella nostra casa, ed erano stati gli unici a darci il benvenuto nel quartiere. Ora se ne andavano e mia nonna era terrorizzata. Vedevo il panico nei suoi occhi, percepivo il suo senso di abbandono nel modo in cui si torceva le mani ruvide e nodose. Le chiesi chi sarebbero stati i nuovi vicini. Non lo sapeva, ma mi disse che sperava che fossero bianchi. Era un atteggiamento che ormai mi aspettavo da certi italiani americani, ma questa era mia nonna. Non mi ero mai resa conto del suo razzismo, dato che la maggior parte delle manifestazioni più eclatanti si erano verificate quando ero troppo piccola per capire. Aveva detto queste parole a me, parlava con me, ma in realtà non vedeva me. Se aveva paura che dei neri vivessero vicino a noi, cosa pensava di me, che vivevo in casa sua? Ancora una volta non dissi niente: da dove avrei potuto cominciare? Restammo sedute in silenzio, a guardarli traslocare, mentre dentro di me ero infuriata. Infuriata soprattutto perché le volevo bene. Avrei voluto che fosse qualcosa di più di quello che era e sapevo che non sarebbe mai cambiata, che la mia presenza nella sua vita in realtà non le aveva insegnato niente. E capivo che il suo amore per me poteva solo essere parziale, un amore basato su una capacità quasi acrobatica di contraddizione e di negazione.

I nuovi vicini risultarono essere una famiglia di africani americani. Erano quasi intercambiabili con la famiglia precedente: un marito che tutte le mattine andava in macchina fino in città a lavorare, una moglie che stava a casa, qualche bambino, un cane nel giardinetto sul retro. E con il passare degli anni mia nonna cominciò a fidarsi di loro e a considerarli suoi amici. Spettegolava con loro, faceva scambio di biscotti, gli teneva i bambini. Dopo un po' se ne andarono anche loro. Erano preoccupati che la zona stesse «cambiando». Cominciavano a verificarsi furti nelle case, ogni tanto si sentiva un colpo di pistola nelle strade fiancheggiate dagli alberi. Questa volta la droga era il crack. Alla

fine la maggior parte delle famiglie (tutte bianche) che erano lì al nostro arrivo se ne era andata. Era come un esodo di massa. Ma mia nonna non volle vendere la casa, non ci volle rinunciare finché era viva, anche se ormai molti di noi - me inclusa - erano tornati a vivere a New York. Aveva lavorato tutta la vita per arrivare in quel posto. Suo marito e sua figlia erano morti là. Era casa sua. Per lei i giorni della migrazione erano finalmente terminati.

In quell'ultima notte, dopo cena, vagai per le stanze del piano terra, dove si erano svolti gli eventi dei venti anni precedenti: compleanni e agonie, ritorni e divorzi, l'italiano che si spegneva nell'inglese. Ora tutto era così immobile, l'aria fredda e leggermente viziata, lo spazio vuoto e risonante tra le stanze e al loro interno. La cucina e la zona pranzo sembravano molto più grandi di prima e i muri avevano una sfumatura gialla che non avevo mai notato. C'era un'enorme macchia di umido in mezzo al soffitto, come una ferita fresca, e mi immaginai l'intero edificio all'improvviso cedere, crollare, venirmi addosso. Il vecchio televisore poggiato su uno dei ripiani, sempre acceso a tutto volume durante i pasti, era scollegato e coperto da un sottile strato di polvere. I pensili della cucina erano spogli, il frigorifero vuoto.

In soggiorno, mi sedetti sul logoro divano scozzese dove mia zia Evelyn era morta di cancro cinque anni prima. Dietro il divano c'erano le finestre che davano sulla veranda, i vetri appannati dalla notte di ottobre. La veranda, dove ci sedevamo con una tazza di tè dolce al latte a guardare il mondo fuori, dove decoravamo l'albero di Natale, dove poco tempo prima un proiettile sparato da un'auto in corsa si era andato a conficcare sopra la porta. Di fronte al divano c'era il camino murato, dove mi ero andata a nascondere il giorno in cui avevamo traslocato, sopraffatta dalle pile di scatoloni che riempivano tutte le stanze. Più avanti avrebbe contenuto un ceppo di legno finto, quello che crepitava proprio come un fuoco vero.

Nella camera da letto dei nonni, i letti gemelli erano disfatti. Sul massiccio cassettone di legno c'era ancora l'altare di mia nonna Gilda alla Madonna e a sant'Antonio, ma non c'erano candele accese. L'unico indizio della vita che una volta riempiva quello spazio era la fotografia appesa al muro sopra i letti. È un'immagine in bianco e nero dei miei nonni, apparentemente presi di sorpresa. Gilda sta aiutando mio nonno Luigi a infilarsi il cardigan: gli sorride teneramente, tutta l'attenzione in questo atto apparentemente semplice di premura nei suoi confronti. Lui sembra confuso, ha la bocca aperta come se stesse parlando e guarda qualcosa fuori dall'inquadratura. Si capisce che sta dicendo alla persona che ha

scattato la fotografia di andarsene e di lasciarlo in pace. È un'immagine di tale intimità che mi fa pensare che volesse tenere per sé quel momento, raro sia per lui che per Gilda, un momento di pace tra loro. Vedo così tanto amore in questa immagine, e un po' dell'amore che lei ha dato a me.

Il giorno dopo avrei lasciato quella casa per sempre, portando con me la fotografia. Molte di più erano le cose che dovevo lasciare indietro. Il «nostro» *esodo bianco*: era in definitiva un esodo da e verso che cosa? A me, quegli anni hanno dato la consapevolezza di essere ugualmente e appassionatamente africana americana e italiana americana, e la convinzione che per questa duplice identità avrei dovuto combattere ogni giorno della mia vita. Per la mia famiglia italiana americana, gli stessi anni sono stati un periodo di rovina. La morte di mia nonna Gilda è stata la dissoluzione di un sogno, la fine della corsa. Non c'è più una «madrepatria», non c'è più un «vecchio quartiere». Non siamo più emigranti. Siamo semplicemente sparpagliati come pietre.

Immaginare la razza\*  
di Edvige Giunta

Un ragazzo mi indicò e disse a Donna: «C'è una negra qua».  
Lei disse: «No, quella è mia cugina Kym. È solo scura fuori».  
Kym Ragusa, *fuori/outside*

1997. È una sera d'inverno a New York e sto aspettando Kym Ragusa da Barnes & Noble. L'ho incontrata la prima volta alcuni mesi fa: ci ha unite il nostro interesse comune per le donne italiane americane. Questa sera in particolare ascolteremo una scrittrice italiana americana che fa un *reading* in libreria. Non appena Kym entra, fatico a riconoscerla. È solo la seconda volta che la vedo, anche se abbiamo parlato molte volte; i suoi capelli, che nel primo incontro si irradiavano magnificamente intorno al viso, stavolta sono legati, più modestamente, dietro le orecchie. Mi interrogo su questo gesto di trasformazione radicale, al quale, apprenderò più tardi, Kym ha già fatto ricorso in altre occasioni. Anche in Sicilia si sentiva obbligata a adottare questo stile meno aggressivo, che non ostentasse la molteplicità delle sue origini, che le consentisse di essere accettata. Quando lo impari da piccola, come è successo a Kym, nascondersi tra la tua gente - farsi passare per bianchi - può diventare una prassi che dura tutta la vita, insidiosa innanzitutto a causa della tragica necessità che l'ha suggerita.

Figlia di una madre africana americana e di un padre italiano americano, Ragusa è una regista il cui lavoro è incentrato su un'inesorabile messa in discussione dei confini - di genere, razza e classe - che hanno dato forma alla sua vita e a quella delle sue famiglie e comunità.<sup>1</sup> Nata a New York nel 1966, Ragusa è stata allevata dalle nonne, sebbene la nonna paterna non abbia saputo della sua esistenza fin quasi al secondo anno di vita. Suo padre non aveva detto nulla di lei alla propria madre, che non approvava la relazione con la madre africana americana di Kym. Anche quando alla fine venne presentata alla nonna paterna, Kym fu presentata come nipote della fidanzata portoricana di suo padre.

Questa iniziale «messa in scena sulle [sue] [...] origini», come lei stessa la descrive nel video *fuori/outside* (1997), ispirerà i suoi video, in cui la ricerca dell'identità e delle radici personali è sempre legata a una ricerca - e una messa in discussione - di radici e identità culturali. Il suo primo video, *Demarcations* (1991), può essere descritto come una meditazione visuale esplorativa sui confini personali e culturali. Le demarcazioni sono punti di separazione e di incontro, come quelli che definiscono il suo fluttuante concetto di identificazione razziale: tra la presunta bianchezza della famiglia operaia italiana americana e la nerezza clandestina della famiglia africana americana. Con un occhio sempre attento alle questioni di classe, Ragusa mette a nudo gli intrecci tra classe e razza nel corso della storia statunitense, in particolare nel suo ultimo lavoro, *fuori/outside*, in cui rievoca lo sfruttamento e il linciaggio degli italiani americani nelle prime fasi della loro emigrazione negli Stati Uniti.

La sua lealtà razziale/culturale è ambivalente e multipla: costretta da bambina a passare per bianca nella sua famiglia italiana americana, Ragusa ha imparato rapidamente in che modo operano le dinamiche di classe e razza, sia nel contesto sociale sia in quello familiare. Infatti, sebbene tutto il suo lavoro abbia un taglio memorialistico - in quanto incentrato sulla sua storia personale, oltre che su quella delle sue comunità - esso ha anche una valenza storica, perché lega la sua storia a quelle della sua famiglia, della sua comunità, del suo paese. Nell'opera di Ragusa, infatti, il privato è politico in modi intensi e immediati.

In *Passing* (1996), trasmesso dalla PBS nel 1997, Ragusa mette sul tavolo la questione dell'identità razziale. Strutturato come un monologo drammatico e immerso in un'aura di sogno accentuata dal bianco e nero, il video mette in scena i ricordi di una donna africana americana: un viaggio a Miami nel 1959 e ciò che accade quando si ferma in un piccolo ristorante in North Carolina per comprare del cibo da asporto. Poiché è di pelle chiara - le sue origini etniche sono africane, native americane, tedesche e cinesi - i clienti razzisti sono incerti della sua identità razziale. Rievocando il viaggio la donna mette in primo piano l'ambiguità sia dell'identità che dell'identificazione razziali. L'incertezza dei clienti del locale è espressa attraverso la domanda che, lei ricorda, le rivolgono incessantemente: «Da dove esci fuori tu?». Inizialmente, non capisce cosa intendano; poi la ripetizione delle parole, pronunciate più volte, inizia a svelare il loro significato. A più riprese evita di rispondere, avendo intuito la possibilità e l'imminenza del pericolo. Ma prima di andarsene, si volta verso i clienti ancora in attesa di risposta e con tono di sfida dice loro:

«Be', avete appena servito una negra!».

La storia illustra uno dei modi in cui la razza viene creata socialmente, come testimonia lo scambio tra i clienti e la donna, che rivendica orgogliosamente come propria un'identità razziale che equivale a marchio. Quella donna era la nonna materna di Ragusa, Miriam Christian. Opportunamente intitolato *Passing*,<sup>2</sup> esso rappresenta un passaggio cruciale nell'indagine di Ragusa sull'identità razziale/etnica. Sebbene non si ascolti mai la sua voce, né si veda il suo viso, Ragusa è chiaramente la persona che, con le sue domande o le sue richieste, spinge la nonna a ricordare. Indirettamente, il ricordo rispecchia l'esperienza di *passing* della stessa Ragusa. Dal momento che anche lei si troverà ad affrontare il dilemma delle origini e dell'appartenenza, la domanda «Da dove esci fuori tu?» ha implicazioni profonde per Ragusa. È significativo il fatto che il passo successivo della sua produzione cinematografica, con *fuori/outside*, sia stata un'esplorazione autobiografica della propria esperienza della razza e del *passing*. La sua indagine sulla razza non è mai lineare e non ha un chiaro punto di partenza o di arrivo.

Nell'opera di Kym Ragusa, la razza non si consolida come realtà fisica. Piuttosto, prende forma come costellazione di momenti esplorativi, tutti connessi tra loro, tutti ugualmente elusivi. La ricerca di Ragusa evita le risposte facili anche quando suggerisce possibilità di contatto e comprensione - come nel caso della relazione con la nonna paterna e la comunità italiana americana che rappresenta - dove invece una volta esistevano soltanto frattura e barriere. «Ero furibonda, ma non ti ho mai messo in discussione. Per me, era soltanto un altro esempio del razzismo della tua gente. Ma la tua gente è anche la mia.» Queste parole, rivolte in *fuori/outside* dalla voce narrante (la stessa Ragusa) alla nonna italiana americana che ovviamente non può ascoltarle, racchiudono la storia del suo rapporto con due culture, un rapporto che segue una traiettoria piena di contraddizioni.

Nei suoi video, Ragusa è regista, intervistatrice e testimone silenziosa, che coordina e osserva l'evolversi della narrazione; è al contempo spettatrice e protagonista. La mutevolezza dei ruoli, spesso ricoperti simultaneamente, rimanda a una configurazione problematica dell'identità, tale da esigere un esame del suo rapporto con culture, famiglie e razze, nonché il lavoro che esprime le sue interazioni (inquiete e inquietanti) con tali categorie. Mi chiedo quale posizione occupo io rispetto allo spazio



delineato da Ragusa nei suoi lavori, uno spazio che taglia trasversalmente e intreccia razza, cultura ed età, rivendica e nega il legame familiare e culturale.

Quando ho iniziato a seguire questa traiettoria, mi sono ritrovata in uno spazio che non avevo mai immaginato di occupare, nel quale la mia storia personale e quella di Ragusa si intersecano. Scrivere su Ragusa ha stimolato alcune riflessioni sulla mia esperienza di razza e razzismo, vissute da donna italiana del Sud.

Da siciliana, in diversi momenti della mia vita mi sono sentita un possibile obiettivo del razzismo. Sono nata in Sicilia nel 1959 e sono perciò cresciuta in un periodo in cui era particolarmente forte la pressione verso l'omogeneizzazione culturale, messa in atto privilegiando la lingua e la cultura italiane rispetto al dialetto e alla cultura siciliani. Il predominio della cultura e della lingua italiane fu ottenuto a costo di perdite culturali. Come la maggior parte dei genitori del ceto medio, anche i miei ben comprendevano le interazioni tra lingua/cultura, classe e genere. Avevano il pregiudizio che il siciliano fosse il dialetto parlato dai poveri, dagli analfabeti, sebbene loro stessi, entrambi laureati, parlassero in siciliano tra loro e con i membri della famiglia. Dal momento che volevano spingere i loro figli verso un mondo migliore, più progressista e socialmente ed economicamente avanzato, i miei genitori ci proibivano di parlare in dialetto. Questo valeva in particolare per noi ragazze. Nei confronti di mio fratello veniva esercitata una certa tolleranza: per i ragazzi era più facile captare i ritmi e i suoni del dialetto fuori di casa. Le ragazze potevano muoversi con minore facilità tra culture, classi e lingue, specialmente al di fuori delle mura domestiche. Di conseguenza, quando parlavo da bambina avevo a malapena un lieve accento siciliano. Eppure, quando iniziai a sgambettare per la casa, le prime parole pronunciate erano in dialetto. Malgrado, o anche grazie alla proibizione dei miei genitori, sviluppai un elevato senso di identità siciliana. Sebbene i miei genitori - al pari del sistema scolastico - si prodigassero per instillare in noi un senso di identità nazionale e linguistica che trascendesse e perfino cancellasse i segni del regionalismo, essi fecero in modo di trasmetterci anche un orgoglio appassionato della nostra sicilianità.<sup>3</sup> Anche se ci rimproverava ogni volta che una parola in siciliano scivolava per sbaglio nel nostro altrimenti impeccabile italiano, mia madre ci cantava anche canzoni e ninnananne in siciliano. Il siciliano era la lingua dell'intimità, la lingua che i miei

genitori parlavano tra loro in sussurri dolci e musicali dopo una cena di sera tardi, mentre dormivo pacificamente in braccio a mia madre.

Crescendo, divenni sempre più consapevole che nell'immaginario collettivo e nel dibattito nazionali - e internazionali - l'Italia del Sud veniva spesso descritta come una regione economicamente sottosviluppata, nonché come un'area abitata da persone inferiori dal punto di vista razziale. Il razzismo verso gli italiani del Sud, dilagante nell'Italia settentrionale così come nei paesi dell'Europa del Nord (in particolare, Svizzera e Germania, dove i meridionali emigravano in massa), si diffuse nell'Italia del Sud, generando un senso di ribellione misto a un insidiosissimo odio verso se stessi.<sup>4</sup> Imparai a essere orgogliosa dell'identità culturale di cui in teoria avrei dovuto sbarazzarmi. Nelle mie radici culturali, trovai una fonte di forza intellettuale e poetica. Questa è l'identità culturale che, oggi non più repressa, dà linfa al mio lavoro, sia di critica che creativo. Ora scrivo della Sicilia, sebbene, ironicamente, in un'altra lingua ancora.

Agosto 1975. Ho sedici anni e per la prima volta sono in viaggio verso l'Italia del Nord, il *continente*. C'è qualcosa di memorabile in questo primo distacco dall'isola: non è tanto la distanza geografica a provocare la mia eccitazione, quanto l'attraversamento e il passaggio in un paese, l'Italia, che è sì il mio, ma che è anche, in qualche strano modo, straniero. Viaggio in treno con la mia famiglia: un lungo viaggio per risalire lo stivale che ben presto si trasforma in un'esperienza culturale travolgente, che mi consente di afferrare il significato dell'identità siciliana rispetto all'identità italiana. Mentre ci allontaniamo dalla Sicilia, non posso fare a meno di notare che tutto, incluso il treno su cui viaggiamo, diventa più pulito e più efficiente. Una volta giunti a Milano, gli amici milanesi della mia zia siciliana, perfettamente a proprio agio con il loro pesante accento milanese, mi fanno i complimenti per il mio italiano privo di accento, che nasconde così bene le mie origini. Provo un senso di orgoglio, ma anche di vergogna, per aver passato l'esame - il mio *passing*.

Questo scontro culturale scatena le mie prime considerazioni serie sul significato di razza e razzismo. Mi sento un'intrusa, un'estranea che ha trovato un modo per intrufolarsi: tradita e traditrice al tempo stesso. Pur considerandomi una siciliana, mi considero anche un'italiana. E queste persone, che discriminano la mia gente, sono anche la mia gente. Anche se posso non essere in grado di esprimerlo a me stessa o agli altri, divento acutamente consapevole che il *passing* è una strategia di sopravvivenza

adottata per sfuggire un'identificazione razziale che è una condanna, ma che viene adottata a un determinato prezzo in termini del proprio senso di integrità culturale e personale. Posso anche parlare italiano, ma nella mia identità italiana c'è qualcosa di inautentico: l'ho adottata e mi sono adattata, ma rimango un'estranea. Da adolescente inizio a capire che la razza è un concetto sfuggente, parte di una storia creata da quelli che detengono il controllo della lingua.

Nel corso della medesima vacanza a Milano, dopo averci osservate con curiosità alla piscina del complesso residenziale dove vive mia zia, un gruppo di adolescenti del posto si avvicina a me e a mia sorella. Sanno che siamo siciliane. Quando vengono a sapere che mia sorella studia medicina, uno di loro esclama: «Alla faccia delle terrone!».<sup>5</sup> Questo dovrebbe essere un complimento, del genere: pur essendo una terrona, mia sorella è abbastanza in gamba da studiare medicina. Questo significa che è andata oltre le loro aspettative rispetto alle nostre origini. *Terrona*, da *terra*, è un termine che può essere inteso come «creatura della terra», ma questo non rende affatto la connotazione denigratoria dell'appellativo coniato per i meridionali e che vuole suggerire sporco, povero, ignorante, scuro come la terra.<sup>6</sup>

Questo episodio apparentemente secondario è rimasto come una delle poche cose che ricordo di quella vacanza estiva. Si deposita insidiosamente nelle pieghe della memoria. Seguiranno altri episodi che, prendendo forma, costituiranno il tessuto della mia identità culturale. Non a caso, diversi anni più tardi mi occuperò attivamente di studi italiani americani, provando una naturale attrazione verso le produzioni culturali degli immigrati e dei loro discendenti.

Storia, geografia e folclore - la vicinanza geografica della Sicilia all'Africa, la presenza cartaginese nell'VIII secolo a.C., la dominazione araba nel IX secolo d.C., la disposizione geografica dello stivale che «calcia» la Sicilia, ma specialmente la posizione di sudditanza coloniale che la Sicilia ha avuto in molte epoche - hanno insieme contribuito alla creazione di un'ambigua percezione culturale e razziale, sia dall'esterno sia dall'interno dell'isola. Che si tratti di Sicilia, Africa o Stati Uniti, la postulazione di differenze razziali gerarchiche fornisce sia una base sia una giustificazione allo sfruttamento economico più spietato.

Gli italiani del Sud hanno risposto in modi diversi e ambivalenti a tale identificazione razziale e culturale. «Siamo meridionali», una canzone

italiana dell'inizio degli anni ottanta, attraverso un'autoparodia offre una denuncia del razzismo che spacca l'Italia: «siamo meridionali» dice la canzone «simm' piccoli e nire [...] coltiviamo pomodori rint' 'e vasche e bagno», siamo piccoli e scuri e coltiviamo pomodori nelle vasche da bagno. E ancora, «Che vuo' teniamo l'Africa vicina», che vuoi farci? siamo vicini all'Africa.<sup>7</sup> Non è un caso che gli immigrati italiani americani, molti dei quali sono di origine meridionale, abbiano di recente iniziato a esplorare attivamente gli intrecci tra razza e classe.<sup>8</sup>

*fuori/outside* (1997) di Kym Ragusa oppone la sua voce al silenzio. Film, lettera, poesia, biografia, tributo, racconto, storia, questo video è anche un *memoir*, che tuttavia non si allinea a quella che Louise DeSalvo ha definito «la narrativa di guarigione», una narrativa che esime il lettore/spettatore da qualsiasi responsabilità sociale o politica.<sup>9</sup> Il recupero come strategia di ricerca del passato, come atto di ricordare necessario alla rappresentazione del passato, è naturalmente centrale nell'opera di Kym Ragusa; è la paziente che mette insieme frammenti di vite diverse: la sua, quella di sua nonna, quella della sua bisnonna. Eppure, «la narrativa di guarigione» - che di fondo dice, come spiega DeSalvo, «ero malata, mi sono curata e ora sto bene: non vi preoccupate per me» - ha poco a che vedere con questo importante lavoro di recupero. L'opera di Ragusa non presenta una comoda e facile storia di emancipazione da un passato irto di problemi e contraddizioni, né tanto meno una transizione priva di problemi verso un presente relativamente privo di conflitti.

La dualità del titolo racchiude non soltanto una doppia identità linguistica e culturale (*outside* significa «fuori»), ma anche una separatezza di identità, oltre che un ponte tra più identità: il fatto che le due parole del titolo siano separate da una barra rimane una scelta deliberatamente ambivalente da parte della regista, che costringe lo spettatore ad assumere un ruolo attivo nel viaggio di Ragusa. È anche significativa la scelta di non utilizzare le maiuscole per le iniziali di nessuna delle due parole: l'uso delle maiuscole per entrambe avrebbe sintatticamente evidenziato una separazione ancora più forte. Una maiuscola soltanto per *fuori* avrebbe, d'altra parte, ristabilito esattamente quelle gerarchie che l'opera di Ragusa pone costantemente in questione. Quello che la regista intende presentare è un equilibrio precario, che può facilmente essere rovesciato, un equilibrio che impara a mantenere attraverso la sua arte.

La narrazione del video si ripiega su se stessa, aprendosi con la domanda «Ricordi?» rivolta alla nonna paterna che ha perso udito, memoria e

lucidità. L'età e la malattia costringono a un'inversione di ruoli; la tenerezza degli scambi tra la nipote adulta e l'anziana nonna bisognosa di assistenza offre alcuni dei momenti più commoventi del video. Al tempo stesso, l'espressione di questo amore è sottolineata dalla necessità di porre la domanda iniziale, la quale a sua volta genera una serie di altre domande inquietanti sul rapporto tra la nipote africana americana e la nonna italiana americana che, un tempo, l'ha respinta a causa della sua razza.

Il progetto di Ragusa mette in primo piano la classe e la razza come complessi indicatori della storia sociale e personale. Il divario linguistico tra i termini *fuori/outside* esprime un interrogativo sulle origini, sulla separatezza delle origini familiari, che nel caso di Ragusa è legato al razzismo di cui è stata vittima nella sicurezza del quartiere del Bronx che, a ventidue anni di distanza, ancora considera casa sua. Sicurezza e pericolo si sovrappongono nel video, in cui le contraddizioni sono affrontate e messe in rilievo senza pretendere di risolverle. Eppure, nel processo di confronto, le fratture che separano due persone, due famiglie, due comunità, due culture, iniziano a ricomporsi, come nell'immagine finale di Ragusa che cammina a braccetto della nonna italiana americana.

La frattura e il legame tra due mondi, due culture, due razze, vengono resi attraverso una serie di contrapposizioni tematiche e visive: la vita di Ragusa e quelle di sua nonna e della sua bisnonna; città e campagna; Bronx e Newark; gioventù e vecchiaia. Interno ed esterno vengono illustrati graficamente attraverso le aperture - i finestrini di un'automobile, l'obiettivo di una videocamera e, soprattutto, la finestra della casa della nonna mentre Ragusa osserva dall'esterno e riprende la nonna attraverso di essa. Il riflesso quasi spettrale di Ragusa ricambia il suo (e il nostro) sguardo dalla finestra, creando una serie di immagini speculari interrelate che pongono in questione una posizione narrativa saldamente stabilita. La casa di famiglia, un luogo paradossale di inclusione ed esclusione, rappresenta la sicurezza, quella stessa casa che viene concepita dalla famiglia come «una fortezza». Eppure non è possibile sopravvalutare il pericolo che questa medesima casa ha rappresentato per il nascente senso di identità della giovane Ragusa, che si trova in territorio nemico, in una inquietante ripetizione dell'esperienza rivissuta dalla nonna materna in *Passing*.

Le voci smorzate, così come i frequenti silenzi del video, esprimono i conflitti e le difficoltà sottostanti all'articolazione di ciò che è stato, finora, taciuto: il razzismo di cui è stata vittima Ragusa all'interno della sua famiglia e della comunità italiana americana, nonché quella che lei

descrive come la «messa in scena» delle sue origini, la violenza tra le mura domestiche subita dalla bisnonna paterna e l'oppressione patita dai primi immigrati italiani.

Ragusa associa la questione delle origini con il viaggio e il movimento: la videocamera stessa viaggia, trasportando lo spettatore tra autostrade, strade suburbane, processioni religiose, pasti e tradizioni di famiglia. Il viaggio può offrire la promessa di qualcosa di migliore, come la sicurezza economica per gli immigrati italiani di prima generazione o la sicurezza fisica per la seconda generazione che fugge dalla città. Ma il viaggio contiene anche, sempre, un qualche genere di minaccia o turbamento: l'abbandono della città per trasferirsi nella cosiddetta campagna - la periferia residenziale di Newark - viene paragonato a un'altra emigrazione, anch'essa traumatica, anch'essa una rottura della sicurezza della casa, anche quando tale sicurezza si è già rivelata illusoria. Modalità narrativa dominante del film, nonché uno dei principali interessi tematici, il viaggio rende appieno il fluttuante concetto di identità di Kym Ragusa. Le contrapposizioni tematiche e visive sono contenute all'interno della cornice di un viaggio che avviene a più livelli: innanzitutto, l'emigrazione, volontaria e forzata, dall'Europa e dall'Africa, un viaggio che innesca la creazione e disgregazione di identità. In un video precedente, *Blood of My Blood*, Ragusa accosta i viaggi dei suoi antenati dall'Africa e dall'Italia del Sud.<sup>10</sup> In effetti, l'idea originale di *fuori/outside* era di una doppia narrazione incrociata delle vite delle bisnonne paterna e materna di Ragusa: una contadina calabrese di origine siciliana e una schiava africana. Il video che Ragusa ha di fatto prodotto è contenuto da, e a sua volta contiene, questi viaggi.

La domanda iniziale del video di Ragusa diventa una richiesta toccante: «Ricordi?». Il fatto che la nonna di Ragusa non possa sentire o ricordare non diminuisce l'impatto della domanda. Al contrario, la determinazione a parlare contro la segretezza e il silenzio la proietta in un contesto che non è esclusivamente personale. Le esperienze di razzismo e *passing* vissute da Ragusa trascendono le vicissitudini della sua famiglia e devono essere interpretate nel contesto della storia di razze e classi negli Stati Uniti.<sup>11</sup> A questo bisogna aggiungere che la ricerca e le domande personali di Ragusa scatenano una rivelazione importante: vale a dire, la violenza del padre dell'interlocutrice (ovvero, il bisnonno di Ragusa). Questa storia di violenza familiare emerge soltanto quando Ragusa inizia a fare domande alla nonna: se la donna sembra aver perso contatto con il presente, il passato la sopraffà prepotentemente e, mentre parla della madre con la

nipote, inveisce contro il padre per la violenza perpetrata ai danni della madre. In sottofondo, possiamo ascoltare la voce del padre di Ragusa, che dice di non aver mai sentito prima questa storia. È soltanto quando le domande vengono poste che le risposte possono essere date e le storie mai raccontate essere scritte. Il racconto di Ragusa e la sua provocatoria opera di scavo innescano così una ricerca in una narrazione a più livelli che sfida la segretezza in cui è avvolta la sua vita, quella di sua nonna, quella della sua bisnonna e la storia del suo paese.

Quando iniziai a scrivere questo saggio nell'estate del 1997, le parole e le immagini di Ragusa sembravano sfuggirmi tra le dita ogni volta che tentavo di bloccarle e trasformarle in argomento di investigazione, analisi, interpretazione. Il saggio doveva essere presentato nel corso di una conferenza sulle comunità africana americana e italiana americana. Essendo opera di un'africana americana (ma anche tedesca, cinese e nativa americana) da parte di madre e italiana da parte di padre, il lavoro di Ragusa si rivelò l'argomento più adatto ma anche il più problematico che potessi scegliere. Scrivere su di lei sembrava un compito elusivo, perfino impossibile, ma che in ogni caso ero fermamente decisa a svolgere.

Diversi fattori rendevano difficile la stesura di questo saggio. Non volevo che l'approccio avvenisse esclusivamente da un'angolazione accademica. Le mie riserve erano dettate dal timore di compromettere qualcosa - la mia amicizia con Ragusa? il mio rapporto con il suo lavoro? con il mio lavoro? Il mio approccio autobiografico è fondato su una trasformazione del discorso critico che come donne - italiane americane, native americane, africane americane, *chicane*, cinesi americane, arabe americane, ebreo americane - molte di noi avvertono la necessità di perseguire. Il *memoir* si sta rivelando una forma letteraria e artistica in grado di riassumere ed esprimere le differenze tra personale e politico, nonché tra critico e creativo, in modi più diretti e convincenti di qualsiasi altra forma letteraria o artistica. È questo che consente a Ragusa «di attraversare le linee del tempo, della memoria e del colore che tracciano la mappa del nostro rapporto e complicano la nostra capacità di comunicare» (*fuori/outside*).

Consapevole dei pericoli legati alle storie esemplari, non volevo presentare la storia o l'opera di Ragusa come paradigmatiche. Le domande e le questioni che ho affrontato nello scrivere questo testo all'inizio riguardavano la mia posizione in rapporto alla questione della razza, come

italiana americana e siciliana. L'opera di Kym Ragusa affronta le fratture presenti all'interno di termini come «italiana americana» e «italiana». La mia storia personale rivela i conflitti all'interno del termine ingannevolmente semplice «italiana». Qui non esistono monoliti che si fronteggiano, ma mondi sfaccettati e collegati fra loro, abitati da persone storicamente situate le cui specifiche esperienze di razza sfidano le categorizzazioni consolidate e coerenti.



Giancarlo Giuseppe Alessandro Esposito\*

Vita sul confine

di John Gennari

«Che razza di nome è Giardello?» Il bianco disperato armato di pistola è perplesso di fronte alle fattezze scure dell'agente dell'FBI che tenta di convincerlo a rilasciare il figlio e la figlia tenuti in ostaggio mentre è barricato nel suo appartamento. Il nome fitto di vocali non quadra con la faccia: ha bisogno di qualche spiegazione sull'identità. «Sono italiano» risponde Giardello «italiano e nero.» Un sorriso increspa la faccia del bianco assediato, che coglie al volo l'opportunità di fare lo spiritoso su questo enigma razziale. «Ah» dice «scaloppine e trippa.»

Per Giancarlo Esposito, l'attore che ha interpretato Mike Giardello in *Homicide: Life on the Streets*, l'acclamata fiction poliziesca della NBC, le confusioni dovute a un'identità birazziale sono state un'avventura personale e un biglietto da visita professionale. Figlio di madre africana americana dell'Alabama e padre italiano di Napoli, oggi marito di un'irlandese americana e padre di due bambine di razza mista, Esposito è l'incarnazione vivente della complessità culturale statunitense. Dopo essersi affermato all'inizio della sua carriera interpretando personaggi neri perbene nei primi film di Spike Lee, Esposito ha gravitato intorno a ruoli di africani americani eccentrici, anticonformisti, le cui origini ibride e personalità complesse gettano scompiglio nelle aspettative convenzionali sulla razza. Attore dalla mente acuta e dal corpo teso capaci di vibrare con intensità, Esposito ora domina le scene come una delle più intriganti e versatili figure del mondo del cinema e della televisione statunitensi.

In *Homicide*, il Mike Giardello dall'inestricabile albero genealogico è il figliol prodigo del tenente Al Giardello (interpretato da Yaphet Kotto), noto affettuosamente con il nome di «Gee», un afro-siciliano americano che dirige il nucleo investigativo come un *padrone*, ben navigato nelle questioni di potere, ostinatamente protettivo nei confronti della sua famiglia surrogata. Con il ruolo di Esteban, signore della droga sudamericano nel film *Fresh* (1994), toccò a Esposito impersonare un modello di virilità del Vecchio Mondo, sebbene in una veste più

minacciosamente sinistra. In *The Keeper* (1996), ha interpretato Paul Lamott, guardia carceraria newyorkese i cui ricordi rimossi del tormentato rapporto con il padre haitiano riaffiorano quando resta profondamente coinvolto nel destino di un immigrato haitiano incarcerato. nelle vesti di Yo-Yo in *Tassisti di notte* di Jim Jarmush, il b-boy brooklynese dalla parlata sincopata di Esposito si avventura in un legame esilarante e magico con un tassista incapace immigrato dalla Germania orientale. Nel film di Paul Auster e Wayne Wang, *Blue in the Face* (1995), lo sketch improvvisato con maestria da Esposito sull'italiano nero Tommy Finelli incarna tutto lo spirito innovativo del cinema indipendente.

La padronanza sullo schermo di una tale esperienza transetnica è frutto di sofferte esperienze della vita vissuta. I genitori di Esposito si incontrarono negli anni cinquanta in Italia, quando sua madre, cantante lirica, si esibì alla Scala di Milano, dove suo padre lavorava come tecnico di scena. Esposito trascorse i primi cinque anni della sua vita tra Napoli, Roma e Amburgo, al seguito della carriera di sua madre. Era nato nel 1958 a Copenhagen, dove la madre condivideva il cartellone di un night club con Josephine Baker. Successivamente, la famiglia si trasferì a Elmsford, appena a nord di New York, dove Esposito visse sul confine tra i quartieri nero e italiano della città.

Spesso si sente dire che italiani e irlandesi si guadagnarono i loro passaporti da americani veri quando adottarono il razzismo americano. Nel caso di Esposito, entrò in azione la stessa dinamica, ma in senso opposto: il trasferimento dall'Italia agli Stati Uniti lo rese «nero».

«In Italia» mi disse in un'intervista del giugno 1999 «sono stato allevato in una famiglia nella quale non mi sono mai accorto che mia madre era nera e mio padre bianco. Una volta arrivato in America, le cose cambiarono.»

Il momento della consapevolezza arrivò all'età di sei anni, in modo singolare, nei bagni degli uomini del vecchio Horn and Hardart Automat sulla 57th Street. «Mio fratello e io andammo da soli al bagno, senza mio padre. Per me gli orinatoi erano delle cose incredibili: erano come sculture, questi grandi orinatoi di porcellana. Mi piaceva andare dritto fino in fondo alla fila e colpirli tutti per fare un grosso muro di cascate d'acqua. Mio padre ci lasciò andare, ma non sapevamo che ci aveva seguito. Allora io andai a fare pipì, usando l'ultimo orinatoio. Entrò un bianco altissimo. C'erano un sacco di orinatoi, ma lui mi raggiunge e mi spinge via, così all'improvviso mi ritrovo a fare pipì sul pavimento. Non sapevo cosa diavolo stesse succedendo. Mio padre, che stava sulla porta e aveva visto

tutto, andò da questo tizio e lo massacrò di botte.»

Un bianco passa davanti a un altro bianco mentre si dirige verso un bagno pubblico, non può immaginare che sia il padre del ragazzino nero che usa l'orinatoio e presume, in base a un qualche tacito accordo razziale, di poter spintonare impunemente il piccolo. Il padre infuriato - sia per l'aggressione al figlio sia per l'evidente invisibilità della sua paternità - reagisce con violenza: in questo modo viene sollevato il velo dell'innocenza razziale di una famiglia di immigrati. «È uno dei ricordi più paurosi che abbia mai avuto» dice Esposito «e quando capii che tutto il problema stava nel fatto che ero del colore sbagliato, la cosa mi sconvolse. Dicevo: "Dove siamo?"»

Roy Campanella, il grande ricevitore dei Brooklyn Dodgers il cui padre vendeva verdure nel quartiere di Nicetown a Philadelphia, viene ricordato non per le sue zuffe da bambino con coetanei neri e bianchi che lo chiamavano «mezzosangue», né per i suoi inverni trascorsi a giocare in Messico e Portorico, dove riusciva a essere scambiato per un locale, ma per aver fatto parte di quella manciata di giocatori neri che oltrepassarono la linea del colore nel baseball professionistico alla fine degli anni quaranta. Alla stessa maniera Giancarlo Esposito è un nero: non perché ami il jazz o sia impegnato per il progresso dei neri, ma perché questo è il modo in cui gli americani usano etichettare le persone di «razza mista».

Per quanto avrebbe preferito non essere costretto a scegliere tra la discendenza africana americana e quella italiana, l'esperienza gli insegna che solitamente in America questa scelta la fa qualcun altro al posto suo. In particolare, per i tassisti è ormai un'abitudine definirlo a colpo d'occhio di una tonalità di pelle di vari gradi più scura di quella olivastra di suo padre, lasciandolo perciò sul marciapiede con la mano protesa. Alla fine degli anni ottanta, la sua storia d'amore con l'attrice bianca Fia Porter si scontrò con l'ostacolo dei genitori di Porter, che da Nashville minacciarono di rinnegare la figlia se avesse continuato la relazione con un nero. Nel 1996, Esposito ha sposato la produttrice Joy McManigal. La coppia non nutre illusioni sul fatto che le loro due figlie di razza mista, Shane e Kale, possano crescere in una società dove il colore non conta. Proprio il giorno prima che mi rilasciasse l'intervista, Giancarlo era con la moglie e le figlie nella sala d'attesa dello studio di un pediatra, quando una donna, dopo averli fissati a lungo intensamente, gli si avvicina e dice: «Non hanno preso tanto colore, vero?».

Esposito vi può deliziare a lungo con le storie di come non riuscisse a inserirsi. A Elmsford, «i ragazzi neri non mi capivano. Non capivano come

parlavo. Non avevo un passo molleggiato. Non avevo una pettinatura afro e avevo un nome come Giancarlo Giuseppe Alessandro Esposito. Non riuscivano a entrare in sintonia. Lo stesso succedeva con i piccoli guappi con i quali volevo così tanto andare d'accordo visto che avevo passato la mia infanzia in Italia con mio padre. Finì che dovetti dire loro, sentite, io sono più italiano di voi. Guardate il mio nome. Ho vissuto là. È andata che alla fine dei miei anni a Elmsford ho cantato "My Way" il giorno della consegna dei diplomi nella mia scuola superiore. Rese felici tutti quanti».

Esposito trovò rifugio nell'amicizia di un altro outsider etnico di nome Paul Budish, oggi poliziotto a Miami. «Il suo vero pregio alle superiori» racconta Esposito «era di essere un tipo divertente, in uno stile ebreo tutto personale. Nessuno si scontrava con lui perché aveva il dono della leggerezza. Mi diceva sempre "mal, mal, mal". Perché sono cattivo? Perché non mi inserivo. Ma neanche lui riusciva a inserirsi. Ci scambiavamo di continuo questo tipo di battute. Siamo andati a scuola insieme. Mi ha fatto sentire a mio agio. Non ci piangevamo addosso per il fatto che fossimo entrambi degli esclusi. Era risaputo. Non è stato mai necessario neanche parlarne.»

Budish fu l'unico tra gli amici di infanzia di Esposito a invitarlo a casa per fargli conoscere i genitori. «Entra dalla porta davanti, chiama Sam e Charlotte - non li chiamava papà e mamma, erano Sam e Charlotte - e dice "non abbiate paura del tipo nero che è con me". Ecco come entrammo dalla porta principale. Charlotte scese e io mi innamorai subito di lei. Comincia a farmi mangiare polpettine di pesce. Mi chiedeva, "lo sai cos'è questo?"; be', sì, ne sapevo qualcosa di *gefilte fish*, perché mia madre si interessava di cultura ebraica. Questa gente era come la mia famiglia, la mia seconda casa. Nessun problema con il mio colore.»

Integrazionista progressista senza remore, Esposito si accalora quando parla della partecipazione degli ebrei al movimento per i diritti civili. «Proprio non riesco a capire» dice a proposito delle recenti tensioni tra neri ed ebrei. «Più di chiunque altro gli ebrei erano al fianco degli africani americani quando eravamo alla ricerca di noi stessi; e ancora fanno delle cose che contribuiscono alla creazione dell'unità tra la loro cultura e la cultura nera.» Esposito e sua moglie hanno iscritto la piccola Shane di tre anni a una scuola materna ebraica. «Voglio che conosca ebrei» afferma «voglio che conosca quella cultura. Voglio che ascolti la voce di un cantore.»

Se Esposito è nero, per scelta e per destino, e forse un poco ebreo, come atto di apprezzamento, non crediate che non tenga in considerazione la

parte italiana. A Esposito non sfugge che gli italiani americani, come gruppo, non solo non si distinsero come sostenitori del movimento per i diritti civili, ma al contrario furono in prima fila nella violenta reazione etnica dei bianchi negli anni settanta e ottanta contro la discriminazione positiva e le altre iniziative di giustizia razziale seguite al liberalismo degli anni sessanta. È profondamente consapevole che la sua difficoltà nello stringere amicizie con i ragazzi italiani di Elmsford era dovuta in larga misura agli stereotipi negativi sui neri che essi ascoltavano in famiglia. La cosa paradossale è che molti dei nonni di quei ragazzi erano siciliani e meridionali, i quali erano stati essi stessi oggetto di denigrazione razziale sia in Italia sia in America. Erano stati trasformati in «altro», prima dagli italiani settentrionali e dai nordeuropei con carnagioni più chiare, e in seguito dagli americani di origine anglosassone che li ritenevano pigri, inclini alla delinquenza, inferiori sul piano intellettuale ed eccessivamente sensuali. E alla fine, una volta conquistata una posizione economicamente sicura negli Stati Uniti e assicurato il loro status di americani «bianchi», avevano rovesciato gli stessi stereotipi su persone più povere e più scure di loro.

Naturalmente, anche questo abbozzo di storia del razzismo italiano rappresenta uno stereotipo. Non tiene conto dell'esperienza individuale dei singoli; peggio ancora, non spiega perché italiani e africani americani abbiano condiviso così tante esperienze culturali di reciproco arricchimento. Questo però è esattamente quello che rende Giancarlo Esposito un personaggio così affascinante. È sufficiente soltanto sentirlo pronunciare il suo nome - che pronuncia, come nella Napoli di suo padre, con la «r» languidamente arrotata e l'accento su «spo» anziché su «si» - per capire con quale forza abbracci la musicalità al fondo del suo retaggio italiano. Racconta con orgoglio la storia del nonno paterno italiano, un dipendente dell'opera che lavorava dietro le quinte del teatro San Carlo di Napoli. Con l'ascesa al potere di Mussolini negli anni venti, per timore che le camicie nere devastassero il teatro, egli nascose gli scenari delle opere in tutta l'Italia del Sud. È stato questo tipo di dedizione all'arte che la madre di Esposito trovò così stimolante quando andò in Italia negli anni cinquanta per dedicarsi alla carriera di cantante. Giancarlo la descrive come una donna «bellissima, scura, maestosa» che «fece propria la coscienza europea», dedicandosi all'arte per sfuggire al razzismo americano. Quando conobbe il fratello di sua madre, Giancarlo rimase sbalordito dalla differenza tra la diva e le origini rurali. «Zio Al, al quale voglio bene, è campagnolo, casereccio. È un uomo diverso. L'intera lingua

è differente.»

La nonna materna di Esposito suonava l'organo nella chiesa pentecostale e sua madre cantava nel coro. Era una di quelle chiese nere che sembrava potersi staccare dalle fondamenta durante una scatenata funzione della domenica mattina, con le «sorelle che andavano in estasi tra i banchi». L'amore di Giancarlo per lo spettacolo deve molto a questa tradizione locale, come pure alla formazione canora ufficiale che sua madre gli impartì quando recitò in nove musical di Broadway, tra i nove e i quattordici anni. La chiesa pentecostale, afferma, «per me era un mondo completamente diverso [rispetto al palcoscenico di Broadway], e io sono cresciuto anche in quel mondo. La morale era che puoi glorificare il tuo Dio, puoi glorificare la tua felicità e chiedere che entri nel tuo corpo».

Lo spirito che riverbera attraverso la voce e il corpo. Viene da pensare ai virtuosismi di Enrico Caruso e Louis Armstrong, allo scat di Louis Prima in «Jump, Jive an' Wail», al bel canto del *crooner* Frank Sinatra sullo swing di lusso della sezione ritmica di Count Basie in «Pennies from Heaven». L'imberbe cantante e ballerino di Broadway Giancarlo Esposito che canta a squarciagola «My Way» il giorno della consegna dei diplomi nella sua scuola superiore rende risibile il dilemma della sua identità, ma rimanda anche alla moderna tradizione americana degli outsider razziali ed etnici che sprigionano nuova energia culturale attraverso ritmi, melodie e umorismo. In particolare, gli italiani, come pure gli ebrei e i *latinos*, hanno attinto alla cultura urbana africana americana per sviluppare tecniche di esecuzione caratteristiche che mettano in evidenza l'eleganza del movimento e l'emozione stilizzata.

È aperta la disputa tra gli studiosi per stabilire se questo genere di contaminazione sia da considerarsi prestito rispettoso oppure furto razziale. Nel caso di Giancarlo Esposito, è soltanto questione di vivere la vita ai crocevia, nell'unico modo che conosce.

Alla fine degli anni settanta, dopo che la sua carriera sul palcoscenico era passata dai musical di Broadway al teatro, Esposito vinse un Obie Award per la sua interpretazione in *Zoo Man and the Sign* con la Negro Ensemble Company. Una sera, durante la programmazione dello spettacolo, dietro le quinte arrivò un giovane per presentarsi e fare i complimenti a Esposito per il suo lavoro. L'ammiratore si era di recente laureato presso la scuola di cinema della New York University, e al momento sbarcava il lunario ripulendo le pellicole per Maxie Cohen alla First Run Features. Era nero e

parlava con fervore della sua idea di fare film che sondassero dall'interno le profondità della vita e della cultura nere. Stava lavorando a un copione intitolato «Homecoming», un musical che esplorava la vita delle associazioni studentesche maschili e femminili nei college tradizionalmente neri modellato su Morehouse e Spelman. Quel giovane si chiamava Spike Lee.

«Homecoming» divenne poi *School Daze* (*Aule turbolente*, 1988), il primo dei quattro film in cui Esposito è stato diretto da Lee. Esposito interpreta Julian, il sadico presidente dell'associazione studentesca maschile in *Aule turbolente*; Buggin' Out, l'agitatore politico dilettante in *Fa' la cosa giusta* (1989); Left-Hand Lacey, il sofisticato pianista jazz in *Mo' Getter Blues* (1990); e Thomas Hayer, uno degli assassini, in *Malcolm X* (1992). Per un attore di colore alle prime armi che al tempo faceva la gavetta con partecine da protettore, ladro e spacciatore di droga in programmi televisivi scadenti e film di serie B, questi ruoli arrivarono come manna dal cielo. Nessuno costituiva il trampolino di lancio per una parte da protagonista, e nessuno di essi consentiva a Esposito di mostrare tutto il suo talento e la sua intelligenza. Ma seguendo la scia del nuovo astro nascente tra i giovani registi americani, Giancarlo Esposito divenne un viso familiare, se non proprio un nome conosciuto da tutti.

Il ruolo che lo ha coinvolto di più sul piano personale è quello di Buggin' Out, il nazionalista nero della generazione hip-hop con un aspetto e un modo di parlare a metà strada tra l'organizzatore di pugilato Don King e il rapper Flavor Flav. Il film si svolge in un torrido giorno d'estate nel quartiere prevalentemente nero di Bedford-Stuyvesant, a Brooklyn, dove Buggin' Out è di pattuglia sui marciapiedi con un'esuberanza più comica che minacciosa. La sua caratteristica formula di saluto, «resta nero», è accompagnata da una stretta di mano tra fratelli neri con una coreografia talmente elaborata da suggerire tanto la parodia quanto la solidarietà. Quando uno yuppie bianco in bicicletta, con la maglia verde dei Boston Celtics di Larry Bird, osa passare con la bicicletta sulle sue scarpe Air Jordan nuove di zecca, per poi aggravare l'insulto rifugiandosi sulle scale della sua casa di arenaria e attaccando la predica sui suoi diritti di proprietà, Buggin' Out si erge a difesa del quartiere contro questo rappresentante particolarmente maleducato del privilegio bianco. Ma si ferma prima di scatenare una ritorsione, calmando il suo gruppo di b-boy e b-girl con un appello alla superiorità morale del «nero giusto» con un «cuore buono».

*Fa' la cosa giusta* era il terzo film di Lee - dopo *Lola Darling* e *Aule*

*turbolente* - ma era il primo in cui figuravano personaggi non neri e venivano messe in primo piano le relazioni interrazziali. Lee, che è cresciuto fianco a fianco degli italiani nel quartiere di Cobble Hill, a Brooklyn, passò qui a descrivere gli italiani di New York, come avrebbe fatto anche in seguito in *Jungle Fever* (1991) e *Summer of Sam: Panico a New York* (1999). Lee scrisse il copione in parte nel ricordo della bonaria cordialità che contraddistingue gli italiani nell'immaginario di New York. Ma stava anche riflettendo sulle relazioni tese tra gli italiani e i neri emerse tragicamente una sera del 1986, quando nel quartiere di Howard Beach, nel Queens, un gruppo comprendente anche italiani armati di mazze da baseball e rami di albero inseguì un nero di nome Michael Griffith fino su un'autostrada, dove venne investito e ucciso da un'automobile in transito.

La trama di *Fa'la cosa giusta* ruota intorno alle vicende di una pizzeria, Sal's Famous, posseduta e gestita dai Franzione, una famiglia italiana che tutte le mattine parte da Bensonhurst, la roccaforte italiana a Brooklyn, per andare a lavorare a Bedford-Stuyvesant. I Franzione parcheggiano la loro Cadillac davanti la pizzeria, dove troneggia come testimonianza di un successo materiale da *parvenu*. Per Lee, la pizzeria di Sal non simboleggia soltanto la persistenza del colonialismo economico nell'era successiva all'integrazione, il deflusso di capitali dalla comunità nera nelle mani di imprenditori di etnie non nere (la drogheria coreana di fronte alla pizzeria riporta esattamente allo stesso tema). Da Sal, la posta in gioco è ben più alta di quanto possano rivelare gli scontrini del registratore di cassa. Qui la moneta corrente è il rispetto.

Buggin' Out non ne può più dei due dollari di sovrapprezzo per il «doppio formaggio» sui miseri tranci di Sal. Ma quello che lo fa infuriare sul serio è la galleria di celebrità di Sal, una sorta di santuario fotografico del successo italiano americano composto da foto pubblicitarie di Frank Sinatra, Dean Martin, Perry Como, Liza Minnelli, Al Pacino, Joe Di Maggio e Luciano Pavarotti. «Ehi, Mookie» grida Buggin' al personaggio interpretato da Lee, che lavora come ragazzo delle consegne per Sal (interpretato da Danny Aiello), «come mai non ci sono fratelli neri nella galleria?»

La risposta di Sal a Buggin' Out non mostra affatto la bontà d'animo che vediamo in altre parti del film, né tanto meno la simpatia che raccomanda a suo figlio Pino (John Turturro), un irriducibile fanatico che pensa che «noi dovremmo starcene nel nostro quartiere e i negri dovrebbero starsene nel loro». Sal controbatte al vetriolo razzista di Pino con commovente



benevolenza mediterranea - «questi ragazzi sono cresciuti mangiando il mio cibo, il mio cibo. Io ne sono orgoglioso» - ma a Buggin' Out riserva soltanto uno sprezzante atteggiamento difensivo: «Comprati il tuo locale, e fatti quello che ti pare. Mettici i tuoi fratelli, e gli zii, i nipoti e le nipoti, i patrigni e le matrigne, chi ti pare. Ma questa è la *mia* pizzeria. Solo foto di italiani americani». Al che Buggin' Out risponde sarcasticamente: «Mi capita raramente di vederci italiani americani a mangiare qui. Vedo soltanto gente nera. Noi ci spendiamo un sacco di soldi qui. Dovremmo avere voce in capitolo».

Il ritratto romantico di Stuyvesant Avenue proposto da Lee poggia abbondantemente su simboli della cultura consumistica nera: un manifesto di Mike Tyson che sovrasta la pizzeria, le magliette di Magic Johnson, le scarpe da ginnastica Air Jordan, la bigiotteria afrocentrica e l'onnipresente flusso sonoro della *black music* proveniente dalla stazione radio nella vetrina di Señor Love Daddy, due portoni dopo la pizzeria. In uno scenario simile, si potrebbe interpretare la richiesta di un cambiamento nell'iconografia fatta da Buggin' Out a Sal come un gesto di «separatismo nero alla moda», come ha suggerito Joe Klein, il più severo critico del film. Ma come ha brillantemente sostenuto il critico letterario Tom Ferrara, le sfumature del film rivelano al contrario una vita cittadina a Brooklyn fondata sul terreno comune interetnico condiviso dalla famiglia Franzione e dai suoi clienti neri. Ferrara analizza in modo eloquente le dinamiche sociali all'opera nella zona di contatto interrazziale di *Fa' la cosa giusta*:

Lungo la strada principale di Stuyvesant, tra Quincy e Lexington, si trova una consuetudine fatta di portici e finestre, socializzazione di strada, circolazione tra i negozi e flusso di musica: non tanto una strada malfamata, quanto il viale di quello che una volta Herbert Gans definì un «villaggio urbano», con il suo idrante aperto come la fontana di una *piazza* allungata. Quello che vediamo qui sono i rapporti sincopati, l'*opera* di strada: dove l'individuo viene a formarsi non tanto all'esterno dell'interazione di gruppo, quanto attraverso di essa - nelle vesti dell'uno o dell'altro personaggio etnico o archetipo, realizzato con l'esibizionismo, l'inventiva verbale o il silenzio eloquente, con l'esposizione all'aria della biancheria di famiglia, del melodramma tra isolati o della difesa del quartiere; e dove l'imperativo etico che emerge è una straordinaria combinazione di amore e ironia, rispetto e sospetto, assimilazione e diffidenza.

Questi italiani e questi neri sono i più passionali tra i nemici: nemici di

famiglia, «altri» che sono quasi gli stessi. Mookie sa come pungere Pino nel vivo: insinua che i suoi capelli crespi tradiscano la goccia di sangue nero nascosta nella sua storia familiare. E l'incrocio biologico è soltanto il preludio all'intreccio culturale. I *paisà* di Bensonhurst e i fratelli neri di Bedford-Stuyvesant abitano mondi dagli stili urbani sovrapposti, caratterizzati da un gergo di strada sincopato, dai movimenti del corpo e da un dialetto visivo comune fatto di capelli, vestiti e onnipresenti gioielli d'oro. Trattano le loro Air Jordan e le loro Cadillac come prolungamenti organici del corpo, usandole con scopi meramente espressivi. Si *mettono in tiro*, si pavoneggiano e *sfoggiano* le loro emozioni.

E urlano. Nessuno in modo più forte o sgradevole di Buggin' Out e Sal nel faccia a faccia culminante che sfocia nella conflagrazione razziale più incendiaria del cinema americano moderno. Buggin' Out si precipita nella pizzeria insieme al fratello nero Radio Raheem, il cui caratteristico stereo portatile spara a volume assordante «Fight the Power» dei Public Enemy. Sal grida di spegnere la musica. Buggin' Out non cede. I due iniziano a vomitarsi addosso l'un l'altro una sfilza di epiteti razziali. Sal afferra la sua mazza da baseball (un sinistro riferimento ai fatti di Howard Beach) e fa a pezzi la radio di Raheem. La mischia che ne segue assume proporzioni orribili e tragiche quando un poliziotto strappa l'ultimo respiro a Radio Raheem con una brutale presa al collo con il manganello. Dopo un attimo di calma innaturale, Mookie, fino ad allora tranquillo, assesta il colpo che scatena la rivoluzione, lanciando un bidone della spazzatura contro la vetrina di Sal, facendo esplodere una rivolta che finisce con la pizzeria e la Cadillac distrutte.

Il film di Lee fu un grande affresco collettivo cinematografico, un ritratto ad ampie pennellate di orgoglio etnico che si inasprisce fino al conflitto razziale. Uscito nell'estate immediatamente precedente a un'aspra resa dei conti elettorale per la carica di sindaco nella quale l'Africano americano David Dinkins sconfisse l'italiano americano Rudolph Giuliani, *Fa' la cosa giusta* innescò un dibattito pubblico più vasto di qualsiasi altro film che si ricordi. Preoccupato che il film avrebbe incitato alla rivolta la gioventù nera della città, Joe Klein accusò l'opera di Lee di essere una minaccia sconsiderata all'ordine pubblico. Lee si disse indignato dal giudizio di Klein e di altri critici, accusandoli di attribuire un valore più alto alle proprietà di Sal che alla vita di Radio Raheem.

Per Esposito, al di sotto della superficie vivace e dell'accoglienza controversa del film si nascondeva una realtà personale devastante. Ai tempi dell'episodio di Howard Beach, il padre di Esposito insegnava

italiano in una scuola pubblica proprio in quello stesso quartiere del Queens. I genitori avevano divorziato anni prima e, sebbene i rapporti con suo padre si fossero piuttosto raffreddati, Giancarlo desiderava profondamente un legame più solido con lui. «Non sapevo se, come figlio, lo stessi rendendo orgoglioso, perché non sono mai stato italiano quanto lui - non parlo l'italiano con chiarezza come lui.» Curioso di andare a vedere Howard Beach, ma timoroso di metterci piede quanto ogni altra persona di carnagione scura, Giancarlo scherzò con il padre sulla possibilità di andarlo a vedere a una delle sue lezioni. Era uno di quegli scherzi che mascherano un sottofondo di dolore. A Howard Beach, Esposito senior era stato assimilato nell'America bianca, ma il figlio rimaneva persona non gradita. «In fondo all'animo, provavo risentimento» dice Giancarlo «lui è riuscito a farsi accettare in quel mondo e io non avrei mai potuto.»

Il copione di *Fa' la cosa giusta* inasprì il conflitto interiore di Esposito. «Iniziai a riflettere sulla relazione con mio padre e sul mio lungo percorso, dal momento che sono nato da un padre italiano e una madre nera. Il film fu parte della catarsi che attraversai per dare sfogo a una quantità di rabbia accumulata. Interpretare un nero arrabbiato mi consentì di dire: "Mi rifiuto di vivere in uno spazio che dice che non sono all'altezza, un mondo che non mi accetta per il colore della mia pelle".» A complicare la questione si aggiunsero i buoni rapporti che Esposito intrattenne con John Turturro, Richard Edson e Danny Aiello, gli attori che interpretavano i personaggi italiani. Il legame fu particolarmente stretto con Aiello, un uomo «con la pelle dello stesso colore di mio padre» e che sembrò essere in grado di mettersi in relazione con Giancarlo in modi che a suo padre erano del tutto mancati.

Questo cameratismo preoccupava Lee, che tentò di impedire che i due fraternizzassero. «Lo stile di Spike» spiega Esposito «è creare ostilità tra i suoi attori [fuori dal set], perché vuole che sullo schermo appaia la realtà. Mentre girava *Aule turbolente*, separò i neri da tutti gli altri e li fece persino vivere in alberghi diversi. La cosa mise tutti in agitazione, perché dall'altra parte avevano degli amici, ma Spike voleva la guerra. Lo capivo. È un regista nuovo e quello è il suo modo di creare la tensione di cui ha bisogno. Ma la cosa mi spaventava, perché manipolava le persone in una maniera diversa dal semplice dirigere degli attori. Si trattava di manipolare il modo di essere delle persone. Se come regista sei capace di farlo, probabilmente ottieni una scena o un film migliori. Ma io non ero d'accordo; pensavo che il mio mestiere è recitare. Non ho bisogno di

portarmi dentro quell'odio.»

Qualunque fossero i pregi o i difetti dell'approccio di Lee - dirigere con il metodo, se volete - l'esito finale fu uno scoppio d'ira straordinariamente convincente tra Buggin' Out e Sal. Ben oltre le direttive fornite dalle indicazioni di regia di Lee, tuttavia, la scena servì anche come epifania personale intensamente condivisa sia per Esposito sia per Aiello. «Arrivammo a quella scena e successe una cosa straordinaria» rivela Esposito. «Tutti urlavano e davano fuori di matto. All'improvviso sentii dentro tutti quegli anni di rabbia. E Danny, che non ho mai sentito imprecare - mai - iniziò a imprecare. Non ricordo esattamente cosa disse, ma era qualcosa di veramente, veramente diverso. Non i soliti epiteti offensivi, non semplicemente "negro". Mi ricordai quello che mi aveva insegnato mia madre. Mi diceva "quando qualcuno ti dice qualcosa, tu gli devi rispondere". Anche Danny aveva imparato la stessa lezione. Cominciammo a urlare uno contro l'altro e alcune delle cose che uscirono dalla sua bocca non le avevo mai sentite prima. Stentavo a crederci. Stentavo a credere pure ad alcune delle cose che sentivo uscire dalla mia bocca.

«Per entrambi fu un momento davvero lacerante. Ci fissavamo l'un l'altro negli occhi e uscì fuori tutta la rabbia di tutti quegli anni. Inutile dirlo, girammo una scena straordinaria. Spike era in estasi. Gli piace così. Danny inizia a piangere. Io inizio a piangere e ci abbracciamo. Siamo rimasti abbracciati per almeno venti minuti. Non volevamo portare quella rabbia fuori dalla scena, non volevamo portarla via con noi.»

Se la determinazione di Lee ad affrontare la difficile questione della razza offrì a Esposito l'opportunità di dare sfogo alla sua energia drammatica, altri aspetti del cinema di Lee erano in contrasto con la sensibilità di confine di Esposito. Malgrado una profonda amicizia sostenuta dalle passioni comuni per il jazz e per lo sport, Esposito non esita a parlare degli attriti con Lee. In quello che chiama un «violento disaccordo», Esposito si accontentò di un ruolo secondario in *Jungle Fever*, il film del 1991 di Lee che descrive la relazione tra Flipper (Wesley Snipes), un architetto africano americano sposato di Striver's Row, a Harlem, e Angie (Annabella Sciorra), italiana americana di Bensonhurst e lavoratrice interinale nello stesso studio. Per il film, Lee si era ispirato all'assassinio di Yusuf Hawkins, un adolescente nero che nel 1989 venne aggredito da una banda di giovani italiani a Bensonhurst. «Per me Harlem e Bensonhurst sono qualcosa di più che semplici luoghi geografici; sono quello che rappresentano» dichiarò Lee a *Newsweek*. «Yusuf è stato ucciso

perché gli aggressori pensavano che fosse il ragazzo nero di una delle ragazze del quartiere. Tutto si riduce al fatto che i maschi bianchi hanno dei problemi con la sessualità dei maschi neri. È chiaro e semplice. Pensano che noi abbiamo un ascendente sulle loro donne.»

Esposito, la cui intera vita familiare è stata costruita intorno ai matrimoni interrazziali, trovò le opinioni di Lee ristrette. «Ero assolutamente annientato dal fatto, annientato. Pensavo, apri gli occhi, tira fuori qualche problema serio. Quando lo incontrai faccia a faccia mi disse “Guarda, Giancarlo, si chiama *Jungle Fever*, non è nient’altro che questo”.» Secondo Lee, la relazione poteva funzionare soltanto come proiezione della mitologia razziale: le fantasticherie di una donna bianca sull’attrezzatura sessuale, la curiosità di un nero per il frutto proibito. Ma il film non riesce nemmeno a sviluppare questo luogo comune: la relazione è priva di passione, di fremiti. L’unica energia intorno a essa è l’isteria che scatena nelle famiglie degli amanti. In modo poco plausibile, la moglie dell’architetto nero affronta la crisi coniugale non preoccupandosi dell’effetto che potrebbe avere sulla giovane figlia, ma convocando una riunione di donne nere, in stile talk show, per lamentarsi dell’ossessione che le donne bianche provano per gli uomini neri. In modo più plausibile, ma talmente incontrollato e collerico da trasformarsi in una parodia dell’impulsività italiana, il padre razzista accanito della ragazza, quando viene a sapere della relazione, pesta a sangue la figlia.

In *Jungle Fever* come in *Fa’ la cosa giusta*, Lee fa del suo meglio per mostrare il lato più paranoico e detestabile degli italiani. (Queste caricature sono ormai state superate dai primitivi del Bronx rappresentati da Lee in *Summer of Sam*. Sono italiani talmente subumani che John Turturro, nel suo ruolo fuori campo come voce del cane che confonde le idee del killer David Berkovitz detto «il figlio di Sam», è praticamente il più lucido del gruppo.) «Per Lee» ha scritto il critico David Denby in una descrizione degli italiani di Bensonhurst in *Jungle Fever* «l’italianità è quasi sempre una disgrazia. Questa gente non ha classe.»

Ha ragione Denby nell’affermare che i personaggi interpretati nel film da Nicholas Turturro e Michael Badalucco, «sfaccendati di quartiere che buttano via le giornate in un negozio di dolciumi dando sfogo al loro odio per i neri», hanno la funzione di rappresentare la bassezza morale degli ambienti più xenofobi di Bensonhurst. Ma questo non spiega affatto il paradosso per cui questi razzisti sembrano di gran lunga più interessanti e attraenti - nonché più vivi - dei personaggi neri di Lee, che in questi primi film del regista sono degli archetipi, presentano dei *manifesti pubblici sui*

*problemi della tazza. I suoi personaggi italiani, per contro, sono autentici. Vivono e respirano.*

Spike Lee è un attivista africano americano, ma è anche il prodotto dell'ambiente culturale interetnico di Brooklyn. Esposito è convinto che in *Jungle Fever* e in *Fa' la cosa giusta* Lee «avesse un tocco migliore nelle cose italiane. Avevano più senso. Erano più naturali. Scorrevano meglio delle cose africane americane. Questo forse è dovuto al fatto che Spike è cresciuto avendo intorno tutti quegli italiani e ce l'aveva nel sangue più di quanto non pensasse». Quello che secondo Esposito salva *Jungle Fever* sono le scene ambientate a Bensonhurst. Per quanto odioso sia quello che si dice all'interno del negozio di dolciumi, Esposito vi rintraccia un respiro sociale che manca nelle scene ambientate a Harlem. «Conosco i tipi di quel genere, e loro si conoscono» afferma.

Secondo Esposito, l'unica vera storia d'amore del film la si trova a Bensonhurst, e si tratta di una coppia interracial che sembra contraddire lo schema ideologico di Lee. Paulie (John Turturro), il ragazzo di vecchia data di Angie, molestato dal coro del negozio di dolciumi che lo ritiene un traditore della razza per il suo desiderio disperato di un'istruzione che gli consenta di allontanarsi da Bensonhurst, si innamora di Orin (Tyra Ferrell), la cliente nera del suo negozio che lo incoraggia a iscriversi all'università. Orin ha classe e vede l'anima gentile che si nasconde in quest'uomo profondamente sofferente. «Quella relazione, quella secondo me faceva il film» sostiene Esposito. «Non erano Wesley e Anna. John e Tyra, loro sì che si amavano. Andava oltre qualunque etichetta. Di questo è fatta la vita, di questo genere di innocenza. Non importa quanto siano diverse le persone. Hai mai incontrato persone che non parlano la stessa lingua, eppure sono innamorate? È magnifico. Quel genere di amore è la lingua del mondo.»

Quando fa notare che Spike Lee ha assegnato a John Turturro più parti che non a lui, Esposito intende rendere omaggio a Lee, difenderlo dai critici che lo accusano di avere una visione e una politica degli ingaggi da «razzista di ritorno». Ma la verità è che Turturro ha trovato una nicchia che ancora sfugge ampiamente a Esposito: quella dell'italiano tipico irritabile e schietto. Il ruolo che Esposito giudica «maggiormente italiano» è stato quello che si è cucito addosso nel film indipendente *Blue in the Face*, del 1995, improvvisando sulle situazioni preparate dallo scrittore Paul Auster e dal regista Wayne Wang. Al pari del più noto gemello *Smoke*, il film è un inno a quella che Auster, in un'intervista promozionale, ha definito la «Repubblica popolare di Brooklyn», con tanto di statistiche

sulle etnie poliglote del distretto (2,5 milioni di abitanti, 90 gruppi etnici diversi, 1500 tra chiese, sinagoghe e moschee) e sequenze video in stile documentario dei personaggi locali che profumano di autenticità. Il personaggio di Esposito è uno dei clienti abituali che bazzicano il negozio di sigari di Augie (Harvey Keitel) per leggere le statistiche sui cavalli, scroccare una sigaretta, fare quattro chiacchiere.

Il momento cruciale di Esposito arriva quando un piccolo truffatore nero (Malik Yoba) entra quasi distrattamente nel negozio, per vendere degli orologi Rolex. «Ho il prezzo africano e il prezzo europeo» annuncia. Guardando Augie con una certa diffidenza, continua: «Tratto prima con l'africano. Sempre i neri per primi». Quindi si volta verso Esposito e i due iniziano a contrattare:

Esposito: Non sono africano. Mi chiamo Tommy Finelli. Questo è il mio nome.

Yoba: E allora che fai in giro per questo quartiere, amico? E dove hai trovato il nome Finelli?

Esposito: Questo è il mio quartiere. Sono italiano. Mio padre è italiano, mia madre è nera.

Yoba: Tu non sei mulatto, sei nero quanto me. Volete tutti essere bianchi, questo è il problema.

Esposito: Come fai a sapere cosa sono io?

Qualunque altra cosa sia, Esposito è un attore che vive la sua arte come una cosa sacra, celebrandola con la profonda conoscenza dei riti e degli usi propri delle tradizioni culturali che ha ereditato e studiato. La formula dell'improvvisazione in *Blue in the Face* gli ha consentito di indossare un costume preso dal suo guardaroba di abiti antichi e di «pensare jazz».

«Sono un grande patito di jazz, grandissimo, enorme» dice Esposito. Parla dell'amicizia con Dexter Gordon, Lee Konitz, Philly Jo Jones e Russell Procope, e rivela che al momento sta studiando sax alto per «sciogliersi» un po' dopo tutto il piano classico che ha suonato fin da bambino. «Non ci sono barriere nel jazz» afferma. «Non ti dice che devi essere sintonizzato su Channel Seven o Channel Four. È un'espressione personale di quello che sei. La tua storia emerge nelle note e nelle melodie e negli accordi.»

Sfoggiando un cappello a cupola piatta e tesa rialzata, con la posa spigliata da hipster di un orchestrale di Count Basie, Esposito si produce nel suo assolo in *Blue in the Face* evocando una persona e un'esperienza che gli sono rimaste profondamente impresse nella memoria. Il nome Tommy Finelli è un tributo all'uomo che gli ha venduto la sua prima casa -

uno di quegli italiani il cui cortile posteriore magnificamente curato rappresenta una specie di inno melodioso al quartiere. «Ricordo di essermi sentito davvero a mio agio in quel piccolo pezzo di terra» ricorda Esposito. «Appena un fazzoletto di 20 metri per 30, ma ogni centimetro produceva frutta. Ciliegi, un susino, un pero, un melo. Vedi, gli italiani amano fare lavori manuali. Sono per la terra, la natura, e per provvedere a se stessi, da soli. È una delle cose per le quali ho sempre amato gli italiani, una delle tante.» Mentre parla, Esposito mima i movimenti delle mani di un uomo che lavora la terra, e l'effetto è espressivo quanto la sua dimostrazione dell'apertura della mano di Thelonious Monk sulla tastiera e della diteggiatura di Charlie Parker sul sax alto. Secondo Esposito, l'arboricoltura incontra l'arte del jazz nel modo di posizionare le mani.

Era questa terra di confine culturale che Esposito sperava di esplorare ulteriormente nel suo ruolo di Mike Giardello in *Homicide*: «uno che poteva avere a che fare senza problemi con tutti i guappi e poi poteva varcare la linea di confine e dire “Yo, fratello, come va?”».

Nell'autore e produttore Tom Fontana, Esposito ha trovato uno spirito affine, un sognatore dell'incrocio interetnico, attento alle migliaia di modi in cui la vita vissuta e l'immaginazione rifiutano di rispettare la linea del colore. Con *St. Elsewhere*, *Homicide* e la straordinaria serie *Oz* della HBO al suo attivo, Fontana è attualmente Fautore televisivo di maggior successo. È cresciuto in una famiglia siciliana che lavorava nel settore della ristorazione nei quartieri multirazziali di Buffalo. Insieme a Barry Levinson, nativo di Baltimora, e agli altri autori del programma, si è assunto personalmente l'impegno di «descrivere accuratamente la città». Soprattutto, questo significava catturare il carattere etnico della città. «Baltimora è una città “scura”. Fingere che non sia così sarebbe stato da irresponsabili. Questo è il posto in cui Little Italy finisce e dove cominciano i quartieri di case popolari. Volevamo dei personaggi che potessero camminare su entrambi i lati della strada.»

*Homicide*, che è stato sospeso dopo sette stagioni, non aveva bisogno delle pressioni dell'NAACP per comprendere i vantaggi di un cast razzialmente integrato. Oppure per ritrarre la razza in modo più complesso e interessante di qualsiasi altro spettacolo finora visto in televisione. Rifuggiva il lieto fine e fece del suo meglio per resistere alle richieste di più scene di inseguimento da parte del network. La spinta propulsiva della serie non proveniva tanto dalla trama, quanto dai dialoghi, un vivace botta e risposta che registrava le manie, i punti deboli e le complicate vite interiori del composito cast di personaggi che formava la squadra



investigativa.

Nel tratteggiare Mike Giardello, *Homicide* fornì maggiori opportunità per il suo intelligente trattamento dello scambio tra neri e italiani. In Al Giardello (Yaphet Kotto), il padre di Mike, la serie proponeva un italiano nero più Vecchio Mondo che vecchia guardia: pronunciava aforismi in italiano, costringeva le persone ad abbassare lo sguardo fissandole con occhio severo e condannava la cucina pseudomediterranea dei ristoranti alla moda di Baltimora, ritenendola una insopportabile affettazione yuppie. Uomo profondamente passionale, alternava scoppi di rabbia impetuosa ad accessi di sentimentalismo lacrimevole.

Fontana non aveva problemi a identificarsi con Pembleton (Andre Braugher), un superpoliziotto nero formatosi dai gesuiti noto per il temperamento sanguigno e gli spietati metodi di interrogatorio, i conflitti con la fede cattolica e i suoi rap esistenziali sulla redenzione personale e l'integrità dell'anima. «Il personaggio faceva parte di Tom» sostiene Esposito. «Ha creato Pembleton come per dire “Non importa di che colore è la persona che serve come mia voce o mio alter ego”.» Anche Yaphet Kotto si prestò al gioco di esplorare le possibilità di destreggiarsi fra i confini razziali. «Yaphet ha contribuito tantissimo al personaggio» ricorda Fontana. «Coglie appieno la personalità schizofrenica del soggetto. È sia un nero arrabbiato sia un siciliano mediatondo. Il suo lato siciliano era incredibile. Sul set dicevamo “Eccolo che imita Brando” [il Vito Corleone del *Padrino*]. Chiedeva di continuo agli autori: “Datemi qualche altra battuta in italiano”.»

Con «Gee» a servire da sfondo, *Homicide* scavò ancora più a fondo nel tema nero/italiano. Quando l'attore di origine sudamericana Jon Seda si unì al cast, rifiutò il ruolo di primo investigatore *latino* del programma: voleva essere siciliano. Quando il suo personaggio, Falsone, e l'investigatrice nera Stivers (Toni Lewis) conducono le indagini su una serie di omicidi avvenuti nella comunità dei neri caraibici di Baltimora, Stivers si lamenta con il suo collega del loro atteggiamento di superiorità verso gli africani americani. Falsone annuisce con l'aria di chi la sa lunga: «È proprio come gli italiani del Nord; a volte si confondono e pensano di essere svizzeri o chissà che, diversi dai siciliani».

Il Mike Giardello di Esposito doveva ancora prendere davvero forma quando alla fine la NBC decise di interrompere *Homicide*. «Conosco Giancarlo da vent'anni» afferma Fontana. «Abbiamo letteralmente scritto la parte per lui. Volevamo creare un personaggio che conoscesse la città, ma che al tempo stesso fosse un estraneo. Ci sono molte questioni che sta

cercando di risolvere con suo padre. Volevamo metterci dentro tutto: il dolore, la riconciliazione, tutte le emozioni.»

Nel film di due ore che la NBC mandò in onda nel febbraio del 2000 per chiudere la storia di *Homicide*, il capitano Al Giardello, durante la campagna elettorale per essere eletto sindaco, viene colpito dalla pallottola di un assassino. Un intervento chirurgico di emergenza gli concede poche ore di vita. Le impiega bene, rifiutando la flebo che lo alimenta a favore di un piatto di gnocchi. Rimprovera Mike perché si accontenta di mangiare in fretta del cibo da asporto cinese. L'essenza dell'*italianità*, dice il padre al figlio, è di prendersi sempre - in ogni caso - il tempo per mangiare bene. Con Mike Giardello, Esposito e Fontana «non sono mai arrivati fino in fondo» si rammarica Esposito. Chiedo a Esposito dove volesse arrivare con Mike Giardello e lui mi risponde: «Volevo che fosse più italiano».

Cosa servirebbe a Giancarlo Giuseppe Alessandro Esposito, figlio di Giovanni Esposito di Napoli, per passare da italiano in America? La sua fotografia verrà mai esposta sulla parete di una pizzeria di Brooklyn accanto a quelle di Sinatra, De Niro e Pacino? Sarebbe un problema se la stessa fotografia ornasse anche le pareti dei negozi dei barbieri di Harlem, dove è il figlio della diva dell'opera Elizabeth Foster Esposito?

La storia della vita di Giancarlo Esposito e della sua arte obbliga a domandarsi quanto siamo davvero pronti a immaginare una società autenticamente interrazziale, che rispecchi la verità del DNA che definisce la nostra razza. Esposito sa meglio della maggior parte delle persone quanta strada ci sia ancora da percorrere per costruire una società del genere. Nei suoi recenti viaggi in Italia si è reso conto che anche lì il colore conta, in modi che non sarebbe stato capace di capire da bambino. A Napoli ha visto immigrati etiopi - una reminescenza del passato coloniale dell'Italia in Africa - lottare contro il loro stato di paria. A New York, nel corso di recenti conversazioni con il padre - attualmente sposato con un'haitiana - è venuto tristemente a sapere del caso dell'agente di polizia italiano americano che ha brutalizzato l'haitiano innocente Abner Louima.

Malgrado tutto, Esposito rimane l'impenitente sognatore di confine. Quando gli chiedo quali dei suoi ruoli insegni alle sue figlie la lezione migliore, risponde senza esitare: quello di Yo-Yo in *Tassisti di notte*. Agghindato come il simbolo ambulante della nerezza nei ghetti urbani dei primi anni novanta, Yo-Yo tenta disperatamente di fermare a Manhattan un taxi che lo riporti a Brooklyn. Ignorato da diversi tassisti, viene alla fine caricato da un immigrato della Germania orientale che parla a stento l'inglese, non ha idea di dove si trovi Brooklyn e... non sa neanche guidare. «La guida è il grande livellatore sociale, tutti sanno guidare» dice Esposito. «Ma lui non sa guidare. [Ride]. “Va bene” pensa Yo-Yo “non parli inglese e non sai guidare. Lascia che guidi io fino a casa mia.” E lo faccio davvero. Ora pensaci un attimo: come viene in mente a questo tizio di fidarsi di me, uno palesemente nero, e di cedermi il volante?»

A Brooklyn, Yo-Yo passa a prendere sua sorella, interpretata con sfacciata vitalità da Rosie Perez, e i due si divertono a prendere in giro lo sventurato immigrato. A quel punto arriva la svolta, una magica epifania. «Salta fuori che Helmut, il tassista, è un pagliaccio. Voglio dire, un pagliaccio vero. Tira fuori il suo naso finto, quello che usava quando lavorava in un circo.» L'innocenza di Helmut, il suo candore, sono così cristallini da disarmare completamente Yo-Yo, che alla fine percepisce chiaramente il suo stesso pregiudizio...

«Di questo è fatta la vita» afferma Esposito. «La persona che credi di conoscere benissimo - stupida, ingenua, straniera - be', salta fuori, che non la conosci affatto. E condivide con te una perla, un regalo talmente magnifico da cambiare completamente il modo in cui interpreti il mondo. Ti insegna a restare con il cuore e la mente aperti, perché non sai mai da dove potrà arrivare la prossima perla.»

## Italiani/africani

*di Ronnie Mae Painter e Rosette Capotorto*

### *Madonna nera*

Mia madre è bianca ma solo per me.  
È italiana americana non nera come me  
I miei amici neri dicono che è bianca  
perciò che altro potrebbe essere  
Altri bianchi dicono Eh no  
Sei italiana americana dalla Sicilia  
Allora tutti ci guardiamo allo specchio  
Fratelli e sorelle per vedere  
Se davvero siamo neri o bianchi  
o siciliani?

*Ronnie Mae Painter*

### *Ave Maria*

Mia madre è nera dico e  
la stanza ammutolisce. Un modo semplice  
per spezzare i discorsi razzisti  
Mia madre è nera.  
Capelli scuri, pelle scura, gambe lunghe. *Terrona*  
Siciliano è nero è africano.  
*Africani/siciliani* è il coro  
sotto la mia finestra.  
La Madonna nera di Tindari  
vive dietro l'angolo.  
I siciliani devono spiegare molte cose.

*Rosette Capotorto*

Mio padre è nero. Lo mostrano la sua pelle e il suo dolore.  
In piedi alle 5 di mattina. La giornata di lavoro cominciava allora. Quasi mai lo vedevamo. A letto alle 8 di sera.  
I bambini si devono vedere e non sentire, diceva Beatrice.  
A volte noi sentivamo lui. Con le mani sulle orecchie per cercare di coprire il suono di urla causate da mani enormi. Ma il mattino era sempre silenzioso.  
Mio padre è nero. Lo mostrano la sua pelle e il suo dolore.

*Ronnie Mae Painter*

*Padre Nostro*

Mio padre è bianco. Basso. Tozzo.  
Dita. Mani. Tozze.  
Pugno. Uno stomaco. Una finestra.  
Toglie una scheggia da un piede di bimba.  
Mio padre è italiano. Americano.  
Nel rispetto della legge di una terra costruita da lui. Legge dura, inflessibile.  
Nemmeno i suoi figli vengono risparmiati.

*Rosette Capotorto*

Miele

*di Ronnie Mae Painter*

Il mio essere nera è stato sempre evidente per il modo in cui gli altri mi percepiscono e per le basse aspettative che hanno nei miei confronti. Ma l'idea di essere bianca sembra ridicola. Ho i cosiddetti «bei capelli», ma comunque crespi, la mia pelle è scura e la mia coscienza non può che adeguarsi. Cosa mi rende italiana? Sicuramente non la guardia giurata del

supermercato che mi segue su e giù per le corsie per accertarsi che non mi infili un salame nelle mutande o i pomodori nel reggiseno. Quello che mi rende italiana sono gli occhi e la bocca. Se mi guardate molto attentamente negli occhi, ci vedrete l'Italia. Dalla mia bocca, sentirete mia madre, Beatrice. Dico quello che voglio, quando voglio, a chi voglio. Nel caso non riusciste a capire che sono italiana da queste due caratteristiche, vi conviene farlo, perché quando la bocca inizia a dirvi quello che voglio, è meglio che facciate attenzione alle mie braccia. L'entusiasmo con cui le muovo è tale che dovrete fare un passo indietro se non volete farvi davvero male.

Mio padre lavorava sempre, in parte per stare lontano da noi, ma per lo più per mettere il cibo sulla nostra tavola e i vestiti sulle nostre spalle. Avete mai provato a comprare scarpe per sei bambini? Deve essere stato un lavoro da Superman. Anche solo farci uscire di casa alla stessa ora richiedeva un bel po' di abilità, non parliamo poi dei soldi. Per mantenerci, lavorava così duramente che non lo vedevamo mai e quando lo vedevamo stava cenando, guardando la televisione, fumando una canna o bevendo. Però la domenica mattina era a casa. Era allora che mi insegnava a cucinare. *Soul food*, naturalmente. Vedete, secondo lui mamma non sapeva cucinare. Quello che cucinava non era nero abbastanza. Spaghetti, melanzane, salsa, parmigiano, formaggio puzzolente. Non è certo quello di cui ha bisogno un nero dopo una dura giornata di lavoro. Così imparammo a cucinare per lui. Verza, pollo fritto, maccheroni al formaggio ripassati al forno. Solo le ragazze, naturalmente. I ragazzi non sapevano neanche far bollire l'acqua senza dare fuoco alla cucina. I maschi devono gettare la spazzatura e falciare il prato ma, dal momento che non avevamo prato, tutto quello che dovevano fare era portare fuori i rifiuti. E neanche quello sapevano fare. Mia madre aveva molte regole di questo tipo. Se eri un maschio, non dovevi rifarti il letto o pulire il bagno.

Questo faceva di me un'italiana? O era quell'omino con il mantello di velluto rosso sul comò di mia madre, a cui venivano rivolte preghiere a mani giunte? Oppure la musica? Ogni tanto la sentivi a tutto volume dal Victrola del soggiorno nel quale, naturalmente, nessuno si doveva mai sedere. Un'altra regola.

*Sola, perduta, abbandonata  
in landa desolata! Orror!  
Intorno a me s'oscura il ciel.  
Ahimè, son sola!*

Puccini, *Madame Butterfly*

Di soppiatto, la guardavo nel soggiorno. La si poteva vedere mentre cantava queste canzoni e, a volte, piangeva e cantava, cantava e piangeva. E a volte si sentiva ridere e parlare in una lingua che non sapevo tradurre.

*Terra di pace mi sembrava questa!  
Ah, mia beltà funesta  
ire novelle accende  
strappar da lui mi si volea*

Puccini, *Madame Butterfly*

A volte mio padre usciva da quella stanza senza dire niente, scuoteva la testa e, con un sorriso confuso, diceva: «Tua madre è così». Mio padre schioccava le dita e batteva il tempo delicatamente con il piede, ascoltando Green Onions o magari Dizzy. La maggior parte delle domeniche mattina si faceva un goccio di Seagram's vo. Cucinavamo in silenzio, ascoltando Billie cantare:

*here is a fruit  
for the crows to pluck  
for the rain to gather  
for the sun to rot  
for the tree to drop  
here is a strange  
and hitter crop*

Lewis Allan, *Strange Fruit*<sup>1</sup>

Forse è per questo che sono rimasti insieme per oltre quarant'anni, finché lei non è morta in quel letto, accanto a lui. Per i cinque anni successivi mio padre ha dormito sullo stesso materasso, che portava impressa l'impronta di lei. Forse era il miele che trovammo quella mattina nel pulire la stanza, proprio sotto la testa di mia madre, fresco e nuovo. Forse riuscivano a

capire l'una il blues dell'altro.

Mia madre è nera  
*di Rosette Capotorto*

Chiamatela *omertà*, chiamatelo diritto alla riservatezza, chiamatelo moralismo protestante, ma non parlerò di come il razzismo abbia distrutto la mia famiglia. È un argomento troppo doloroso e attinente alla mia vita di tutti i giorni per dividerlo pubblicamente.

Quanto a me, inizierò da qui: la mia carta d'identità razziale è nella mia piccola rubrica telefonica rossa, con i suoi elastici e tutto il resto. È nelle persone che entrano in casa mia, alle feste di compleanno di mia figlia. La mia piccola rubrica telefonica rossa attraversa molte linee di demarcazione. Da ragazza cresciuta nel Bronx, le linee di demarcazione le conosco bene. Le riconosco quelle linee. In qualche modo le accetto.

Sono stata allevata per diventare razzista. Non di quelli che usano epiteti offensivi o portano il pugnale, ma del tipo «alcuni dei miei migliori amici sono...» o «difendiamo il quartiere», più sottile e insidioso. Qualcosa non ha funzionato durante il percorso. Cosa sia stato esattamente quel qualcosa non l'ho mai capito. A essere sinceri, non sono sempre stata di vedute così aperte come sono oggi. Sono passata attraverso fasi diverse lungo il *continuum* della razza, fino a che non ho trovato un punto in cui mi trovo a mio agio. Secondo me, la cosa migliore è l'inclusività. Non è stato sempre così.

Per molte delle persone con cui sono cresciuta NON è così. Sono più progressisti dei loro genitori, ma non vivono vite inclusive. Quanti di noi lo fanno?

Sono tornata a frequentare l'università, lo Hunter College, da adulta negli anni ottanta. Ho avuto il privilegio di studiare con Audre Lorde, Johnetta B. Cole, Bianche Wiesen Cook e Louise DeSalvo, per citare solo alcuni nomi. Personalità come Desmond Tutu, Jesse Jackson, Geraldine Ferraro, Maurice Bishop, Angela Davis, bell hooks, Toni Morrison hanno tenuto conferenze mentre frequentavo i corsi. Ho incontrato e lavorato con



molte persone straordinarie, per lo più donne. Molte donne di colore. Abbiamo sempre parlato e scritto e letto. Ho partecipato a eventi nei quali ero una delle due o tre donne bianche ed è soltanto ovvio che abbia imparato alcune cose.

Stringere relazioni interrazziali richiede più tempo. Sono più fragili, hanno meno probabilità di sopravvivere. Per me, è una questione di qualità della vita. Significa amare i visi dei miei amici, mia figlia che balla con M., il piccolo C. che dorme in braccio a me, il grande sorriso della piccola F. quando mi vede arrivare.

Naturalmente il razzismo è più grande delle relazioni personali: quando passo vicino a una «gang», ovvero un «gruppo», di adolescenti neri avverto la tensione fisica e tento di accettarne l'esistenza, di renderla reale.

Mi preoccupo per quando sarò più vecchia, vecchia, e forse non sarò in grado di passare vicino a questi ragazzi nel modo in cui riesco a fare oggi.

Cosa vedono quando mi guardano?

Vivo a New York da quando sono nata. Ho viaggiato sulla linea 2 della metropolitana nel cuore della notte in minigonna e rossetto sulle labbra. Sono stata seduta accanto a un nero altissimo con scarpe bianche da bambino e un anello d'oro grande come il pugno di un neonato. Ho diviso la carrozza della metro con una gang di *latinos*, con ragazze più perfide dei ragazzi.

Ho viaggiato senza pericoli, sono arrivata sana e salva.

Ho un amico che è stato picchiato molte volte. In qualche modo si è cercato i guai da solo. È stato picchiato da italiani in un bar, picchiato da ragazzi neri, da ragazzi portoricani, da tossicodipendenti nel parco del Bronx. Poveraccio. Sfortunato.

Risultato: col tempo questa persona è diventata meno tollerante.

La razza non è soltanto nero o bianco. Semplifichiamo sempre, rendendo tutto binario. In questo modo ci imponiamo dei limiti, ci rendiamo ottusi. Dove sono i nostri amici *latinos*, i nostri amici libanesi, pakistani, coreani, filippini? Da americani, come possiamo costruire un dialogo sulla razza basato esclusivamente su bianco e nero? L'idea stessa è assurda.

Mia figlia, che ha compiuto da poco nove anni, pensa che descrivere la

pelle come «bianca» sia ridicolo.

«Pelle bianca» esclama «che stupidaggine. Guarda il tuo braccio, il mio braccio. Vedi il bianco?»

Allo stesso modo respinge l'idea di nero. «La pelle nera deve essere chiamata marrone» dice.

Mia figlia è anche convinta che essere africani americani sia figo. L'ha imparato dalla tv: Will Smith, Sister Sister, Moesha. E da me.

Quando le dico che la Sicilia è vicinissima all'Africa e che in Italia i siciliani da alcuni vengono considerati «neri», balla in giro per la stanza cantando «sono africana, sì [...] sono mezza siciliana, sì, sono africana, Africa e Italia, sì».

La sua reazione mi fa sorridere e notare che è una bella interpretazione dell'idea di «politicamente corretto».

Chiedo alla mia amica E., nata e cresciuta in Sicilia, di spiegare nuovamente il rapporto tra Africa, Sicilia e Italia. Due sono le storie che si raccontano, dice lei, per descrivere la relazione tra Africa e Sicilia. nella prima, la Sicilia una volta faceva parte dell'Africa e in qualche modo si è spostata più vicino all'Italia. Secondo l'altra storia, la Sicilia era originariamente attaccata all'Italia, faceva parte dello stivale, ma poi fu «calciata via» a causa della sua inferiorità. Per il suo essere piccola, scura, *terrona*.

È forse esagerata la mia interpretazione dell'atteggiamento dell'Italia rispetto alla Sicilia, della famiglia barese di mio padre nei confronti di mia madre siciliana? Se dico ad alta voce alla mia famiglia «la Sicilia è considerata “africana”» oppure se faccio notare un atteggiamento razzista verso la Sicilia, tutta la mia famiglia si affretta precipitosamente a negare. «No» dicono «assolutamente no. Sei pazza.»

Ammettono l'influenza africana. I mori. Quegli «africani tipo arabi», come ha detto di recente mia zia.

Costantemente alla ricerca del mio essere nera, ho la misteriosa capacità di andare a finire sempre in quartieri neri. Una sera, mentre tornavo in auto verso casa, stavo cercando una tavola calda e ne trovai una. Era un piccolo locale di cucina greca gestito da neri, in cui lavoravano neri e dalla clientela nera. Ma dov'erano i greci? Non l'abbiamo mai scoperto. Tavole calde, distributori di benzina. La mia amica K. dice che è perché ignoro i segnali che normalmente «mettono in fuga» i bianchi. Ma è anche perché sono attratta dalle persone di colore. Il lato estetico (l'aspetto, il modo di

parlare, il cibo) è più piacevole e più confortevole per me e il mio essere italiana/siciliana/americana. «Anche i bianchi fanno musica bella» protesta mia zia. Ma non è la «mia» musica. Quando suonano la musica popolare italiana, chiaramente influenzata dai ritmi africani, gli anziani dicono: «Non è italiana». Certo che lo è, li assicuro, lo è.

A volte mi ritrovo tra bianchi e il discorso assume toni razzisti. In modo più o meno sottile. Ho messo a punto una risposta efficace. Dico a voce sufficientemente alta perché parecchie persone possano sentirmi: «Mia madre è nera». L'intera stanza ammutolisce. Nessuno dice una parola.

Se dicessi una cosa del genere tra neri, la reazione sarebbe completamente diversa. La conversazione sarebbe ricca. Interessante. Inizieremmo a fare qualche passo avanti. *Punto.*

Iniziamo con il cibo  
*di Rosette Capotorto*

le braccia delle mie nonne  
impastavano tre chili di farina  
per i cavatelli della domenica mattina

fatica e amore e  
la semina di  
fiori e frutti

vedo le tue mani dice lei  
la sera che ci incontriamo  
una donna nell'edilizia per mestiere  
un'artista per vocazione  
allora possiamo parlare

italiani neri  
madrefratellosorella

cibo

assaggia questo

verde lungo fagiolino tenero tutto pulito in cucina

nocche unghie pelle sole *consistenza*

ho imparato a cucinare da mio padre con modi spicci

cucchiaino di legno una goccia rossa di pomodoro accento di quartiere  
caratteristico come una moneta

i tetti tornano utili nelle calde notti d'estate

l'amore è denso  
e doloroso

dita avambracci pugni

sbattere lanciare colpire le mani che lavorano a volte  
delicate come un uovo

malta mattone cemento

intonaco mescolato come impasto cerchio bianco asciutto semplice asse  
acqua

tossico dice so di cosa morirò  
callo crampo muscolo

bracciata di legna corona di filo spinato gesù ragazza nera e bella  
cullami nelle tue braccia di pietra e acciaio fa' che mangi e beva di te.

## Postfazione

Du Bois, la razza e gli italiani americani

di David R. Roediger

Nel 1909, Jane Addams descrisse la visita dello studioso e attivista W.E.B. Du Bois a Hull House, il famoso centro di accoglienza da lei fondato a Chicago. Addams scrisse di come il pubblico di «immigrati mediterranei» della Hull House ascoltasse rapito le parole di Du Bois. Ascoltavano senza avere «apparentemente nessuna consapevolezza della differenza di razza che il colore sembra accentuare in modo così assurdo». E, secondo Addams, per delle buone ragioni. Alcuni tra gli spettatori si trovavano a fronteggiare aggressioni fisiche «semplicemente perché sono “dago”». Addams rifletteva che l'isteria contro gli immigrati avrebbe potuto essere «fortemente ridotta se affrontassimo il nostro problema razziale con coraggio e intelligenza, e proprio questi immigrati mediterranei potrebbero darci un aiuto prezioso». Gli immigrati dell'Europa meridionale, rifletteva Addams nell'anno in cui Du Bois aveva lanciato la National Association for the Advancement of Colored People, davano molta importanza al «progresso della gente di colore».<sup>1</sup>

Indubbiamente il racconto di Addams è in buona misura iperbolico e le sue osservazioni su razza e colore sono particolarmente bizzarre, dato che il colore di Du Bois era senza dubbio meno scuro di quello di molti dei suoi ascoltatori. Inoltre, tragicamente la stessa Hull House aderì alla pratica comune nei centri di accoglienza di accettare la segregazione razziale, in base alla teoria che l'arrivo dei residenti africani americani avrebbe portato a un allontanamento degli immigrati.<sup>2</sup> Una tale politica privava la prospettiva di una solidarietà fra tutte le genti di colore di molta della sua grandiosità. Effettivamente la posizione dei critici di Du Bois espressa dal periodico *The Crusader*, organo della African Blood Brotherhood, sembrava in un certo senso l'antidoto perfetto all'idealizzazione di Addams. Nel 1920 *The Crusader* rispose in modo inequivocabile alla domanda che dà il titolo a questa raccolta di saggi:

soltanto uno stupido di prima categoria potrebbe vedere qualcosa di simile tra la posizione degradata occupata dai neri in questo paese e quella privilegiata di inglesi, irlandesi, tedeschi, francesi, italiani e russi, che fanno tutti certamente parte della cerchia della razza dominante.<sup>3</sup>

Una tale chiarezza ha dei vantaggi, sia quando si tratta di ripensare la storia sia quando si cerca di inquadrare il dibattito contemporaneo sulla discriminazione positiva e sulle forme di compensazione. In effetti, a conti fatti, sono d'accordo con la brillante argomentazione di Tom Guglielmo, secondo cui gli italiani americani erano «bianchi sin dall'arrivo» agli occhi del governo degli Stati Uniti e per molti altri aspetti importanti.

Di certo, il riconoscimento degli italiani americani come «bianchi», e pertanto come legalmente idonei alla cittadinanza e alla partecipazione politica persino prima della cittadinanza, separò gli immigrati italiani dagli immigrati asiatici da una parte, e dagli africani americani e dai messicani americani dall'altra. Il valore simbolico era importante, così come lo era il potere politico. Come storico, Woodrow Wilson poteva scrivere che gli italiani americani erano «sordidi e sventurati». Nel contesto della campagna per le elezioni presidenziali, essi divennero per Wilson «uno degli elementi migliori e più interessanti della vita americana».<sup>4</sup> Anche sul terreno della naturalizzazione e della bianchezza, comunque, abbondano le complicazioni. Sebbene la distinzione di Guglielmo tra la certezza dello status del colore (bianco) e l'incertezza della posizione razziale degli italiani possa spiegare a grandi linee molte situazioni, nelle cause di naturalizzazione i tribunali cercarono di definire la bianchezza come razza. I pareri legali consideravano discutibile il colore degli immigrati provenienti dal Sud dell'Europa, ma impeccabili le credenziali razziali di bianchi. Le testimonianze di alcuni esperti addirittura collocavano gli italiani meridionali nella categoria razziale «bianco scuro», cosa che trova riscontri in diversi saggi contenuti in questo volume, in particolare nell'ottimo di Louise DeSalvo.<sup>5</sup>

L'attenzione dedicata dallo stesso Du Bois alla molteplicità e alle sfumature dei modi in cui gli italiani americani venivano collocati dal punto di vista razziale fornisce lo spunto per riflettere più approfonditamente in questa breve postfazione sull'incredibile varietà dei saggi che la precedono e sugli ulteriori interrogativi che essi propongono. Soltanto un anno prima della sua visita a Hull House, per esempio, Du Bois scrisse a proposito di un'esperienza a volte condivisa da italiani americani e africani americani. Nel registrare il linciaggio di due italiani

americani, aggiungeva sarcasticamente: «Il governo italiano ha protestato, ma si è scoperto che [le vittime] erano naturalizzati americani. Il diritto inalienabile di tutti i liberi cittadini americani di essere linciati senza faticose indagini e punizioni è una delle cose che le famiglie dei defunti apprezzeranno senza dubbio moltissimo». <sup>6</sup> Negli anni dell'università, ricordava Du Bois, ogni linciaggio «era una cicatrice sulla mia anima». Fu il linciaggio degli italiani in Louisiana, all'inizio del Novecento, a portarlo a «riflettere sulla condizione delle altre minoranze». Fino alla metà degli anni venti continuò ad attribuire in parte il tasso astronomico di omicidi negli Stati Uniti al passato della nazione che per così tanto tempo aveva consentito «l'uccisione di negri, italiani, ungheresi e indiani [...] con tale impunità» da far nascere «l'abitudine a uccidere». In generale, Du Bois rifiutava l'idea che il razzismo contro i neri nella sua versione statunitense potesse prendere piede in Europa. Piuttosto, sosteneva che gli Stati Uniti allenassero «gli immigrati a disprezzare i “negri” sin dal giorno del loro arrivo, e questi portano con sé e ritrasmettono l'informazione alle classi oppresse in patria». Il romanziere africano americano Claude McKay applicò l'osservazione di Du Bois specificamente agli italiani americani. <sup>7</sup>

Du Bois avrebbe nuovamente riflettuto sulla razza e lo Stato italiano nel 1935, questa volta mettendo in relazione lo Stato con le violenze dei bianchi anziché con le indagini relative a queste violenze. In un saggio su *Foreign Affaire*, sosteneva infatti che l'invasione dell'Etiopia aveva chiarito la posizione dell'Italia sul piano internazionale. «Lo sfruttamento economico basato sulla scusa del pregiudizio razziale è il programma del mondo bianco. L'Italia lo ha affermato in modo chiaro e inequivocabile.» <sup>8</sup> Le importanti connessioni tra razza, violenza, diaspora, impero e sentimento nazionale (come cittadini sia italiani sia statunitensi) presenti in molti dei saggi contenuti in questo volume, perciò, non sono affatto proiezioni sul passato di preoccupazioni dei nostri tempi. Spesso il passato si è già occupato di questi problemi. In effetti, le osservazioni di Du Bois fanno nascere la necessità di valutare (come molti dei saggi fanno) se gli immigrati dall'Italia fossero bianchi prima dell'arrivo o quanto meno abituati a pensare in termini di razza prima dell'arrivo negli Stati Uniti.

Analogamente, Du Bois descrisse le modalità mutevoli con cui gli italiani americani vennero collocati all'interno delle categorie razziali e, in una certa misura, i diversi modi in cui essi stessi si collocarono. Nel 1915, per esempio, sostenne che «le classi operaie europea e americana sono state praticamente invitate a prendere parte al nuovo sfruttamento» strutturato dalla razza e dall'imperialismo. Questi lavoratori bianchi,

aggiungeva Du Bois, «venivano lusingati dai diffusi appelli alla loro superiorità rispetto a “dago”, “negri”, e “musi gialli”». <sup>9</sup> Malgrado questo, Du Bois tracciava una distinzione tra i nuovi immigrati dell'Europa meridionale e gli africani americani. Scrisse sottolineando come i soprusi sui primi mirassero a incoraggiarli a iscriversi ai sindacati, mentre quelli sui secondi a tenerli fuori dalle medesime organizzazioni. <sup>10</sup> Ancora una volta la sua insistenza, sia nel volere rispecchiare la complessità della vita reale, sia nel collegare la razzializzazione con il lavoro e la proprietà, ha percorso la tendenza dei migliori studi critici recenti sull'immigrazione e la razza. Du Bois non era solo. Un suo contemporaneo, l'economista Robert Foerster, scrivendo nel 1915 anticipava quasi alla lettera i recenti studi di Cheryl Harris sulla «bianchezza come proprietà»: «In un paese in cui la distinzione tra l'uomo bianco e quello nero è intesa come una distinzione di valore oltre che etnografica, non è *un* complimento negare agli italiani la loro bianchezza, eppure ciò accade con considerevole frequenza». <sup>11</sup> Tutt'oggi, potremmo aggiungere, la nostra conoscenza dei dettagli delle discriminazioni salariali nei confronti degli italiani americani rimane ancora troppo approssimativa.

In una straordinaria serie di articoli degli anni venti, Du Bois approfondì ulteriormente molteplici posizioni sugli italiani americani, i nuovi immigrati in generale e la razza. Il contesto era la campagna per il contenimento dell'immigrazione, promossa dagli eugenisti, che sbandieravano i risultati dei test di intelligenza, e da un Ku Klux Klan forte di alcuni milioni di iscritti. Il dibattito, culminato con le restrizioni del 1924, fu caratterizzato dagli attacchi razzisti sull'impatto che i «nuovi immigrati», «inferiori» (anche se probabilmente bianchi), avrebbero avuto sugli Stati Uniti. Nel 1922 Du Bois stava saggiando il terreno sulle possibilità di riunire un vasto schieramento di forze contro «il rinnovamento del culto anglosassone: l'adorazione del totem nordico e l'annullamento dei diritti per neri, ebrei, irlandesi, italiani, ungheresi, asiatici e abitanti delle isole del Pacifico meridionale». <sup>12</sup> Entro il 1924, aveva pubblicato *The Gift of the Black Folk* in una serie di volumi in difesa dei contributi e dell'uguaglianza degli immigrati. Distribuito dall'associazione cattolica Knights of Columbus, il libro conteneva una lunga introduzione che analizzava in dettaglio le proposte di restrizione all'immigrazione e si schierava in difesa soprattutto di ebrei e di italiani. <sup>13</sup>

Quando le quote di immigrazione razziste divennero legge della nazione, Du Bois ne fece un breve commento, estremamente prezioso per gli obiettivi che qui ci prefiggiamo: «Ora tutti sanno che un uomo nero è



inferiore a un uomo bianco» scrisse amaramente nel 1924. E di seguito, tra parentesi, la conclusione era: «(tranne, naturalmente, gli ebrei, gli italiani e gli slavi)».<sup>14</sup> La forza del brano non sta tanto nel sollevare ancora una volta la questione della complessa collocazione razziale degli italiani americani. Ancora più interessante è la voluta incertezza nell'interpretazione della parentesi. Du Bois, la cui precisione nella scrittura non aveva pari anche quando le frasi avevano la lunghezza di un intero paragrafo, permette qui che il significato si smarrisca in una breve digressione. Vuol dire che i nuovi immigrati venivano catalogati al di fuori della forte protezione della supremazia bianca? O che gli italiani americani e gli altri non conoscevano l'ordine razziale degli Stati Uniti e non si erano ancora appropriati della bianchezza? Sicuramente l'ambiguità indica che Du Bois voleva che i lettori si scontrassero con entrambe le possibilità. È una questione di grande rilievo in molti dei migliori saggi contenuti in questa raccolta. Questi saggi ci ricordano che negli Stati Uniti la razza ha sempre funzionato sia come categoria all'interno della quale leggi, datori di lavoro, agenti immobiliari, polizia, insegnanti, tribunali, tranvieri e altri hanno collocato le persone, sia come identità attraverso cui i residenti negli Stati Uniti hanno abbracciato o contestato tali classificazioni di sé. (Come sostiene la giurista Patricia Williams, il razzismo è sia una «aspirazione» sia una «condanna».)<sup>15</sup> Tenere in gioco entrambi i significati del doppio senso, come ha fatto Du Bois, è fondamentale per i nostri fini. Così, per esempio, Tom Guglielmo sostiene che gli italiani americani entrarono a fare parte della categoria dei bianchi non appena arrivati, ma che soltanto molto più avanti si mobilitarono come bianchi.

L'ultima osservazione di Du Bois da prendere in analisi proviene da un saggio di brutale onestà, che fa parte del libro più famoso prodotto dalla Harlem Renaissance. In chiusura del volume di Alain Locke, *The New Negro* (1925), Du Bois ammetteva che non era stato costruito un ampio fronte per contrastare il razzismo «nordico». Considerando con acutezza le restrizioni all'immigrazione come «frutto della guerra», passava a riassumere le molteplici conseguenze del Johnson-Reed Act del 1924. Non soltanto la legge aveva ridotto drasticamente l'immigrazione complessiva dall'Europa, ma aveva lo scopo preciso di «escludere gli ebrei e le popolazioni di origine latina e di insultare apertamente gli asiatici». Seguiva una confessione: «malgrado la disumanità di tutto questo, i neri d'America sono silenziosamente entusiasti di questa politica». Una nuova posizione di vantaggio sul mercato del lavoro dava alla manodopera

africana americana «un'arma potentissima da brandire contro il Sud conservatore, e questo è ciò che sta facendo attraverso la migrazione di massa».<sup>16</sup>

Per quanto si possa dissentire sui dettagli, la forza con cui Du Bois si domanda se e come sia possibile forgiare una mobilitazione politica a partire dal modo in cui gli immigrati provenienti dall'«Europa latina» avevano vissuto sia la bianchezza sia la discriminazione razziale mi pare un utilissimo punto di partenza. La domanda astratta «Chi è (o chi sta diventando) bianco?» acquisisce fondatezza se ci si domanda anche «Quale coalizione antirazzista è possibile costruire?», tanto nel momento attuale, quanto nel passato. Porre una domanda di questo genere non significa soltanto immaginare movimenti di massa. Come dimostra il contributo di Franklin Rosemont, anche creare dei sogni individuali e della poesia è importante. Allo stesso modo, il ricordo di Joseph Sciorra ci insegna che una presa di posizione isolata, portata avanti negli interstizi contraddittori del sistema razziale, può finire per non essere poi tanto isolata. Il lavoro eccellente di Salvatore Salerno e (altrove) di Rudy Vecoli dimostra che il discorso critico originale dei radicali italiani americani sul razzismo, sulla bianchezza e persino sulla civiltà non ha bisogno di essere condiviso dalla maggioranza per essere importante.<sup>17</sup> Ma affrontare questioni strutturali ci obbliga a essere concreti nel discutere come le esperienze di creazione della razza differissero da un gruppo all'altro e come all'interno dei singoli gruppi le differenze di classe, colore e genere rendessero possibili contemporaneamente l'apprezzamento del potere della bianchezza, l'illusione sulla sua desiderabilità e le possibilità creative nate dalla disillusione nei confronti dell'identità bianca.<sup>18</sup> Confrontare possibilità e impossibilità delle diverse forme di solidarietà nel corso del tempo ci obbliga, come fanno gli eccellenti contributi presentati in questo volume, a chiederci non soltanto se gli italiani americani fossero bianchi, ma anche quando, in che senso, agli occhi di chi, con quali benefici e a quale prezzo.

<sup>1</sup>Vedi gli interventi su H-ITAM all'indirizzo <http://www2.h-net.msu.edu/-itam/> del luglio 2002, sotto l'intestazione «Italians are niggers»; in particolare, il commento di Dona De Sanctis a nome dell'associazione, in data 16 luglio 2002.

<sup>2</sup>Per gli scritti di W.E.B. Du Bois, vedi «Postfazione» di David Roediger nella presente antologia. Vedi anche James Baldwin, *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction, 1948-1985*, St. Martin's Press, New York 1985, pp. 660- 67; Ann Petry, *La strada*, Jandi Sapi, Milano 1947, pp. 31-33, 40-41, 50. Ana Castillo, «Dirty Mexican», in *My Father Was a Toltec*, W.W. Norton, New York 1995, p. 8; Bernardo Vega, *Memoirs of Bernardo Vega: A Contribution to the History of the Puerto Rican Community in New York*, Monthly Review Press, New York 1984; Piri Thomas, *Down These Mean Streets*, Vintage Books, New York 1997.

<sup>3</sup>Malcolm X, *Malcolm X on Afro-American History*, edizione illustrata, Pathfinder Press, New York 1970, p. 24.

<sup>4</sup>Baldwin, *The Price of the Ticket*, cit., p. 667. Ringrazio David Roediger per avermi segnalato questo brano.

<sup>5</sup>*Ibidem*; James Baldwin, «On Being “White”... and Other Lies», in *Essence*, April 1984, pp. 90-92, ristampato in David Roediger, a cura di, *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White*, Schocken Books, New York 1998, pp. 177-80.

<sup>6</sup>Nella vasta letteratura in materia, vedi, per esempio, Cheryl I. Harris, «Whiteness as Property», in *Harvard Law Review*, June 1993, n. 106, pp. 1710- 91; Douglas S. Massey e Nancy A. Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993; Jill Quadagno, *The Color of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*, Oxford University Press, New York 1994; Melvin L. Oliver e Thomas M. Shapiro, *Black Wealth, White Wealth: A New Perspective on Racial Inequality*, Routledge, New York 1997; George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1998; Grant Meyer, *As Long as They Don't Move Next Door: Segregation and Racial Conflict in American Neighborhoods*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 2000; Joe R. Feagin, *Racist America: Roots, Current Realities and Future Reparations*, Routledge, New York 2001; Eduardo Bonilla-Silva, *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*, Lynne Rienner, Boulder, cc 2001; David R. Roediger, *Colored White: Transcending the Racial Past*, University of California Press, Berkeley 2002; Manning Marable, *The Great Wells of Democracy: The Meaning of Race in American Life*, Basic Civitas Books, New York 2002.

<sup>7</sup>Questa tesi viene sostenuta in innumerevoli studi di storia sociale degli Stati Uniti. Vedi, per esempio, Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon, Boston 2002; Alan Dawley, *Struggles for justice: Social Responsibility and the Liberal State*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991; Howard Zinn, *Storia del popolo americano: dal 1492 a oggi*, traduzione di Erica Mannucci, 0 Saggiatore, Milano 2005; Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, ristampa, W.W. Norton, New York 1995; W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, ed. orig. 1935, ristampa Simon & Schuster, New York 1995.

8Roediger, *Black on White*, cit., pp. 21-22.

9Baldwin, «On Being “White”», cit., p. 178.

10Ivi, p. 180.

11Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Freedom, CA 1984, pp. 113,123.

12Bell hooks, *Black Looks: Race and Representation*, South End Press, Boston 1992.

13Robert Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned “Other” in Italian Harlem», in *American Quarterly*, September 1992, n. 44.

14Jonathan Rieder, *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge 1985, p. 66.

15Micaela di Leonardo, *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class and Gender Among California Italian-Americans*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1984. Vedi anche della stessa autrice «White Ethnicities, Identity Politics, and Baby Bear’s Chair», in *Social Text*, 1994, n. 41, pp. 165-91.

16Du Bois, *Black Reconstruction*, cit.; Alexander Saxton, *The Rise and Fall of the White Republic: Class Politics and Mass Culture in Nineteenth-Century America*, Verso, New York 1990; David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, New York 1991; Robin D.G. Kelley, *Yo’ Mama’s Disfunktional: Fighting the Culture Wars in America*, Beacon, Boston 1997; Tera Hunter, «To Joy My Freedom»-. *Southern Black Women’s Lives and Labors After the Civil War*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997; Dana Frank, «White Working-Class Women and the Race Question», in *International Labor and Working Class History*, Fall 1998, n. 54, pp. 80-102; Lipsitz, *The Possessive Investment*, cit.; Dolores Janiewski, *Sisterhood Denied: Race, Class and Gender in a New South Community*, Temple University Press, Philadelphia 1985; Bruce Nelson, *Divided We Stand: American Workers and the Struggle for Black Equality*, Princeton University Press, Princeton, Nj 2001; Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, Routledge, New York 1995; Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race*, 2 vol., Verso, New York 1994, 1997.

17Vedi i nostri interventi dell’1 aprile 1997, all’indirizzo <http://www2.h-net.msu.edu/-itam>.

18Citazioni da Samuel Freedman, «In Howard Beach, Pride and Fear in a “Paradise”», in *New York Times*, December 23, 1986, B4, e December 29, 1986, B3. Cit. in Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991, pp. 58, 66.

19La mia analisi deve molto a Williams, *The Alchemy*, pp. 55-79. Vedi anche John DeSantis, *For the Color of His Skin: The Murder of Yusuf Hawkins and the Trial of Bensonhurst*, Pharos Books, New York 1991.

20Per un’analisi di questo argomento, vedi Jerome Krase, «Bensonhurst, Brooklyn: Italian American Victimizers and Victims», in *Voices in Italian Americana*, 1994, n. 5: 2, pp. 13-53. Per un approfondimento sulla diffamazione degli italiani americani, vedi i seguenti documenti dell’Order of the Sons of Italy: «Bensonhurst: CSJ Acts Swiftly», in *Goldon Lion*, September-October 1989;

«Bensonhurst Tragedy Unleashes Wave of Ethnic Vilification», in *Capital Notes*, October 1989, n. 2: 4; «The Tragedy of Bensonhurst: CSJ Responds to Italian Bashing», in *OSLA News*, November 1989; Dominic Massaro, «Bensonhurst: An Italian American Perspective», in *Capital Notes*, October 1989, n. 2: 4 e in *L'Italo-Americano*, October 19, 1989. Vedi anche Danilo Romeo, «L'invenzione dell'etnicità negli italoamericani della terza e quarta generazione», tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, 2000.

<sup>21</sup>Vedi il sito della Anti-Defamation League all'indirizzo [http://www.adl.org/backgrounders/american\\_knights\\_kkk.asp](http://www.adl.org/backgrounders/american_knights_kkk.asp).

<sup>22</sup>Oltre alle opere di questi autori citate in precedenza, vedi Toni Morrison, *Giochi al buio*, traduzione di Franca Cavagnoli, Frassinella Milano 1994; Cherríe Moraga, *The Last Generation: Prose & Poetry*, South End Press, Boston 1993; Ronald Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth-Century America*, University of Washington Press, Seattle 1979; Ian Haney Lopez, *White by Law: The Legal Construction of Race*, New York University Press, New York 1996; Matthew Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998; Tomás Almaguer, *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, University of California Press, Berkeley 1994; Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890- 1940*, Vintage, New York 1999; Amoldo De León, *They Called Them Greasers: Anglo Attitudes Towards Mexicans in Texas, 1821-1900*, University of Texas Press, Austin 1983; Michael Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, University of California Press, Berkeley 1996; Karen Brodtkin, *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1998. Vedi anche Maurice Berger, *White Lies: Race and the Myths of Whiteness*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1999; Joe L. Kincheloe, Shirley R. Steinberg, Nelson M. Rodriguez e Ronald E. Chennault, a cura di, *White Reign: Deploying Whiteness in America*, St. Martin's Press, New York 1998; Richard Dyer, *White*, Routledge, New York 1997; Alastair Bonnett, *White Identities: Historical and International Perspectives*, Prentice-Hall, Harlow, UK 2000; Ghasson Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy*, Routledge, New York 2000; Thandeka, *Learning to Be White: Money, Race, and God in America*, Continuum, New York 1999.

<sup>23</sup>La stessa domanda è stata posta in un articolo sugli italiani e la razza da Rudolph J. Vecoli, «Are Italians Just White Folks?», in *Italian Americana*, Summer 1995, pp. 149-65.

<sup>24</sup>Antonio Gramsci, *La questione meridionale*, ed. orig. 1969, Editori Riuniti, Roma 2005. Vedi anche Pasquale Verdicchio, *Bound by Distance: Rethinking Nationalism Through the Italian Diaspora*, Fairleigh Dickinson University Press, Teaneck, NJ 1997.

<sup>25</sup>Gabriella Gribaudo, «Le immagini del Mezzogiorno», in Robert Lumley e Jonathan Morris, a cura di, *Oltre il meridionalismo: nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia*, traduzione di Melania Mascarino, Carocci, Roma 1999, p. 92. Verdicchio, *Bound by Distance*, cit., p. 22.

26John Dickie, «Imagined Italies» e Gabriella Gribaudi, «Images of the South», in David Forgacs e Robert Lumley, a cura di, *Italian Cultural Studies: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford e New York 1996; Jane Schneider, a cura di, *Italy's «Southern Question»: Orientalism in One Country*, Berg Press, Oxford 1998; John Dickie, *Darkest Italy: The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*, St. Martin's Press, New York 1999; Robert Lumley e Jonathan Morris, a cura di, *Oltre il meridionalismo*, cit.; Gramsci, *La questione meridionale*, cit.

27Donna R. Gabaccia, *Emigranti. Le diaspore degli italiani dal Medioevo a oggi*, traduzione di Isabella Negri, Einaudi, Torino 2003, p. 60.

28Alfredo Niceforo, *L'Italia barbara contemporanea: studi ed appunti*, Remo Sandron, Milano e Palermo 1898; Cesare Lombroso, *L'uomo bianco e l'uomo di colore: lettere sull'origine e la varietà delle razze umane*, F. Sacchetto, Padova 1871; Enrico Ferri, *Studi sulla criminalità*, Bocca, Torino 1901; Giuseppe Sergi, *Ari e italici*. Bocca, Torino 1898.

29Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality, in the Colonial Conquest*, Routledge, New York 1995, p. 5.

30Vedi, per esempio, Mary Gibson, *Stato e prostituzione in Italia: 1860- 1915*, il Saggiatore, Milano 1995.

31Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, p. 57.

32David Roediger e James Barrett, «Inbetween Peoples: Race, Nationality, and the “New-Immigrant” Working Class», in Roediger, *Colored White*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 142-44. Vedi anche Roediger, «Guineas, Wiggers, and the Dramas of Racialized Culture», in *American Literary History*, Winter 1995, n. 7, pp. 654-68.

33Parafrasato dallo schema iniziale della tesi di Thomas A. Guglielmo. Per un'analisi dettagliata di questa storia, vedi il saggio dello stesso autore nella presente raccolta e il suo *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, New York 2003.

34Lipsitz, *The Possessive Investment*, cit., p. 5. Per un eccellente studio degli effetti di questi mutamenti economici e demografici sugli italiani americani, vedi Rieder, *Canarsie*, cit.

35Guglielmo, *White on Arrival*, cit.

1Citato in Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, p. 56. [«Dago» è una voce popolare spregiativa (la cui etimologia viene ricondotta da alcuni a «Diego», nome molto diffuso nell'area geografica ispano-americana) che indica le persone di origine ispanica e gli italiani. N.d.T.]

2E, in base alle più recenti ricerche sulla razza, sembra che i miei genitori avessero ragione. Vedi Natalie Angier, «Do Races Differ? Not Really, Genes Show», in *New York Times*, August 22, 2000, FI, F6.

3David A.J. Richards, *Italiani d'America: razza e identità etnica*, ed. orig. 1999, traduzione di Luca Di Preso, A. Giuffrè, Milano 2004, p. 11.

4Qui, come altrove nel testo, le parole italiane in corsivo sono in italiano nell'originale. [N.d.T.]

5Richard Gambino, *Blood of My Blood: The Dilemma of the Italian-Americans*, Guernica Editions, Toronto 1996, pp. 42-76.

6Vedi Dominic T. Ciolli, «The “Wop” in the Track Gang», in *Immigrants in America Review*, July 1916.

7Gambino, *Blood of My Blood*, cit., p. 316.

8Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 56.

9Ian F. Haney Lopez, *White by Law: The Legal Construction of Race*, New York University Press, New York 1996, pp. XIII, 82.

10Gambino, *Blood of My Blood*, cit., pp. 313-16.

11Le parole delle definizioni sono mie e rappresentano un adattamento molto libero delle voci contenute nell'*Oxford English Dictionary*.

12Citato in Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 36.

13*Sesame Street* è un famoso programma educativo per bambini, trasmesso dalle reti pubbliche americane a partire dal 1969, nel quale apparivano anche i famosi pupazzi del *Muppet Show*. [N.d.T.]

14Secondo Edvige Giunta, questo è un termine usato comunemente dai settentrionali per riferirsi alla gente del Sud. Il fatto che negli Stati Uniti le persone abbiano appreso il disprezzo per i meridionali dagli italiani del Nord viene analizzato da Gambino (*op. cit.*, p. 85). Per una discussione sulla situazione politica del Sud ai tempi dell'emigrazione, vedi David A.J. Richards, «La promessa e il tradimento del costituzionalismo rivoluzionario italiano: l'emigrazione dell'Italia meridionale», in *Italiani d'America*, cit., pp. 109-159.

15Vedi Haney Lopez, *White by Law*, cit., p. 14.

16Vedi Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 43.

17Ivi, p. 19.

18Vedi Haney Lopez, *White by Law*, cit., p. 16.

19Vedi Dorothy Hoobler e Thomas Hoobler, *The Italian American Family Album*, Oxford University Press, New York 1994; Michael A. Musmanno, *The Story of the Italians in America*, Doubleday, New York 1965.

20Come il già citato «dago», si tratta di dispregiativi per indicare gli italiani. «Wop» sarebbe una corruzione di «guappo» (ma c'è chi lo spiega come abbreviazione di «Without Papers», cioè senza documenti, illegale); «greaser» fa riferimento alla presunta untuosità dei capelli provocata dall'uso della brillantina («grease»); infine, «guinea» era inizialmente riferito alla provenienza degli schiavi africani. [N.d.T.]

21Vedi Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 33.

22«[N]el respingere la petizione di Albert Henry Young, un immigrato di discendenza per metà tedesca e per metà giapponese (1912), un tribunale federale dello stato di Washington stabilì che il termine “caucasico” si riferiva “a tutte le razze europee del bacino del Mediterraneo, siano esse considerate di colore ‘bianco chiaro’ o ‘bianco scuro’». Il caso è citato in Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 243.

23Ivi, p. 57.

1Leonard Giuliano, January 2, 1980, Box 5, Folder 30, p. 90; Constance Muzzacavallo, June 12, 1980, Box 16, Folder 102, p. 54; Joseph Loguidice, July 21, 1980, Box 15, Folder 96, p. 18; tutto nella Italian-American Collection presso la University of Illinois at Chicago Special Collections (di seguito UIC). Per una riprova che queste opinioni erano diffuse anche al di fuori di Chicago, vedi Richard Gambino, *Blood of My Blood*, Doubleday, Garden City, NY 1974, pp. 336-37; Robert Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned “Other” in Italian Harlem, 1920-1990», in *American Quarterly*, September 1992, n. 44, p. 319; Jonathan Rieder, *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985.

2Lillian B. Rubin, *families on the Fault Line: America's Working Class Speaks About the Family, the Economy, Race, and Ethnicity*, Harper Collins, New York 1994, pp. 187-88.

3Eduardo Bonilla-Silva, «Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation», in *American Sociological Review*, June 1996, n. 62, pp. 469-70.

4Espressioni come «dago» e «wop» compaiono con una certa frequenza nel testo e definiscono in modo spregiativo gli italiani emigrati negli Stati Uniti. Per indicazioni sull'etimologia, cfr. le note 1 e 20 del capitolo 1 di questo volume. [N.d.T.]

5Richard Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage, London 1997, pp. 81, 74-75.

6Leonard Covello, *The Social Background of the Italo-American School Child*, E.J. Brill, Leiden 1967, p. 25.

7John Dickie, «Stereotipi del Sud d'Italia, 1860-1900», pp. 131, 133; Gabriella Gribaudo, «Le immagini del Mezzogiorno», p. 100; entrambi in Robert Lumley e Jonathan Morris, a cura di, *Oltre il meridionalismo: nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia*, traduzione di Melania Mascarino, Carocci, Roma 1999.

8Rapporti della U.S. Immigration Commission, *Dictionary of Races and Peoples*, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1911, pp. 81, 82.

9Edward A. Ross, *The Old World in the New: The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, Century, New York 1914, pp. 95- 119; «To Keep Out Southern Italians», in *The World's Work*, August 1914, n. 28, pp. 378-79.

10*Chicago Record Herald*, June 14, 1910, p. 2; *Chicago Record Herald*, October 30, 1907, p. 1; Edward F. Haas, «Guns, Goats, and Italians: The Tallulah Lynching of 1899», in *North Louisiana Historical Association journal*, 1982, n. 13, p. 50; George E. Pozzetta, «Foreigners in Florida: A Study of Immigration Promotion, 1865-1910», in *Florida Historical Quarterly*, October 1974, n. 53, p. 175; Willard B. Gatewood, Jr., «Strangers and the Southern Eden: The South and Immigration, 1900-1920», in Jerrel H. Shofner e Linda V. Ellsworth, a cura di, *Ethnic Minorities in Gulf Coast Society*, Gulf Coast History and Humanities Conference, Pensacola, fl 1979, pp. 8-10; Charles Shanabruch, «The Louisiana Immigration Movement, 1891-1907: An Analysis of Efforts, Attitudes, and Opportunities», in *Louisiana History*, Spring 1977, n. 18, p. 217; Rowland T. Berthoff, «Southern Attitudes



Toward Immigration, 1865-1914», in *Journal of Southern History*, August 1951, n. 17, pp. 328-60; David D. Mays, «“Sivilizing Moustache Pete”: Changing Attitudes Towards Italians in New Orleans, 1890-1918», in Jerrel H. Shofner e Linda V. Ellsworth, a cura di, *Ethnic Minorities*, cit., pp. 95,103; Anthony V. Margavio, «The Reaction of the Press to the Italian-American in New Orleans, 1880 to 1920», in *Italian Americana*, Fall/Winter 1978, n. 4, pp. 72-83.

11 *Chicago Tribune*, August 19, 1910, p. 9.

12 Jerre Mangione, *Mont'Allegro: una comunità siciliana in America*, ed. orig. 1942, traduzione di Roberto Nagy, SEI, Torino 1996, p. 62. Ray Stannard Baker, *Following the Color Line: American Negro Citizenship in the Progressive Era*, Harper & Row, New York 1964, p. 268; Gatewood, «Strangers and the Southern Eden», cit., pp. 5-12; Pozzetta, «Foreigners in Florida», cit., p. 175; Dino Cinel, *From Italy to San Francisco: The Immigrant Experience*, Stanford University Press, Stanford, CA 1982, pp. 115, 138, 282 nn. 63-64; Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People», cit., pp. 313-47; Rudolph J. Vecoli, «Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church», in *Journal of Social History*, 1969, n. 2, pp. 230,233,238,250,263 nota 160; Samuel L. Baily, *Immigrants in the Lands of Promise: Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999, pp. 83- 89; Gary R. Mormino e George E. Pozzetta, *The Immigrant World of Ybor City: Italians and Their Latin Neighbors, 1885-1985*, University of Illinois Press, Urbana 1987, pp. 239-42.

13 Mangione, *Mont'Allegro*, cit., p. 62; Alexander DeConde, *Half Bitter, Half Sweet: An Excursion into Italian American History*, Scribner's, New York 1971, p. 111; Jerre Mangione e Ben Morreale, *La storia: cinque secoli di esperienza italo-americana*, ed. orig. 1992, traduzione di Maria Teresa Musacchio, Società editrice internazionale, Torino 1996, pp. 155,165-66; Robert Orsi, *The Madonna of 115th St.: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, Yale University Press, New Haven, CT 1985, p. 16; Virginia Yans-McGlaughlin, *Family and Community: Italian Immigrants in Buffalo, 1880-1930*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1971, pp. 112-17.

14 Per le citazioni, vedi *Skandinaven*, May 8,1900, Chicago Foreign Language Press Survey (di seguito CFLPS), Bobina 63, Immigration History Research Center (di seguito IHRC) presso la University of Minnesota, Minneapolis, MN; Harvey Warren Zorbaugh, *The Gold Coast and the Slum*, University of Chicago Press, Chicago 1929, p. 160.

15 *L'Italia*, October 15, 1904, p. 1; *Chicago Tribune*, June 11, 1915, p. 13. Per ulteriori testimonianze su linciaggi di italiani, vedi *L'Italia*, December 21, 1907, p. 1; *L'Italia*, September 24, 1910, p. 1. Inoltre, vedi anche le seguenti fonti secondarie: John V. Baiamonte, Jr., «“Who Killa de Chief” Revisited: The Hennessey [iz'c] Assassination and Its Aftermath, 1890-1891», in *Louisiana History*, Spring 1992, n. 33, pp. 117-46; Barbara Botein, «The Hennessey Case: An Episode in Anti-Italian Nativism», in *Louisiana History*, Summer 1979, n. 20, pp. 261-79; Haas, «Guns, Goats, and Italians», cit., pp. 45-58; Robert P. Ingalls, «Lynching and Establishment Violence in Tampa, 1858-1935», in *Journal of*

*Southern History*, November 1987, n. 53, pp. 626-28; John S. Kendall, «Who Killa de Chief», in *Louisiana Historical Quarterly*, 1939, n. 22, pp. 492-530; Marco Rimanelli and Sheryl L. Postman, a cura di, *The 1891 New Orleans Lynching and U.S.-Italian Relations: A Look Back*, Peter Lang, New York 1992; Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, pp. 56-62. Sugli africani americani come obiettivi principali dei linciaggi, vedi W. Fitzhugh Brundage, a cura di, *Under Sentence of Death: Lynching in the South*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997, p. 2; e *L'Italia*, January 10, 1915, p. 7.

16House Committee on Immigration and Naturalization, *Hearings Relative to the Further Restriction of Immigration*, 62nd Congress, 2nd Session, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1912, pp. 77-78; William M. Leiserson, *Adjusting Immigrant and Industry*, Harpers and Brothers, New York 1924, pp. 71-72; Charles B. Barnes, *The Longshoremens*, Survey Associates, New York 1915, p. 8; John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, seconda edizione, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1988, p. 66. Vedi anche Rueben Gold Thwaites, *Afloat on the Ohio: An Historical Pilgrimage of a Thousand Miles in a Skiff from Redstone to Cairo*, Doubleday and McClure, New York 1900, p. 69; Rudolph J. Vecoli, «Chicago's Italians Prior to World War I: A Study of Their Social and Economic Adjustment», tesi di Ph.D., University of Wisconsin, 1963, pp. 320, 322, 330-31, 419; Gunther Peck, *Reinventing Free Labor: Padrone and Immigrant Workers in the North American West, 1880-1930*, Harvard University Press, Cambridge, UK 2000, p. 169.

17George E. Cunningham, «The Italian, a Hindrance to White Solidarity, 1890-1898», in *Journal of Negro History*, July 1965, n. 50, p. 34; Paul Campisi, «The Adjustment of the Italian Americans to the War Crisis», tesi di M.A., University of Chicago, 1942, p. 83. Vedi anche John V. Baiamonte, Jr., *Spirit of Vengeance: Nativism and Louisiana justice, 1921-1924*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1986, p. 15; Jean Scarpaci, «A Tale of Selective Accommodation: Sicilians and Native Whites in Louisiana», in *Journal of Ethnic Studies*, Fall 1977, n. 5, pp. 38-39, 44; Hodding Carter, *Southern Legacy*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1950, pp. 105-12; Robert L. Brandfon, «The End of Immigration to the Cotton Fields», in *Mississippi Valley Historical Review*, March 1964, n. 50, p. 610; Mormino e Pozzetta, *The Immigrant World of Ybor City*, cit., p. 241.

18Per «prolungato» intendo una messa in questione del colore che non sia frutto di episodi isolati, ma che si verifichi per un periodo di tempo prolungato. Per «sistematico» intendo una messa in questione del colore che diventa radicata nelle istituzioni, come il censimento del governo federale, diritto, tessuto residenziale, politiche di assunzione, accordi restrittivi, regolamento di iscrizione ai sindacati, consuetudini di corteggiamento e matrimonio, e così via.

19Sul tumulto del Near North Side, vedi *L'Italia*, October 22, 1912, p. 3. Anche per gli asiatici, come per gli africani americani, le opzioni relative al matrimonio erano alquanto limitate. Vedi Ifu Chen, «Chinatown of Chicago», saggio per *Sociology*, 1932, n. 466, in Ernest W. Burgess Papers, Box 128, Folder 8,

University of Chicago Special Collections (di seguito UC), p. 14.

20Thomas Lee Philpott, *The Slum and the Ghetto: Immigrants, Blacks, and Reformers in Chicago, 1880-1930*, seconda edizione, Wadsworth, Belmont, CA 1991, pp. 116-82; Allan Spear, *Black Chicago: The Making of a Negro Ghetto, 1890-1920*, University of Chicago Press, Chicago 1967, pp. 21-33; James R. Grossman, *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*, University of Chicago Press, Chicago 1989; Homer Hoyt, *One Hundred Years of Land Values in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago 1933, pp. 315-19; William M. Tuttle, Jr., *Race Riot: Chicago in the Red Summer of 1919*, Atheneum, New York 1970, pp. 159-76; Edith Abbott, *The Tenements of Chicago, 1908-1935*, University of Chicago Press, Chicago 1936, pp. 117-26.

21Sulla discriminazione verso gli italiani da parte di datori di lavoro, sindacati e compagni di lavoro, vedi *Ve coli*, «Chicago's Italians Prior to World War I», cit., pp. 342-45, 350, 360, 419-24; *La Parola dei Socialisti*, January 4, 1913, CFLPS, Chicago Historical Society (di seguito CHS). A proposito delle assai più diffuse discriminazioni contro gli africani americani, vedi Philpott, *The Slum and the Ghetto*, cit., p. 119; Spear, *Black Chicago*, cit., pp. 30-41; Grossman, cit., *Land of Hope*, capitoli 7-8; Tuttle, *Race Riot*, cit., pp. 108-30; intervista con Frank Mead, 1970, Box 25, Roosevelt University Labor Oral History Project, Roosevelt University, Chicago, pp. 44-45.

22Spear, *Black Chicago*, cit., pp. 42-49; Grossman, *Land of Hope*, cit., pp. 127-28. Vedi anche: *L'Italia*, September 10, 1910, p. 2, sulla resistenza di alcuni abitanti di Chicago nei confronti di uno studente giapponese e due cinesi che frequentavano la scuola superiore locale. *L'Italia*, Aprile 10, 1909, CFLPS, CHS, sul proprietario di una sala teatrale, Louis Lang, processato per avere negato l'accesso al suo «Nickel Show» ad alcuni italiani.

23Non prendo qui in considerazione i messicani perché non cominciarono ad arrivare in massa a Chicago fino alla Prima guerra mondiale.

24Gordon H. Shufelt, «Strangers in the Middle Land: Italian Immigrants and Race Relations in Baltimore, 1890-1920», tesi di Ph.D., American University 1998, pp. 208, 179. Sul «Grande incendio del 1904» vedi pp. 127-49; sulla prima campagna per l'abolizione dei diritti civili, nel 1905, vedi pp. 150-83; sulla seconda campagna per l'abolizione dei diritti civili, nel 1910, vedi pp. 184- 209; sulle ordinanze relative alla segregazione delle abitazioni del 1910-1913, vedi pp. 210-32. Vedi anche il saggio di Shufelt, «Jim Crow Among Strangers: The Growth of Baltimore's Little Italy and Maryland's Disfranchisement Campaigns», in *Journal of American Ethnic History*, Summer 2000, n. 19, pp. 49-78.

25Sulla violenza antitaliana, vedi Andrew F. Rolle, *The Immigrant Upraised: Italian Adventurers and Colonists in an Expanding America*, University of Oklahoma Press, Norman 1968, pp. 174-78; Alexander DeConde, *Half Bitter, Half Sweet*, cit., p. 125; Luciano J. Iorizzo e Salvatore Mondello, *The Italian Americans*, Twayne, New York 1971, p. 67; Patrick J. Gallo, *Old Bread New Wine: A Portrait of the Italian-Americans*, Nelson Hall, Chicago 1981, p. 113. Sulla discriminazione a San Francisco, vedi Cinel, *From Italy to San Francisco*, cit., pp. 115, 138, 282, nn. 63-64; per la citazione «bullista», vedi Mangione e Morreale, *La storia*, cit., p.

192; sulle società per l'estrazione del rame in Arizona, vedi Linda Gordon, *The Great Arizona Orphan Abduction*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, p. 102.

26Per alcune storie generali della particolare struttura del colore nel West, vedi Tomás Almaguer, *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, University of California Press, Berkeley 1994; A. Yvette Hugginie, «“Mexican Labour” in a “White Man’s Town”: Racialism, Imperialism and Industrialization in the Making of Arizona, 1840-1905», in Peter Alexander e Rick Halpern, a cura di, *Racializing Class, Classifying Race: Labour and Difference in Britain, the USA, and Africa*, St. Martin’s Press, New York 2000, pp. 32-56; Gordon, *The Great Arizona Orphan Abduction*, cit., pp. 99- 100, 175-95, 305; Richard White, «Race Relations in the American West», in *American Quarterly*, 1986, n. 38, pp. 396-416; Peggy Pascoe, «Race, Gender, and the Privileges of Property: On the Significance of Miscegenation Law in the U.S. West», in Valerie J. Matsumoto e Blake Allmendinger, a cura di, *Over the Edge: Remapping the American West*, University of California Press, Berkeley 1999, pp. 215-30.

27Sull’occasionale classificazione degli italiani come non-bianchi, vedi la nota 15 di questo capitolo. Sulla struttura relativa al colore nel Sud esiste, ovviamente, una vasta letteratura. Per alcune opere generali, vedi C. Vann Woodward, *La strana carriera di Jim Crow*, traduzione di Paolo Valli, Sansoni, Firenze 1970; Joel Williamson, *The Crucible of Race: Black/White Relations in the American South Since Emancipation*, Oxford University Press, New York 1984; Howard N. Rabinowitz, *Race Relations in the Urban South, 1865-1890*, Oxford University Press, New York 1978; John Whitson Cell, *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*, Pantheon, New York 1998; Leon F. Litwack, *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Knopf, New York 1998; Glenda Elizabeth Gilmore, *Gender and Jim Crow: Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina, 1896-1920*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1996. A proposito delle leggi sulla contaminazione razziale, vedi Peggy Pascoe, «Miscegenation Law, Court Cases, and Ideologies of “Race” in Twentieth-Century America», in *Journal of American History*, June 1996, n. 83, pp. 44-69; Rachel F. Moran, *Interracial Intimacy: The Regulation of Race and Romance*, University of Chicago Press, Chicago 2001; Randall Kennedy, *Interracial Intimacies: Sex, Marriages, Identity, and Adoption*, Pantheon, New York 2003.

28J. Vincenza Scarpaci, «Labor for Louisiana’s Sugar Cane Fields: An Experiment in Immigrant Recruitment», in *Italian Americana*, Fall/Winter 1981, n. 7, p. 27; Gatewood, «Strangers and the Southern Eden», cit., p. 4. Per una ulteriore documentazione su questi punti, vedi Berthoff, «Southern Attitudes Toward Immigration, 1865-1914», cit., pp. 334, 356-57; Botein, «The Hennessy Case», cit., p. 262; Walter L. Fleming, «Immigration to the Southern States», in *Political Science Quarterly*, June 1905, n. 20, pp. 276-97; Emily Fogg Meade, «Italian Immigration into the South», in *South Atlantic Quarterly*, July 1905, n. 4, pp. 217-

23; Alfred H. Stone, «The Italian Cotton Grower: The Negro's Problem», in *South Atlantic Quarterly*, January 1905, n. 4, pp. 42-47; Alfred Holt Stone, *Studies in the American Race Problem*, Doubleday, Page, New York 1908; *Daily Picayune*, New Orleans, March 13, 1898, p. 3.

29U.S. Immigration Commission, *Reports of the U.S. Immigration Commission*, vol. 21, *Immigrants in Industries*, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1911, pp. 24, 242, 295, 305, 353, 367-68. Sulla crescita del risentimento contro gli immigrati nel Sud, vedi Berthoff, «Southern Attitudes Toward Immigration», cit., pp. 343-60; Gatewood, «Strangers and the Southern Eden», cit.; Higham, *Strangers in the Land*, cit., pp. 164, 166-71, 191, 288.

30*Daily Picayune*, New Orleans, March 7, 1898, p. 7; la citazione del *Memphis Commercial Appeal* è tratta da Gatewood, «Strangers and the Southern Eden», cit., p. 9; Meade, «Italian Immigration into the South», cit., p. 217.

31James W. Loewen, *The Mississippi Chinese: Between Black and White*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, vedi soprattutto pp. 1-2, 58-83.

32U.S. Immigration Commission, *Dictionary of Races and Peoples*, cit., p. 3.

33Eliot Lord, *The Italian in America*, B.F. Buck, New York 1905, pp. 20, 232.

34Sulle domande di naturalizzazione degli italiani, vedi: 21, National Archives Great Lakes Branch, Chicago, IL. Vedi anche Ian Haney Lopez, *White by Law: The Legal Construction of Race*, New York University Press, New York 1996; Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., pp. 223-45.

35Erano considerate mulatte le persone con un genitore nero; *octoroon* era chi aveva un ottavo di sangue nero (un bisnonno), *quadroon* chi aveva un quarto di sangue nero (uno dei nonni). [N.d.T.]

36Per informazioni di carattere generale sul mutamento delle categorie di razza/colore nei censimenti e le variazioni correlate del modo in cui i rilevatori erano istruiti in merito alla compilazione delle suddette categorie, vedi *200 Years of United States Census Taking: Population and Housing Questions, 1790-1990*, compilato da Frederick G. Bohme e Walter C. Odom, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1989, pp. 26, 30, 36, 41, 50, 60, 69. Sul potere dei censimenti in generale nella costruzione delle categorie sociali, vedi Benedict Anderson, *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, ed. orig. 1991, traduzione di Marco Vignale, Manifestolibri, Roma 2000, pp. 165-171, 184-186.

37*Chicago Daily News*, February 9, 1921, p. 7.

38Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color against White World Supremacy*, Scribner's, New York 1920, p. 267. Sull'Immigration Act del 1924, vedi Desmond S. King, *Making Americans: Immigration, Race, and the Origins of the Diverse Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000; Mae Ngai, «The Architecture of Race in American Immigration Law: A Reexamination of the Immigration Act of 1924», in *Journal of American History*, June 1999, n. 86, pp. 67-92. I giapponesi vengono menzionati specificamente nel 1924 solo perché la legge sull'immigrazione del 1917 aveva di fatto già escluso tutti gli altri asiatici dalla possibilità di emigrare negli Stati Uniti.

39Vedi in particolare George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness:*

*How White People Profit from Identity Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1998, cap. 1.

40Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., p. 8.

1Donald Horowitz, «Immigration and Group Relations in France and America», in Donald Horowitz e Gérard Noiriel, a cura di, *Immigrants in Two Democracies: French and American Experience*, New York University Press, New York 1992, p. 7.

2«Week in Review», in *New York Times*, May 24, 1998, p. 8.

3Sul contrasto tra concezioni nazionali popolare, unitaria, repubblicana, plurale o multiculturale, vedi Stephen Castles e Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Guilford Press, New York 1993, pp. 223-28.

4David Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York 1995, p. 3.

5Werner Sollors, *Alchimie d'America. Identità etnica e cultura nazionale*, ed. orig. 1986, traduzione di Cristina Mattiello, Editori Riuniti, Roma 1990; Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.

6Donna R. Gabaccia, *Emigranti: le diaspore degli italiani dal Medioevo a oggi*, ed. orig. 2000, traduzione di Isabella Negri, Einaudi, Torino 2003.

7Gianfausto Rosoli, a cura di, *Un secolo di emigrazione Italiana, 1876-1976*, Centro Studi Emigrazione, Roma 1978.

8Gianfausto Rosoli, «Le popolazioni di origine italiana oltreoceano», in *Altreitalia*, 1989, n. 2, pp. 3-35; Piero Gastaldo, «Gli americani di origine italiana: Chi sono, dove sono, quanti sono», in *Euroamericani*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1987, pp. 149-99.

9Per una trattazione generale sui primi teorici della razza, vedi Thomas F. Gossett, *Race: The History of an Idea in America*, Schocken Books, New York 1973, cap.3.

10Per gli Stati Uniti è ancora utile Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Braziller, New York 1959. Per l'Italia, vedi Giuliano Pancaldi, *Darwin in Italia. Impresa scientifica e frontiere culturali*, il Mulino, Bologna 1983. Per l'Argentina e l'America Latina in generale, vedi Thomas F. Glick, a cura di, *The Comparative Reception of Darwinism*, University of Chicago Press, Chicago 1988; Glick, *Darwin y el Darwinismo: En el Uruguay y en América Latina*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Departamento de Publicaciones, Montevideo 1989.

11Donna R. Gabaccia e Fraser M. Ottanelli, a cura di, *Italian Workers of the World: Labor Migration and the Formation of Multi-Ethnic States*, University of Illinois Press, Urbana 2001.

12Per quanto riguarda il pensiero di Herder sulle origini delle nazioni e delle culture nazionali nel mondo naturale, vedi Hugh Barr Nisbet, «Die Naturgeschichte und Naturwissenschaftliche Modelle in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*», in Regine Otto, a cura di, *Nationen und Kulturen:*

Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 153-64.

13Vedi Benedict Anderson, *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, ed. orig. 1991, traduzione di Marco Vignale, Manifestolibri, Roma 2000.

14Su Lamarck, vedi Madeline Barthelemy-Madaule, *Lamarck, the Mythical Precursor: A Study of the Relations Between Science and Ideology*, MIT Press, Cambridge, MA 1982.

15Maurizio Viroli, *Per amore della patria: patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma 1995.

16Francis Jennings, *L'invasione dell'America: indiani, coloni e i miti della conquista*, ed. orig. 1976, traduzione di Marco Pustianaz, Einaudi, Torino 1991, cap. 4, pp. 48-63.

17Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, W.W. Norton, New York 1977 (prima edizione 1968), pp. 11-28; Jennings, *L'invasione dell'America*, cit., pp. 49-50; Roy Harvey Pearce, *The Savages of America. A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1965, p. 55.

18Ronald Sanders, *Lost Tribes and Promised Lands: The Origins of American Racism*, Harper Perennial, New York 1992, p. 356; Marilyn C. Baseler, «*Asylum for Mankind*»: *America, 1607-1800*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1998, pp. 52-55.

19Vedi Brendan Bradshaw e Peter Roberts, a cura di, *British Consciousness and Identity: The Making of Britain, 1533-1707*, Cambridge University Press, New York 1998; Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, Yale University Press, New Haven 1992.

20Vedi Samuel Stanhope Smith, *Essay on the Cause of the Variety of Complexion and Figure in the Human Species*, Robert Aitken, Philadelphia 1787; a proposito di Smith, vedi William Stanton, *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes Toward Race in America 1815-59*, University of Chicago Press, Chicago 1960, pp. 3-9.

21Thomas Jefferson, «Notes on the States of Virginia», in Merrill D. Peterson, a cura di, *The Portable Thomas Jefferson*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975, p. 186.

22Pearce, *The Savages of America*, cit., p. 232.

23Riguardo la legge sulla naturalizzazione del 1790, vedi Baseler, «*Asylum for Mankind*», cit., pp. 255-60.

24Tyler Anbinder, *Nativism and Slavery: the Know Nothings and the Politics of the 1850s*, Oxford University Press, New York 1992; Dale T. Knobel, *Paddy and the Republic: Ethnicity and Nationality in Antebellum America*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1996; Knobel, *America for the Americans: The Nativist Movement in the U.S.*, Twayne, New York 1996.

25Felix Cohen, «Americanizing the White Man», in *American Scholar*, 1952, n. 21, pp. 177-91; John Canup, *Out of the Wilderness: The Emergence of an American Identity in Colonial New England*, Wesleyan University Press,

Middletown, CT 1990.

26Candice Bredbenner, *A Nationality of Her Own: Women, Marriage, and the Law of Citizenship*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 18-19.

27J. Hector St. John de Crèvecoeur, «Cosa è un americano?», nel suo *Lettere di un coltivatore americano*, traduzione di Paola Moretti, Wizarts, Porto Sant'Elpidio 2002.

28Lettera di Benjamin Franklin a Thomas Percival, in data 14 ottobre 1773, «Marginalia in a Pamphlet by Matthew Wheelock», in Drew R. McCoy, *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America*, W.W. Norton, New York 1980, p. 58.

29Lyman L. Johnson, *The Development of Slave and Free Labor Regimes in Late Colonial Buenos Aires, 1770-1815*, atti del IX convegno del Latin American Studies Consortium of New England, University Center for Latin American & Caribbean Studies, University of Connecticut, Storrs 1997.

30Le fasi iniziali dei rapporti razziali in America Latina sono state analizzate in James Schofield Saeger, a cura di, *Essays on Eighteenth-Century Race Relations in the Americas*, Lawrence Henry Gipson Institute, Bethlehem, PA 1987; Magnus Mömer, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little e Brown, Boston 1967; Charles Ralph Boxer, *Race Relations in the Portuguese Empire, 1415-1825*, Clarendon Press, Oxford 1963.

31Per chi non ha familiarità con la storia dell'Argentina, un buon punto di partenza è David Rock, *Argentina, 1516-1987: From Spanish Colonization to Alfonsín*, University of California Press, Berkeley 1987.

32Domingo Sarmiento, *Conflicto y Armonías de las Razas en América*, La Cultura Argentina, Buenos Aires 1915, citato in Amy Elizabeth Shea, «Constructing the "Guiding Fictions" of Nationhood: The Argentine Centennial of the Revolución de Mayo», tesi di M.A., University of North Carolina at Charlotte, 1999, p. 3.

33Domingo F. Sarmiento, *Facundo, o civiltà e barbarie*, a cura di Mario Puccini, UTET, Torino 1963, cap. 1, pp. 59-81. Vedi anche Nicholas Shumway, *The Invention of Argentina*, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 131-39; Diana Sorensen Goodrich, *Facundo and the Construction of Argentine Culture*, University of Texas Press, Austin 1996.

34Sarmiento, *Facundo*, cit., p. 68.

35George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*, University of Wisconsin Press, Madison 1980, cap. 6. Vedi anche Andrews, «The Black Legions of Buenos Aires, Argentina, 1800-1900», in Darien J. Davis, a cura di, *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*, Scholarly Resources Books, Wilmington, DE 1995.

36Sarmiento, *Facundo*, cit., p. 68.

37A proposito dei due principali gruppi di immigrati in Argentina, vedi Samuel L. Baily, *Immigrants in the Lands of Promise: Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999; José Moya, *Cousins and Strangers: Spanish immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*, University of California Press, Berkeley 1998.



38Juan Bautista Alberdi, *Las «Bases» de Alberdi*, a cura di Jorge Mayer, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969, citato in Shea, «Constructing the “Guiding Fictions”», cit., p. 26.

39Vedi Hilda Sabato, *La Política en las Calles: Entre el Voto y la Movilización, Buenos Aires, 1862-1880*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1988.

40Una buona introduzione a questo argomento si trova in Lucy Riall, *Il Risorgimento: storia e interpretazioni*, ed. orig. 1994, traduzione di Pinella Di Gregorio, Donzelli, Roma 2001.

41Citato in Francesco Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia (1789- 1859)*, Guida, Napoli 1974, p. 44.

42Sui nazionalisti democratici in Italia, vedi Clara Maria Lovett, *The Democratic Movement in Italy, 1830-1876*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.

43Spencer Di Scala, *Italy: From Revolution to Republic, 1700 to the Present*, Westview Press, Boulder, CO 1995, pp. 66-67.

44Cfr. John Dickie, «Stereotipi del Sud Italia, 1860-1900», in Robert Lumley e Jonathan Morris, a cura di, *Oltre il meridionalismo: nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia*, traduzione di Melania Mascarino, Carocci, Roma 1999.

45George W. Stocking, *Antropologia dell'età vittoriana*, traduzione di Margherita Fusi, Einaudi Editori, Roma 2000. Per un'introduzione al positivismo italiano, vedi Emilio R. Papa, a cura di, *Il positivismo e la cultura italiana*, Franco Angeli, Milano 1985.

46Citato in Alfredo Niceforo, *Italiani del Nord e italiani del Sud*, Tipografia Cooperativa, Firenze 1899, p. 9.

47Gabaccia, *Italy's Many Diasporas*, cit., pp. 52-53.

48John Dickie, *Darkest Italy: The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*, St. Martin's Press, New York 1999; Jane Schneider, *Italy's «Southern Question»: Orientalism in One Country*, Berg, New York 1998; Vito Teti, *ha razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, Manifestolibri, Roma 1993.

49Pancaldi, *Darwin in Italia: impresa scientifica e frontiere culturali*, il Mulino, Bologna 1983. Giovanni Landucci, «Darwinismo e nazionalismo», in *La cultura italiana tra '800 e '900 e le origini del nazionalismo*, in *Biblioteca dell'Archivio storico italiano*, 1981, n. 22, pp. 103-87.

50Con ogni probabilità, l'Italia è stata la culla della criminologia moderna, a partire dall'opera del filosofo Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764). Tra le opere più influenti di Lombroso si annoverano *La donna delinquente. La prostituta e la donna normale*, L. Roux, Torino 1894; *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria (cause e rimedi)*, Fratelli Bocca, Torino 1897. Sia Lombroso che Ferri erano notoriamente socialisti; vedi Enrico Ferri, *Socialismo e criminalità, appunti di Enrico Ferri*, Fratelli Bocca, Roma/Firenze/Torino 1883.

51Cesare Lombroso, *L'antisemitismo e le scienze moderne*, L. Roux, Torino 1894; Lombroso, *L'uomo bianco e l'uomo di colore. Letture sull'origine e le varietà delle razze umane*, seconda edizione, Fratelli Bocca, Torino 1892.

52Cesare Lombroso, *In Calabria (1862-1897)*, N. Giannotta, Catania 1898.

- 53Cesare Lombroso, *Gli anarchici*, Fratelli Bocca, Torino 1894; *vedi anche* Daniel Pick, «The Faces of Anarchy: Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy», in *History Workshop*, 1986, n. 21, pp. 60-86.
- 54Peter D'Agostino, «Crania, Criminals, and the “Cursed Race”: Italian Anthropology in American Racial Thought, 1861-1924», in *Comparative Studies in Society and History*, 2002, n. 44: 2, pp. 319-43.
- 55Giuseppe Sergi, *Ari ed italici. Attorno all'Italia preistorica con figure dimostrative*, Fratelli Bocca, Torino 1898, pp. 70, 180.
- 56Alfredo Niceforo, *L'Italia barbara contemporanea. Studi ed appunti*, Remo Sandron, Milano e Palermo 1898, p. 294.
- 57Ivi, p. 6.
- 58Cit. in Claudio Segrè, *L'Italia in Libia: dall'età giolittiana a Gheddafi*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 18.
- 59Gli intellettuali italiani tentavano da lungo tempo di definire la migrazione come forma di imperialismo demografico. *Vedi*, per esempio, Gerolamo Boccardo, *L'emigrazione e le colonie*, Le Monnier, Firenze 1871; *vedi anche* Ronald S. Cunsoli, «Enrico Corradini and the Italian Version of Proletarian Nationalism», in *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 1985, n. 12: 1, pp. 47-63.
- 60Donna R. Gabaccia, Dirk Hoerder e Adam Walaszek, «Emigration and Nation Building During the Mass Migrations from Europe», in Nancy Green e François Weil, a cura di, *European Emigration* (in corso di stampa).
- 61Per un'introduzione generale all'argomento, *vedi* Richard Graham, *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin 1990; per l'Argentina, Eduardo A. Zimmermann, «Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916», in *Hispanic American Historical Review*, February 1992, n. 72: 1, pp. 23-45.
- 62Nancy Leys Stepan, «*The Hour of Eugenics*»: *Latin America and the Movement for Racial Improvement, 1918-1940*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1991, pp. 138-39.
- 63*Vedi* Oscar Terán, *José Ingenieros: Pensar la Nación*, Puntosur, Buenos Aires 1987.
- 64*Vedi* Daniel Pick, *Volti della degenerazione: una sindrome europea 1848- 1918*, ed orig. 1989, traduzione di Sergio Minacci, La Nuova Italia, Scandicci 1999.
- 65Juan Bautista Alberdi, *Peregrinación de Luz del Día: o, Viaje y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo*, La Cultura Argentina, Buenos Aires 1916, citato in Goodrich, *Facundo*, cit., p. 144.
- 66Augusto Bunge, *La Conquista de la Higiene Social*, Buenos Aires 1910- 1911, vol. 1, pp. 7-19, citato in Eduardo A. Zimmermann, *Los Liberales Reformistas: La Cuestión Social en la Argentina 1890-1916*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1995, p. 112.
- 67Mirta Lobato, «The *Patria* degli italiani and Social Conflict in Early Twentieth Century Argentina», in Gabaccia e Ottanelli, a cura di, *Italian Workers of the World*, cit.. Più in generale, *vedi* Hebe Clementi, *Migración y Discriminación en la Construcción Social*, Editorial Leviatan, Buenos Aires 1995.
- 68Julia K. Blackwelder e Lyman Johnson, «Changing Criminal Patterns in Buenos

Aires, 1890-1914», in *Journal of Latin American Studies*, 1984, n. 14, p. 369.

69Sull'influenza di Lombroso nelle Americhe, vedi David A. Jones, *History of Criminology*, Greenwood Press, Westport, CT 1986, pp. 81-125; Ricardo D. Salvatore, «Criminology, Prison Reform, and the Buenos Aires Working Class», in *Journal of Interdisciplinary History*, Autumn 1992, n. 23:2, pp. 279-99; Eugenia Scarzanella, *Italiani malagente: immigrazione, criminalità, razzismo in Argentina, 1890-1940*, Franco Angeli, Milano 1999; Zimmermann, *Los Liberales Reformistas*, cit., cap. 4.

70Vedi Zimmermann, *Los Liberales Reformistas*, cit., pp. 127-30.

71Samuel L. Baily, «The Italians and the Development of Organized Labor in Argentina, Brazil, and the United States, 1880-1914», in *Journal of Social History*, Winter 1969-1970, n. 3: 2, pp. 123-34; Baily, «The Italians and Organized Labor in the United States and Argentina», in *International Migration Review*, Summer 1967, n. 1:3, pp. 55-66; Osvaldo Bayer, «L'influenza dell'immigrazione italiana nel movimento anarchico argentino», in B. Bezza, *Gli italiani fuori d'Italia*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 531-48; Donna Gabaccia e Fraser Ottanelli, «Diaspora or International Proletariat? Italian Labor, Labor Migration, and the Making of Multiethnic States, 1815-1939», in *Diaspora*, Spring 1997, n. 6: 1, pp. 61-87.

72Eusebio Gómez, *La Mala Vida en Buenos Aires*, citato in Zimmermann, *Los Liberales Reformistas*, cit., p. 132; vedi anche Patricio Geli, «Los Anarquistas en el Gabinete Antropométrico», in *Entrepasados: Revista de Historia*, 1992, n. 11: 2, pp. 7-24.

73José Hernández, *El Gaucho Martín Fierro: A Facsimile Reproduction of the First Edition*, traduzione di Frank G. Carrino, Alberto J. Carlos e Norman Mangouni, Scholars' Facsimiles & Reprints, Delmar, NY 1974.

74Ibidem-, Zimmermann, *Los Liberales Reformistas*, cit., pp. 151-56.

75Vedi Sandra McGee Deutsch, *Counterrevolution in Argentina, 1900- 1932: The Argentine Patriotic League*, University of Nebraska Press, Lincoln 1986; Paul H. Lewis, *The Crisis of Argentine Capitalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1990. Per l'evoluzione a lungo termine del nazionalismo del XX secolo, vedi James P. Brennan, *Peronism and Argentina*, Scholarly Resources Books, Wilmington, DE 1998.

76Sulla teoria della superiorità anglosassone negli Stati Uniti, vedi Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo Saxonism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1981.

77Ho tratto questa immagine da Michael C. LeMay, *From Open Door to Dutch Door: An Analysis of U.S. Immigration Policy Since 1820*, Praeger, New York 1987.

78Sulle conseguenze a lungo termine, vedi Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, Harper & Row, New York 1988. Gli studi di storia comparata pongono in particolare evidenza la funzione della supremazia bianca nella creazione dell'unità tra i bianchi in conflitto. Vedi George M. Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History*, Oxford University Press, Oxford 1981; Anthony W. Marx,

*Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States and Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. In questi studi non trova risposta la questione del perché, se la funzione della supremazia bianca era quella di aumentare l'armonia sociale tra i bianchi, le limitazioni all'immigrazione dei bianchi europei si siano verificate quando i bianchi del Nord e del Sud si riconciliarono.

79Si trattava di norme secondo le quali non poteva essere legalmente considerato bianco chi avesse almeno una goccia di sangue (e cioè un antenato, non importa quanto lontano) non bianco. [N.d.T.]

80Un agile riepilogo si trova in Roger Daniels, *Not Like Us: Immigrants and Minorities in America, 1890-1924*, Ivan R. Dee, Chicago 1997.

81Reports of the Immigration Commission, 61st Congress, 3rd Session, *Dictionary of Races or Peoples*, Senate Document n. 662, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1911.

82*Dictionary of Races or Peoples*, cit., p. 82.

83D'Agostino, «Craniums, Criminals, and the “Cursed Race”», cit.

84*Dictionary of Races or Peoples*, cit., p. 82.

85L'opera di Ferri è stata tradotta in inglese prima di quella di Lombroso; entrambi gli autori hanno avuto un'influenza assai minore negli Stati Uniti rispetto all'Argentina. Vedi Enrico Ferri, *The Positive School of Criminology*, traduzione di Ernest Untermann, Kerr, Chicago 1906; Cesare Lombroso, *Crime: Its Causes and Remedies*, traduzione di Henry P. Morton, Little, Brown and Co., Boston 1911 (ristampa Patterson Smith, Montclair, NJ 1968); Nicole Hahn Rafter, *Creating Born Criminals*, University of Illinois Press, Urbana 1997, pp. 114-15.

86Robert Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned “Other” in Italian Harlem, 1920-1990», in *American Quarterly*, September 1992, n. 44; James R. Barrett e David Roediger, «In-between Peoples: Race, Nationality and the New Immigrant Working Class», in *Journal of American Ethnic History*, 1997, n. 16, pp. 3-44.

87Madison Grant, *The Passing of the Great Race: or, The Racial Basis of European History*, C. Scribner, New York 1916.

88Gary Gerstle, «Liberty, Coercion; and the Making of Americans», in *Journal of American History*, September 1997, n. 84: 2, pp. 524-58.

89Negli Stati Uniti, il declino del razzismo scientifico tra gli studiosi iniziò con il lavoro di Franz Boas e culminò con la conferenza di Ashley Montagu del 1941, pubblicata l'anno seguente con il titolo *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race* [Oxford University Press, New York 1974; edizione italiana *La razza: analisi di un mito*, traduzione di Laura Lovisetti Fua, Einaudi, Torino 1976]. Vedi anche Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. XI; George S. Stocking, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, Oxford University Press, New York, 1991, cap. 3.

90Dal momento che l'introduzione di questo volume contiene una valida presentazione degli studi sulla bianchezza degli italiani americani, ometto qui i

riferimenti specifici.

91Rudolph J. Vecoli, «The Making and Un-Making of the Italian Working Class», in Philip J. Cannistraro e Gerald Meyer, a cura di, *The Lost World of Italian-American Radicalism*, Praeger Press, Westport, CT 2003; Thomas J. Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis: Race and Inequality in Postwar Detroit*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1996; Thomas A. Guglielmo, *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, New York 2003.

92Herbert Gans, «Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America», in *Ethnic and Racial Studies*, January 1979, n. 2, pp. 1-20; Mary C. Waters, *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, University of California Press, Berkeley 1990, pp. 157-58.

93Richard Alba, *Italian Americans: Into the Twilight of Ethnicity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1985.

94Jonathan D. Sarna, «From Immigrants to Ethnics: Toward a New Theory of “Ethnicization”», in *Ethnicity*, 1978, n. 5, pp. 370-78; Thomas Dublin, *Becoming American, Becoming Ethnic*, Temple University Press, Philadelphia 1996.

95David Richards, *Italiani d’America: razza e identità etnica*, traduzione di Luca Di Preso, Giuffrè, Milano 2004.

96Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires*, cit., pp. 212-16.

97Nancy L. Green, «Le Melting Pot: Made in America, Produced in France», in *Journal of American History*, December 1999, n. 86: 3, pp. 1188-1208.

1Ernest J. Gaines, *The Autobiography of Miss Jane Pittman*, Bantam Books, New York 1971, pp. 230-31.

2Thomas A. Guglielmo, *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, New York 2003; Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998; Louise Reynes Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration to New Orleans, 1870-1910; Ethnicity, Race and Social Position in the New South», tesi di Ph.D., University of Minnesota, 1996, p. 15. Edwards-Simpson cita Alfred Stone, *Studies in American Race Problems*, Doubleday, Page, New York 1908, pp. 172-74.

3Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., pp. 15-18; David A.J. Richards, *Italiani d’America: razza e identità etnica*, ed. orig. 1999, traduzione di Luca Di Preso, Giuffrè, Milano 2004.

4Per esempio, vedi Hodding Carter, *Southern Legacy*, Louisiana’s State University Press, Baton Rouge 1950, pp. 105-18.

5Vincenza (alias Jean) Scarpaci, *Italian Immigrants in Louisiana’s Sugar Parishes: Recruitment, Labor Conditions, and Community Relations, 1880-1910*, Arno Press, New York 1980; John V. Baiamonte, Jr., «Immigrants in Rural America: A Study of the Italians of Tangipahoa Parish, Louisiana», tesi di Ph.D., Mississippi State University, 1972.

6«The Immigration Season Begins», in *Daily Picayune*, New Orleans, November 3, 1895, p. 9; «The Immigration Season Started», in *Daily Picayune*, October 19,

1901, p. 9. Di seguito citato come *DP*.

7Il numero reale degli immigrati italiani presenti in Louisiana è approssimativo. Vedi Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., p. 50; Evans Casso, *Staying in Step: A Continuing Italian Renaissance. A Saga of American-Italians in the Southeast United States*, Quadriga Press, New Orleans 1984; A.V. Margavio e Jerome Salomone, «The Passage, Settlement and Occupational Characteristics of Louisiana's Italian Immigrants», in *Sociological Spectrum*, 1981, n. 1, p. 350.

8Ho apportato una correzione alle percentuali di Donna Gabaccia per il 1900. Secondo le sue stime, il 90% degli italiani in Louisiana viveva nelle contee in cui si coltivava la canna da zucchero. Probabilmente ha determinato questa cifra basandosi su una tavola di censimento che utilizzava numeri riferiti a una popolazione di 10000 abitanti. Vedi Gabaccia, *Militants and Migrants: Rural Sicilians Become American Workers*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1988, p. 103.

9Lettere datate September 29, 1891, e October 1, 1891, St. Raphael Society Collection, Center for Migration Studies, Staten Island, New York.

10«Ascension Letter», in *Louisiana Planter and Sugar Manufacturer*, February 2, 1889, p. 56 (di seguito citato come *LPSM*). J. Carlyle Sitterson, *Sugar Country: The Cane Sugar Industry in the South, 1753-1950*, University of Kentucky Press, Lexington 1953, p. 323, osserva che la minore efficienza dei lavoratori africani americani dipendeva prevalentemente dal fatto che i lavoratori più efficienti passavano a svolgere lavori migliori e meglio pagati, e venivano perciò sostituiti, in prevalenza, da donne e da ragazzi. Cita, a questo proposito, *Louisiana Planter*, 1908, n. 41, pp. 129-30.

11Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., pp. 25-27.

12Luigi Villari, *Negli Stati Uniti*, Società nazionale «Dante Alighieri», Roma 1939, pp. 77-79.

13Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., pp. 15-18. Vedi anche Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, cit., e Richards, *Italiani d'America*, cit.

14Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., pp. 85-90.

15Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 256-57.

16Vedi Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., p. 112, per un esempio dei libri paga dei lavoratori, in cui questi ultimi erano suddivisi secondo la razza: bianchi, italiani (talvolta *dago*) e «di colore» (talvolta *darky*) e «The Plantation Labor problem», in *LPSM*, December 5, 1896, p. 362.

17«Meeting of the Sugar Planters Association», in *LPSM*, February 17, 1900, p. 107.

18Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., pp. 105-06.

19John Rodrigue, «Raising Cane: From Slavery to Free Labor in Louisiana's Sugar Parishes 1862-1880», tesi di Ph.D., Emory University, 1992, pp. 401-05; Sitterson, *Sugar Country*, cit., p. 316.

20*LPSM*, July 18, 1903.

21«Local Letters-Iberville», in *LPSM*, February 2, 1895, p. 68; Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., pp. 85-90.

22*LPSM*, November 16, 1901, p. 315; Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., p.

106.

23Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., pp. 24-27. *Vedi anche* Margavio e Salomone, «The Passage», cit., pp. 350, 356-57.

24Sitterson, *Sugar Country*, cit., pp. 316-17. Le cifre del censimento relative alla maggior parte delle zone di produzione della canna da zucchero negli anni compresi tra il 1890 e il 1910 evidenziano una popolazione di africani americani maggiore rispetto ai bianchi nativi. Anche le stime della popolazione fluttuante, dai 13000 agli 80000 immigrati italiani, ovvero dal 12 al 63% dei lavoratori impiegati durante la stagione della macinatura secondo Scarpaci in *op. cit.*, pp. 99-117, non modificano le conclusioni a cui giunge Sitterson in *op. cit.*, pp. 316-17, secondo il quale durante questi anni i piantatori continuarono a fare affidamento sulla manodopera dei neri.

25*Louisiana Capitolian*, Aprili 21, 1881, p. 2; William Ivy Hair, *Bourbonism and Agrarian Protest: Louisiana Politics 1877-1900*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1969, cap. 8. Sappiamo comunque che nel 1907 le «aggressioni» dei neri ai lavoratori italiani presso la Tremont Lumber Company in Jackson Parish, una zona di produzione di legname, erano considerate come «qualcosa di nuovo»: *DP*, December 19, 1907, p. 5; e Guice A. Giambrone, «Rise and Decline of Italian Immigration in Louisiana 1880-1924», tesi di M.A., University of Southwestern Louisiana, 1972, pp. 31, 52.

26*LPSM*, September 19, 1891; *LPSM*, January 19, 1895; *Daily Times*, Donaldsville, December 9, 1896; *LPSM*, August 24, 1907, p. 117; intervista dell'autore a Gaetano Mistrett, November 1965.

27Vedi James R. Barrett e David Roediger, «Inbetween Peoples: Race, Nationality and the “New Immigrant” Working Class», in *Journal of American Ethnic History*, Spring 1997, n. 16: 3; David Roediger, «Gaining a Hearing for Black-White Unity: Covington Hall and the Complexities of Race, Gender and Class», in *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*, Verso Press, London 1994, p. 150.

28James Fickle, «The Louisiana Texas Lumber War of 1911-1912», in *Louisiana History*, 1975, n. 16: 1, pp. 76, 73.

29Intervista dell'autore a Mrs Brocato, November 14, 1965. *Vedi anche* la lettera di Riley Le Blanc all'autore, Raceland, Louisiana, 1965; Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 148-49.

30«Ascension», in *LPSM*, March 31, 1900, n. 24, p. 195; Dott. C.M. Brady, «The Prevalence and Diagnosis of Yellow Fever in the Colored Race», in *New Orleans Medical and Surgical Journal*, January 1906, n. 58, pp. 550-54; Brady, «The Circumstances and Conditions of the First Appearance of Yellow Fever in New Orleans and Country Parishes», in *New Orleans Medical and Surgical Journal*, March 1906, n. 58, pp. 743-49. A St. Mary, i leader dei bianchi nativi adottarono una risoluzione che ordinava alle persone italiane e «di colore» di lavorare assieme ai propri rappresentanti cittadini per pulire la città e i locali dei propri negozi e abitazioni; *vedi* «Citizens Mass Meeting», in *St. Mary Banner*, August 5, 1905, p. 3.

31George E. Cunningham, «The Italian, a Hindrance to White Solidarity in

Louisiana, 1890-1898», in *Journal of Negro History*, January 1965, n. 50, p. 32. Cunningham cita il *Times-Democrat*, August 10, 1896.

32«Murder», in *Plaquemines Protector*, Ponte a la Hache, April 2, 1904, p. 2; *Kentwood Commercial*, March 17, 1900.

33«Latest News in All Louisiana», in *DP*, December 19, 1908, p. 16. Monroe è nella Louisiana centrosettentrionale. Guglielmo, *White on Arrival* [ms.], p. 17, ha osservato che «gli italiani potevano essere simultaneamente “dago” inferiori dal punto di vista razziale e bianchi privilegiati».

34David John Hellwig, «The Afro American and the Immigrant, 1880-1930: A Study of Black Social Thought», tesi di Ph.D., Syracuse University, 1973, pp. 24, 27, 30, 47; John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, Atheneum, New York 1972; Arnold Shankman, «This Menacing Influx: Afro-Americans on Italian Immigration to the South, 1880-1915», *Mississippi Quarterly*, Winter 1977-1978, n. 21: 1; Hellwig, «The Afro American», cit., pp. 46-47.

35Hellwig, «The Afro American», cit., cita *The Colored American Magazine*, May 1907, n. 12: 5, p. 332 e September 1907, n. 12: 3, p. 174, che tuttavia veniva pubblicato a New York.

36Alfred Holt Stone, «The Economic Future Of the Negro», in *Economic Studies in the American Race Problem*, Doubleday, New York 1908; Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., p. 83.

37Hellwig, «The Afro American», cit., pp. 29-30.

38Vedi Sitterson, *Sugar Country*, cit., pp. 323, 317.

39«Peonage Cases», in *DP*, January 16, 1908, p. 8; Luigi Villari, «Gli italiani nel distretto consolare di New Orleans», in *Bollettino dell'Emigrazione*, 1907, p. 28; Conte Gerolamo Moroni, «L'emigrazione italiana nel distretto consolare di Nuova Orleans», 1853; Moroni, «I peonage nel Sud degli Stati Uniti», in *Bollettino dell'Emigrazione*, 1910, pp. 405-22.

40Guglielmo, *White on Arrival* [ms.], pp. 81, 126, 209, 244.

41Dino Cinel, «Sicilians in the Deep South: The Ironic Outcome of Isolation», in *Studi Emigrazione*, March 1990, n. 97, pp. 67, 72-73; Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 204-06; Conte Gerolamo Moroni, «La Louisiana», in *Bollettino dell'Emigrazione*, 1913, pp. 31-53; Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., p. 104.

42Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 150-51, 227, 256-57; Giambrone, «Justice in Amite City», cit., racconta alla perfezione il processo del 1926 a sei italiani di Amite, Louisiana, terminato con la condanna a morte di tutti e sei per l'uccisione di un uomo. Vedi anche John Baiamonte, Jr., *Spirits of Vengeance: Nativism and Louisiana Justice, 1921-1924*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1986.

43In *italiani d'America*, cit., Richards suggerisce l'affascinante ipotesi che gli immigrati dall'Italia meridionale reagirono al razzismo in Italia e negli Stati Uniti sommerkendo la loro etnicità all'interno dei confini familiari, mentre adottavano l'aspetto esteriore della cultura dominante come scudo di protezione. In un'analisi più recente, Rudolph Vecoli sostiene che la persistenza dell'etnicità italiana sia più che una risposta alla politicizzazione della razza e dell'etnicità nell'ambito della



politica governativa ufficiale degli Stati Uniti. Vedi Vecoli, «Are Italians Just White Folks?», in *Italian Americana*, Summer 1995, n. 13: 2, pp. 149-65.

44Edwards-Simpson, «Sicilian Immigration», cit., p. 38.

45Lettera datata 17 dicembre 1901, John Pharr Papers, Louisiana State University Archives.

46Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., pp. 102-03; «Local Letters, Iberville», in *LSPM*, December 27, 1902, p. 405.

47«Italian Ambassador Sees Settlers on Plantations», in *DP*, May 24, 1905, p. 4.

48Quale è stata la rilevanza del ruolo svolto dalla violenza e dalla discriminazione nell'indebolire l'attività economica degli africani americani? Sappiamo che nel 1890 gli agricoltori neri vicino a Baton Rouge «venivano minacciati a colpi d'arma da fuoco, frustati o molestati in altro modo, e si diceva loro di vendere le proprietà a prezzi bassi o di prepararsi a essere uccisi». Hair, *Bourbonism*, cit., p. 189. Vedi anche Mark Schmitz, «The Transformation of Southern Cane Sugar Sector 1860-1930», in *Agricultural History*, January 1979, n. 53: 1, p. 280. Schmitz osserva che «nella zona di coltivazione della canna da zucchero, i non-bianchi venivano in larga misura tagliati fuori dalla proprietà della terra e da qualsiasi forma di partecipazione che non fosse quella di lavoratori salariati».

49Sitterson, *Sugar Country*, cit., p. 314; Rodrigue, «Raising Cane», cit., p. 561.

50Intervista dell'autore con Gaetano Mistretta, figlio di Bernard Mistretta, del febbraio 1966.

51Moroni, «La Louisiana», cit. Nel 1965 ero in corrispondenza con J.A. Vigliero, un sacerdote in pensione, che era stato mandato dall'Italia in Louisiana nel 1908. Aveva visitato le diverse cittadine delle zone di produzione dello zucchero, come Centerville, Franklin, Jeanerette, New Iberia e Morgan City, dove aveva trovato «italiani che gestivano negozi di frutta e di alimentari, macellerie, bar ecc.». Vedi anche Zena Valenziano, *Italian Immigrants in Iberville Parish*, Z. Valenziano, SI 1988, pp. 4-6.

52«Labor in Louisiana», in *Manufacturer's Record*, 1902, p. 466.

53DP, June 18, 1910.

54Jefferson Parish Police Jury Minutes, December 23, 1908 e January 5, 1910; *St. Mary Banner*, Franklin, Louisiana, 1906, 1908.

55«Labor in Louisiana», cit., p. 466.

56«Iberville Letter», in *LPSM*, June 28, 1890, n. 4, p. 475.

57Tuttavia, alcune delle attività di mediazione dei commercianti italiani a volte provocavano ritorsioni. Il giorno dopo che era scoppiata una rissa a Independence, nella contea di Tangipahoa, tra «bianchi» e italiani durante una partita di baseball, il negozio di Natalbany (a otto miglia di distanza) di proprietà di Charlie Parlio fu oggetto di un attentato dinamitardo e la maggior parte degli italiani lasciò la città. «Riot Is Averted», in *New Orleans Item*, July 23, 1908, pp. 1,5 e July 24, p. 5.

58Baiamonte, «Immigrants in Rural America», cit., p. 68.

59Baiamonte, «Immigrants in Rural America», cit., p. 90; A.V. Margavio e Jerome J. Salomone, *Bread and Respect: The Italians of Louisiana*, Pelican Publishing, Gretna, LA 2002, pp. 98-99.

60Baiamonte, «Immigrants in Rural America», cit., pp. 56, 60,70,72,73,75.

61U.S. Department of State, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States 1900*, rapporto inviato a C. Papini a New Orleans il 26 luglio 1899, p. 727; Edward Haas, «Guns, Goats and Italians: The Tallulah Lynching of 1899», in *North Louisiana Historical Association Journal*, 1982, nn. 13: 2, 3, pp. 52-54; U.S. Department of State, *Notes from the Italian Legation*, promemoria della legazione italiana datato 19 novembre 1901.

62*Papers Relating to...*, cit., p. 727; lettera dell'Ambasciatore italiano Fava a Hay, in data 15 gennaio 1900, pp. 440-46, 715.

63*The Crisis*, November 1910; lettera del Segretario Hay al conte Macchi de Cellere, in data 10 marzo 1904, in *Notes to Foreign Legations*, U.S. Department of State.

64«Serious Trouble Expected: Italians Ordered to Leave Kentwood by Saturday Night», in *The Florida Parishes*, Amite, LA, February 29, 1908, p. 4.

65Ginger Romero, *The Louisiana Strawberry Story*, Northwestern State University Press, Natchitoches, LA 1984, pp. 52, 80.

66Editoriale sul *Weekly Pelican*, October 8, 1887, p. 2; Philip D. Uzee, «Republican Politics in Louisiana, 1877-1910», tesi di Ph.D., Louisiana State University, 1950, pp. 280-81. Uzee cita il *New Orleans Progress*, un giornale democratico nero.

67Sitterson, *Sugar Country*, cit., p. 335; diario di William P. Miles, Aprii 19 e May 6, 1892, in William Porcher Miles Papers, Southern Historical Collection, presso la University of North Carolina.

68Cunningham, «The Italian», cit., p. 29.

69Ivi, p. 31.

70Sitterson, *Sugar Country*, cit., p. 340. I democratici, agendo per conto di Foster, avevano fatto dei brogli e «rubato» i voti dei neri. Uzee, in «Republican Politics», p. 162; Edwin Davis, *Louisiana: A Narrative History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1965, p. 287.

71Cunningham, «The Italian», cit., pp. 33-34.

72«Suffrage Plan to be Repaired», in *Daily Picayune*, March 12, 1898, p. 11.

73Higham, *Strangers in the Land*, cit., pp. 169, 173; Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 227-30; vedi anche John Higham, «The Strange Career of *Strangers in the Land*», in *American Jewish History*, December 1986, n. 76: 2, p. 214, per il suo punto di vista sulle diverse interpretazioni della sua opera nel corso del tempo.

74Barrett e Roediger, «Inbetween Peoples», cit.; David Roediger, «White Ethnics in the United States», in *Towards the Abolition of Whiteness*, Verso Press, London 1994. Questo studio con le sue analisi provocatorie mi ha spinto a rivedere le mie ricerche precedenti in modo da chiarire e ridefinire alcune osservazioni generali che avevo introdotto in precedenti articoli, come «A Tale of Selective Accommodation: Sicilians and Native Whites in Louisiana», in *Journal of Ethnic Studies*, 1977, n. 5: 3, pp. 37-50.

75Per molti bianchi del Sud, la «caratteristica italiana» della frugalità divenne un'arma a doppio taglio poiché gli immigrati si privavano di tutto e acquistavano assai poco dai commercianti bianchi nativi del posto. Scarpaci, *Italian Immigrants*, cit., pp. 256-57; Margavio e Salomone, *Bread and Respect*, cit., p. 356.

76Baiaamonte, «Immigrants in Rural America», cit., pp. 171-74. La Louisiana Farmers' Protective Union (LFPU) organizzò complessivamente ventidue sezioni nelle contee di Tangipahoa, Livingston, Ascension, St. Helena e St. Tammany nell'estate del 1937. James Morrison, l'organizzatore capo dell'LFPU, riconobbe che il sostegno degli italiani fu di fondamentale importanza per il successo del sindacato, che accettava coltivatori di fragole sia bianchi sia neri. Gli africani americani potevano esprimere le loro opinioni alle riunioni e potevano votare su tutte le questioni, ma non potevano diventare funzionari o direttori. I membri bianchi del sindacato erano «italiani, ungheresi, tedeschi, cajun e red neck».

77Lettera di George Piazza all'autore in data 29 settembre 1964. Piazza aveva fondato la Virgilian Society nel 1930.

78Vedi, per esempio, Roediger sulle «minoranze impegnate nel commercio», in «White Ethnics», cit., p. 190.

79Charles S. Johnson, *Growing Up in the Black Belt: Negro Youth in the Rural South*, Schocken Books, New York 1970, pp. 7, 10.

80James Barrett, «Americanization from the Bottom Up: Immigrants and the Remaking of the Working Class in the U.S. 1880-1930», in *Journal of American History*, December, 1992, n. 79: 3, p. 1001. Vedi anche Barrett e Roediger, «Inbetween Peoples», cit., p. 27.

1Richmond Vianet, August 24, 1895, senza numero di pagina.

2Weekly Call, August 17, 1895, p. 1.

3L'Italia, 10-11 agosto 1895, p. 1.

4Rayford W. Logan, *The Betrayal of the Negro: From Rutherford B. Hayes to Woodrow Wilson* (New York 1965), citato in George Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, ed. orig. 2002, traduzione di Annalisa Merlino, Donzelli, Roma 2005, p. 81.

5Vedi Iver Bernstein, *The New York City Draft Riots: Their Significance in American Society and Politics in the Age of the Civil War*, Oxford University Press, New York 1990; David S. Cecelski e Timothy B. Tyson, *Democracy Betrayed: The Wilmington Race Riot of 1898 and Its Legacy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998; William Tuttle, *Race Riot: Chicago in the Red Summer of 1919*, University of Illinois Press, Urbana 1996.

6Linda Gordon, *The Great Arizona Orphan Abduction*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, p. 12.

7Edward W. Said, *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*, traduzione di Stefano Galli, Feltrinelli, Milano 2003.

8Gary Gerstle, «Liberty, Coercion, and the Making of Americans», in *Journal of American History*, September 1997, n. 84, pp. 552-53.

9Vedi Mae N. Ngai, «The Architecture of Race in American Immigration Law: A Reexamination of the Immigration Act of 1924», in *Journal of American History*, June 1999, n. 86, pp. 69-70.

10C. Vann Woodward, *La strana carriera di Jim Crow*, ed. orig. 1957, traduzione di Paolo Valli, Sansoni, Firenze 1970, pp. 14-26; Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, cit., pp. 81-95.

11 Vedi Rogers Brubaker e Frederick Cooper, «Beyond “Identity”», in *Theory and Society*, 2000, n. 29, pp. 1-47, per una critica sull'identità.

12 Vedi James R. Barrett e David Roediger, «Inbetween Peoples: Race, Nationality and the “New Immigrant” Working Class», in *Journal of American Ethnic History*, Spring 1997, n. 16, pp. 3-34; Thomas A. Guglielmo, *White on Arrival, Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, New York 2003.

13 Censimento manoscritto del 1900, Illinois, Bobina 238, n. T623, presso Brown-Bureau 1; sulla composizione regionale della popolazione italiana, vedi Donna R. Gabaccia, *Militants and Migrants: Rural Sicilians Become American Workers*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1988, p. 117. Vedi anche *Bureau County Republican*, di seguito BCR, August 2, 1900, p. 12 e January 23, 1913, p. 1; registri dei Knights of Labor 1888-1899 (di seguito KL Records), assemblea locale 8617 di Spring Valley, presso Illinois State University Archives, senza indicazione di data precisa, tuttavia sembra che i verbali risalgano al periodo compreso tra il 4 e l'11 maggio 1889; John H.M. Laslett, *Nature's Noblemen: The Fortunes of the Independent Collier in Scotland and the American Midwest, 1855-1889*, Institute of Labor and Industrial Relations, UCLA, Los Angeles 1983, p. 3; Elsie Gluck, *John Mitchell, Miner: Labor's Bargain with the Gilded Age*, John Day, New York 1929, p. 17; Henry D. Lloyd, *A Strike of Millionaires Against Miners*, Belford Clarke, Chicago 1890, pp. 27-31; Karl W. Fivek, «From Company Town to Miners' Town: Spring Valley, Illinois, 1885- 1905», diploma di studi avanzati, Northern Illinois University, 1976, p. 8.

14 KL Records; Jonathan Garlock, *Guide to the Local Assemblies of the Knights of Labor*, Greenwood Press, Westport, CT 1982, p. 63; John H.M. Laslett, «“A Parting of the Ways”: Immigrant Miners and the Rise of Politically Conscious Trade Unionism in Scotland and the American Midwest, 1865-1924», in Laslett, a cura di, *The United Mine Workers of America: A Model of Industrial Solidarity?*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996, pp. 429-32. Sui radicali italiani nella parte settentrionale della valle dell'Illinois, vedi Casellario politico centrale [CPC], Cavedagni Ersilia in Grandi, Busta 1205, Marietti, Andrea, Antonio Giuseppe, Busta 113, e Michele di Gioccomo, Busta 3062, Archivio centrale dello Stato, Roma; *Grido degli Oppressi*, 24 ottobre, 1892, p. 4; «Movimento operaio», in *Questione Sociale* (di seguito QS), 30 ottobre, 1897; «Oglesby, 111.», in QS, 6 luglio, 1901; Paul Avrich, *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1988, p. 166; Gabaccia, *Militants and Migrants*, cit., pp. 116-17; Gianna S. Panofsky, «A View of Two Major Centers of Italian Anarchism in the United States: Spring Valley and Chicago, Illinois», in Dominic Candeloro, Fred L. Gardaphe e Paolo A. Giordano, a cura di, *Italian Ethnics: Their Languages, Literature, and Lives: Proceedings of the 20th Annual Conference of the American Italian Historical Association, Chicago, Illinois, November 11-13, 1987*, American Italian Historical Association, Staten Island, NY 1990, pp. 272-73. Sui radicali francesi, vedi Ronald Creagh, «Socialism in America: The French-Speaking Coal Miners in the Late Nineteenth Century», in Marianne Debouzy, a cura di, *In the Shadow of the Statue of Liberty: Immigrants, Workers, and Citizens in the*

- American Republic, 1880-1920*, University of Illinois Press, Urbana 1992, pp. 151-53.
- 15Vedi articolo di «Mandamus», in BCR, January 10, 1889, per quanto riguarda le ricchezze minerarie di Spring Valley e BCR, May 31, 1894, p. 3, sulla paura nei confronti degli immigrati.
- 16Stanley Dalton Dodge, «Bureau and the Princeton Community», tesi di Ph.D., University of Chicago, 1925, prima citazione da p. 75; seconda citazione da p. 48.
- 17Federal Writers' Project (Illinois), Works Progress Administration, *Princeton Guide*, Republican Printing Co., Princeton, il 1939, p. 5.
- 18George B. Harrington, *Past and Present of Bureau County, Illinois*, Pioneer Publishing, Chicago 1906, pp. 107-08; *The Biographical Record of Bureau, Marshall and Putnam Counties, Illinois*, S.J. Clarke, Chicago 1896, pp. 9-10.
- 19Duncan McDonald Papers, Box 3, Folder 15, p. 7, presso State of Illinois Historical Library and Archives, Springfield; «Riotous Italians», in *State Ledger*, Topeka, August 9, 1895; Fivek, «From Company Town to Miners' Town», cit., pp. 61-63.
- 20*L'Italia*, 10-11 agosto 1895, p. 1.
- 21*United Mine Workers Journal* (di seguito (UMWJ), September 27, 1894, p. 1.
- 22«Eight for Joliet», in BCR, November 21, 1895.
- 23*Ottawa Daily Journal* (di seguito ODJ), May 23, 1894, p. 3; BCR, July 12, 1894, p. 4.
- 24BCR, May 2, 1901, p. 2.
- 25*Daily Republican*, February 7, 1906, p. 4.
- 26BCR, February 22, 1906, p. 6.
- 27*Chicago Tribune* (di seguito CT), August 7, 1895, p. 6.
- 28BCR, August 6, 1896, p. 8. Al tempo, Location era il nome con cui era noto il quartiere riservato ai neri. [N.d.T.]
- 29CT, August 6, 1895, p. 2.
- 30BCR, November 17, 1898, p. 1.
- 31BCR, September 19, 1895, p. 1.
- 32Vedi Richard Williams, *Hierarchical Structures and Social Value: The Creation of Black and Irish Identities in the United States*, Cambridge University Press, New York 1990, pp. 2-3.
- 33*L'Italia*, 10-11 agosto 1895, p. 1.
- 34*Ibidem*.
- 35Gordon, *Great Arizona Orphan Abduction*, cit., p. 12.
- 36Citato in Charles A. Lofgren, *The Plessy Case*, Oxford University Press, New York 1987, p. 28.
- 37Williams, *Hierarchical Structures*, cit., p. 4.
- 38ODJ, April 23, 1894, p. 3.
- 39*Journal of the Knights of Labor*, August 1, 1895, p. 1. Sulla schiavitù salariata, vedi David Roediger, *The Wages of Whiteness*, Verso, New York 1991, pp. 65-92; David Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans, 1862-1872*, University of Illinois Press, Urbana 1981, pp. 30-31; Bruce Laurie, *Artisans into Workers: Labor in Nineteenth-Century America*, Hill and Wang, New York

- 1989, p. 151.
- 40Roediger, *Wages of Whiteness*, cit., p. 68.
- 41QS, October 20, 1895, p. 5.
- 42UMWJ, November 1, 1894, p. 8.
- 43L'Italia, 10-11 agosto 1895, p. 1.
- 44BCR, May 2, 1895, p. 9.
- 45National Labor Tribune, August 9, 1894, p. 5; Morton S. Baratz, *The Union and the Coal Industry*, Yale University Press, New Haven, CT 1955, p. 52; Priscilla Long, *Where the Sun Never Shines: The History of America's Bloody Coal Industry*, Paragon Flouse, New York 1989, pp. 154-56; Maier B. Fox, *United We Stand: The United Mine Workers of America, 1890-1990*, United Mine Workers of America, Washington, DC 1990, pp. 102-12.
- 46BCR, August 8, 1895, p. 4; C,T, August 5, 1895, p. 1. L'ortografia del nome di Rollo varia nei diversi testi.
- 47Processo penale 3623 (di seguito, Processo 3623), *The People of the State of Illinois v. Peter Marietto, et. al.*, August term, 1895, Bureau County Courthouse, Circuit Clerk and Clerk Probate Court, Princeton, IL; BCR, September 5, 1895, p. 7.
- 48Daily Inter Ocean (di seguito Dio), August 20, 1895, p. 1 e August 13, 1895, p. 2.
- 49BCR, August 8, 1895, p. 4 e August 22, 1895, p. 5; DIO, August 13, 1895, p. 1. Entrambi i giornali pubblicarono il rapporto della commissione di inchiesta sui tumulti.
- 50L'Italia, 10-11 agosto 1895, p. 1.
- 51Verbote, August 14, 1909, p. 6.
- 52CT, August 8, 1895, p. 1.
- 53Illinois State journal, August 5, 1895, p. 1; New York Times, August 5, 1895, p. 8; BCR, August 22, 1895, p. 5; DIO, August 5, 1895, p. 1 e August 22, 1895, p. 5.
- 54«Eight for Joliet», in BCR, November 21, 1895.
- 55DIO, August 5, 1895, p. 1; «Eight for Joliet», cit.
- 56BCR, August 15, 1895, p. 5.
- 57Ibidem.
- 58Ibidem; BCR, August 22, 1895, p. 5.
- 59DIO, August 5, 1895, p. 1.
- 60Ibidem; CT, August 5, 1895, p. 1; Augusta Daily Tribune, August 5, 1895, p. 1; BCR, August 8, 1895, p. 1; New York Times, August 6, 1895, p. 3. Vedi anche Paul Gilje, *Rioting in America*, Indiana University Press, Bloomington 1996, pp. 179-80; Tuttle, *Race Riot*, cit., p. 64; Elliott Rudwick, *Race Riot at East St. Louis, July 2, 1917*, Atheneum, New York 1972, pp. 33, 49-50.
- 61BCR, August 8, 1895, p. 1.
- 62Dio, August 6, 1895, pp. 1-2.
- 63Ibidem.
- 64Ibidem.
- 65BCR, August 8, 1895, p. 1.
- 66Dio, August 6, 1895, pp. 1-2 e August 7, 1895, pp. 1-2.
- 67Dio, August 7, 1895, p. 2.

- 68«Miscellaneous», in *Langston City Herald*, August 24, 1895.
- 69Dio, August 8, 1895, p. 2.
- 70Ibidem.
- 71Ibidem; BCR, August 22, 1895, p. 5.
- 72Dio, August 13, 1895, p. 2; BCR, August 22, 1895, p. 5.
- 73L'Italia, 25 agosto 1895, p. 1.
- 74«Eight for Joliet», cit.
- 75BCR, August 8, 1895, p. 4.
- 76Verbote, August 14, 1895, p. 6.
- 77Dio, August 8, 1895, p. 2.
- 78Ibidem.
- 79Ibidem.
- 80Ibidem.
- 81Ibidem-, BCR, August 15, 1895, p. 5; UMWJ, August 15, 1895, p. 8.
- 82«Eight for Joliet», cit.
- 83Roberta Senechal, *The Sociogenesis of a Race Riot: Springfield, Illinois, in 1908*, University of Illinois Press, Urbana 1990, pp. 2, 193.
- 84BCR, August 22, 1895, p. 5.
- 85Lawrence H. Fuchs, «The Reactions of Black Americans to Immigration», in Virginia Yans-McLaughlin, a cura di, *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 295-96; David J. Hellwig, «Black Attitudes Toward Irish Immigrants», in *Mid-America*, January 1977, n. 59, pp. 39, 43, 45.
- 86L'Italia, 10-11 agosto 1895, p. 1.
- 87«The Illinois Outrage», in *The Afro-American*, August 10, 1895.
- 88Langston City Herald, September 21, 1895, p. 1.
- 89«The Trouble in Illinois», in *The Richmond Planet*, August 17, 1895.
- 90«The Leaders of the Spring Valley», in *Richmond Planet*, August 24, 1895.
- 91UMWJ, September 26, 1895, p. 5; verbale del consiglio comunale di Spring Valley, 3 settembre, 1895.
- 92BCR, October 3, 1895, p. 8.
- 93Ibidem.
- 94BCR, August 22, 1895, p. 1.
- 95Processo 3623.
- 96DIO, August 17, 1895, p. 1. Il rapporto BCR del 22 agosto, indica che su Clark pendevano 38 mandati.
- 97Processo 3623; BCR, August 22, 1895, p. 1.
- 98Processo 3623.
- 99Ibidem.
- 100QS, May 30, 1903; «Spring Valley, 111.», in *Il Grido degli Oppressi*, 8 giugno, 1894. Vedi anche Creagh, «Socialism in America», cit., p. 153; BCR, August 2, 1894, p. 1; Processo 3634, *People of the State of Illinois v. Peter Lauer et al.*, October 6, 1894, Bureau County Courthouse, Circuit Clerk e Clerk Probate Court, Princeton, IL.
- 101DIO, August 13, 1895, p. 2.

102DIO, August 17, 1895, p. 1.

103Processo 3623.

104Processo 3623; «Eight for Joliet», cit. Il caso venne prima portato davanti alle corti di Charles Blanchard e Dorrance Dibell. Il giudice George W. Stipp, che si batté per il sindacato, emise la sentenza finale. Vedi *The Biographical Record of Bureau, Marshall and Putnam Counties*, p. 183.

105Processo 3623; «Eight for Joliet», cit.

106«Eight for Joliet», cit.

107David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*, Verso Press, London 1994, p. 184.

108Si trattava di una posizione insolita. Vedi Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness*, cit., pp. 189-90. Sulle sfide degli immigrati alla nazionalità, vedi Alexander Saxton, *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California*, University of California Press, Berkeley 1971, p. 211. Sull'identità americana e la razza bianca, vedi Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 75-76, 179. Alcune cittadine della zona impedivano l'accesso ai neri. Vedi, per esempio, Ronald L. Lewis, *Black Coal Miners in America: Race, Class, and Community Conflict, 1780-1980*, University of Kentucky Press, Lexington 1987, p. 85. Lewis indica Spring Valley come una di queste cittadine, mentre BCR fornisce una versione contrastante. Vedi per esempio, BCR, December 11, 1902, p. 1.

109BCR, August 22, 1895, p. 5.

110«Eight for Joliet», cit.

111*Ibidem*.

112BCR, November 14, 1895, p. 1.

113Processo 3623.

114*L'Italia*, 21-22 dicembre 1895, p. 1.

1 John Scocca, <http://www2.h/=/net.msu.edu/~itam/>, 22 giugno 2000.

2 Philip Celeste, <http://www2.h/=/net.msu.edu/~itam/>, 17 giugno 2000.

3 Philip Celeste, 3 agosto 2000; Ben Lawton, <http://www2.h/=/net.msu.edu/~itam/>, 7 agosto 2000.

4 David A.J. Richards, *Italiani d'America: razza e identità etnica*, ed. orig. 1999, traduzione di Luca Di Preso, Giuffrè, Milano 2004, pp. 11, 174-75.

5 David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness*, Verso Press, New York 1994, pp. 186-87; Donna R. Gabaccia, *Militants and Migrants: Rural Sicilians Become American Workers*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1988, pp. 103-104, 109-10; Gary R. Mormino e George E. Pozzetta, *The Immigrant World of Ybor City: Italians and Their Latin Neighbors in Tampa, 1885- 1985*, University of Illinois Press, Urbana 1990, pp. 57, 82-83, 120; Richards, *Italiani d'America*, cit., pp. 237-39.

6 Per un'altra lettura critica del libro di Richards, vedi Rudolph Vecoli, «Review of Richards' *Italian American*», su <http://www2.h/=/net.msu.edu/~itam/>, 13 settembre



2000.

7Per una storia della Federazione socialista italiana, vedi Mario de Ciampis, «Storia del movimento socialista rivoluzionario italiano», in *La Parola del Popolo, Cinquantenario Anniversario, 1908-1958*, dicembre 1958-gennaio 1959, n. 9, pp. 136-63; Elisabetta Vezzosi, «La Federazione socialista italiana del Nord America (1911-1921)», tesi di Dottorato di ricerca, Università degli Studi di Firenze, 1980; Vezzosi, «La Federazione socialista italiana del Nord America tra autonomia e scioglimento nel sindacato industriale, 1911-1921», in *Studi Emigrazione*, marzo 1984, n. 21: 73, pp. 81-110; Michael Topp, *Those Without a Country: The Political Culture of Italian American Syndicalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001. Gli studi sulla sinistra italiana americana generalmente includono Rudolph Vecoli, «The Italian Immigrants in the United States Labor Movement from 1880 to 1929», in Bruno Bezza, a cura di, *Gli italiani fuori d'Italia*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 257-306; Bruno Ramirez, «Immigration, Ethnicity, and Political Militancy: Patterns of Radicalism in the Italian American Left, 1880-1930», in Valeria Gennaro Lerda, a cura di, *From «Melting Pot» to Multiculturalism: The Evolution of Ethnic Relations in the United States and Canada*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 115-41.

8James R. Barrett e David Roediger, «Inbetween Peoples: Nationality and the “New Immigrant” Working Class», in *Journal of American Ethnic History*, Spring 1997, n. 16: 3, pp. 3-44; Matthew Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.

9Vedi Ramirez, «Immigration, Ethnicity, and Political Militancy», cit.; Vezzosi, «La Federazione», cit.; Salvatore Salerno, «No God, No Master: Italian Anarchists and the Industrial Workers of the World», in Philip Cannistraro e Gerald Meyer, a cura di, *The Lost World of Italian American Radicalism: Politics, Culture, History*, Greenwood Press, Westport, CT (in corso di stampa).

10Carlo Tresca, autobiografia inedita, pp. 89-90. L'autobiografia è conservata presso l'Immigration History Research Center, University of Minnesota.

11Elisabetta Vezzosi, *Il socialismo indifferente: immigrati italiani e Socialist party negli Stati Uniti del primo Novecento*, Edizioni Lavoro, Roma 1991.

12Ramirez, «Immigration, Ethnicity, and Political Militancy», cit., pp. 129- 130; Salerno, «No God», cit., pp. 11-12 [ms.].

13Edwin Fenton, *Immigrants and Unions, a Case Study: Italians and American Labor, 1870-1920*, Arno Press, New York 1975, p. 358, citato in Ramirez, «Immigration, Ethnicity, and Political Militancy», cit., p. 134.

14Elisabetta Vezzosi, «Class, Ethnicity, and Acculturation in *Il Proletario*: The World War One Years», in Christiane Harzig e Dirk Hoerder, a cura di, *The Press of Labor Migrants in Europe and North America 1880s to 1930s*, Labor Newspaper Preservation Project, Bremen 1985, pp. 443-58.

15Arturo Giovannitti, «The Brigandage of Tripoli», in *International Socialist Review*, March 1912, n. 12, p. 574. L'*International Socialist Review* era il giornale di dibattito teorico dell'American Socialist Party.

16Bifulco, «Le barbarie della civiltà», in *II Proletario*, 5 gennaio 1912, p. 4.

17**Ibidem**.

18Leonardo Frisina, «La civiltà d'Italia», in *II Proletario*, 19 aprile 1912.

19Giovanni Gianchino, «Tripoli e la Sicilia», in *II Proletario*, 5 gennaio 1912, p. 2.

20Thomas A. Guglielmo, «“Nessuna barriera del colore”. Italiani, razza e potere negli Stati Uniti», in questo volume, p. 61.

21Jacobson, *Whiteness*, cit., pp. 49 e sgg.

22Pierrette Hondagneu-Sotelo, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 193-94. *Vedi anche* Hondagneu-Sotelo e Michael Messner, «Gender Displays and Men's Power: The “New Man” and the Mexican Immigrant Man», in Harry Brod e Michael Kaufman, a cura di, *Theorizing Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA 1994, pp. 200-18.

23Questo naturalmente non significa che le esperienze degli italiani Americani e dei messicani americani possano essere equiparate. Sebbene in termini legali i messicani americani siano considerati bianchi, le storie di queste due popolazioni negli Stati Uniti sono troppo nettamente diverse per consentire qualsiasi paragone semplicistico.

24Esiste una considerevole letteratura sullo sciopero di Lawrence e sul contributo dell'IWW allo sciopero stesso. *Vedi*, per esempio, Philip Foner, *The Industrial Workers of the World, 1905-1917*, International Publishers, New York 1965, pp. 306-50; Melvyn Dubofsky, *We Shall Be All: A History of the IWW*, Quadrangle Books, Chicago 1969, pp. 228-58; Joyce Kornbluh, a cura di, *Rebel Voices: An IWW Anthology*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1964; Meredith Tax, «The Lawrence Strike», nel suo *The Rising of the Women: Feminist Solidarity and Class Conflict, 1880-1917*, Monthly Review Press, New York 1980, pp. 241-75; Ardis Cameron, *Radicals of the Worst Sort: Laboring Women in Lawrence, Massachusetts, 1860-1912*, University of Illinois Press, Urbana 1993.

25**Vedi** in particolare Matthew Frye Jacobson, *Special Sorrows: The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1995; David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, New York 1991; Eric Lott, *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, Oxford University Press, New York 1993; Roediger, *Towards the Abolition*, cit.

26**Vedi**, per esempio, Henry Pratt Fairchild, *The Melting Pot Mistake*, Little, Brown and Co., Boston 1926; H.B. Woolston, «Rating the Nations», in *American Journal of Sociology*, November 1916, pp. 381-90; Edward A. Ross, *The Old World in the New: The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, Century, New York 1914.

27Tax, «The Lawrence Strike», cit., p. 248.

28Fortunato Vezzoli, «Per Ettore e Giovannitti», in *II Proletario*, 18 maggio 1912; *vedi anche* Flavio Venanzi, «Senza tregua!», in *II Proletario*, 18 maggio 1912.

29Ferdinando Fasce, *Tra due sponde. Lavoro, affari e cultura tra Italia e Stati Uniti nell'età della grande emigrazione*, Graphos, Genova 1993, pp. 22-27; Edmondo Rossoni, CPC, Busta 4466, Archivio centrale dello Stato, Roma; John J.

Tinghino, *Edmondo Rossoni: From Revolutionary Syndacalism to Fascism*, Peter Lang, New York 1991, pp. 44-46; Arturo Giovannitti, CPC, Busta 2439, Archivio centrale dello Stato, Roma; «Arturo Giovannitti, poeta dei diseredati, dei ribelli e del divenire sociale, non è più», in *Giustizia*, gennaio 1960, p. 8; Foner, *The Industrial Workers of the World*, p. 343.

30Vedi Topp, *Those Without a Country*, cit., capitolo 3, «The 1912 Lawrence Strike».

31Citato in Vezzosi, «La Federazione», cit., p. 81. Vedi «Il secondo gruppo di esuli a New York», in *II Proletario*, 1 marzo 1912. Per ulteriori informazioni sull'esodo dei bambini, vedi Vezzosi, «La Federazione», cit., pp. 80-81; Adriana Dada, «I radicali italo-americani e la società italiana», in *Italia contemporanea*, giugno 1982, n. 146-147, p. 132; Peppino Ortoleva, «Una voce del coro: Angelo Rocco e lo sciopero di Lawrence del 1912», in *Movimento operaio e socialista*, 1981, n. 4: 1-2, pp. 13, 23.

32Edmondo Rossoni, «I veri cospiratori», in *II Proletario*, 6 luglio 1912, p. 1.

33Tresca, autobiografia inedita, pp. 186-88.

34John di Gregorio, «Fakomania: A Propos of the Union Square Incident», in *II Proletario*, 11 maggio 1912.

35Come molti irlandesi arrivati prima di loro, questi immigrati italiani non cercavano l'accettazione in base ai canoni della cultura anglosassone. Il loro non era un puro e semplice progetto di assimilazione per diventare «americani». Con ogni probabilità, l'intensità del loro rifiuto di questa possibilità li distingueva da molti degli immigrati italiani che essi guidarono nello sciopero di Lawrence. Peppino Ortoleva ha sostenuto che, attraverso lo sciopero, i lavoratori italiani immigrati in definitiva cercarono all'interno della cultura americana un livello di accettazione di cui non avevano mai goduto. Se questo è vero, essi furono forse più ottimisti ma certamente meno preveggenti dei membri dell'FSI; nel decennio successivo, gli Stati Uniti avrebbero chiuso le porte quasi completamente agli italiani e agli altri immigrati provenienti dall'Europa meridionale e orientale. Vedi Ortoleva, cit., pp. 24-25.

36Edmondo Rossoni, «Primo maggio di guerra», in *II Proletario*, 1 maggio 1912.

37Arturo Massimo Giovannitti, *The Collected Poems of Arturo Giovannitti*, Egidio Clemente & Sons, Chicago 1962.

38Tresca, autobiografia inedita, p. 191. In Tresca, l'uso dell'espressione «più uomo» anziché «mascolino» merita di essere commentato. Gail Bederman propone una distinzione significativa tra le caratteristiche «da uomo» e quelle «maschili». Le prime incarnavano i più elevati ideali dell'uomo (vittoriano): autocontrollo nella sfera sessuale, volontà ferrea, forza di carattere. Era, nelle parole di Bederman, «esattamente il tipo di espressione borghese della cultura vittoriana che divenne vacillante alla fine del XIX secolo». Vedi Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 18. Viceversa, il termine mascolinità divenne sempre più corrente nei primi decenni del XX secolo per indicare caratteristiche più virili: aggressività, forza fisica e sessualità maschile. Benché Tresca abbia usato l'espressione «più uomo», il contesto indica

che in effetti intendesse rappresentare Giovannitti come personificazione della mascolinità.

39Arturo Giovannitti, «Il cittadino Browning», in *Il Proletario*, 22 dicembre 1911, p. 1.

40Arturo M. Giovannitti, «Syndicalism - The Creed of Force», in *The Independent*, October 30, 1913, n. 76: 3387, p. 209.

41Tresca, autobiografia inedita, p. 179.

42Per una descrizione esaustiva, *ivi*, pp. 177-91.

43Per un'analisi più approfondita della posizione dell'IWW sulla violenza, vedi per esempio Foner, *Industrial Workers of the World*, cit., pp. 164-66; Dubofsky, *We Shall Be All*, cit., pp. 160-164; Paul Brissenden, *The IWW: A Study of American Syndicalism*, [ed. orig. 1919] Russell and Russell, New York 1957, pp. 278-81.

44Dubofsky, *We Shall Be All*, cit., p. 248.

45Tresca, autobiografia inedita, pp. 170, 173.

46Elizabeth Faue, «Gender and the Reconstruction of Labor History: An Introduction», in *Labor History*, Spring-Summer 1993, n. 34: 2-3, p. 169; Nick Salvatore, *Eugene V. Debs: Citizen and Socialist*, University of Illinois Press, Urbana 1982; David Montgomery, *Workers' Control in America: Studies in the History of Work, Technology, and Labor Struggles*, Cambridge University Press, New York 1979, pp. 9-32.

47Hondagneu-Sotelo e Messner, «Gender Displays», cit., p. 208.

48Nicola Vecchi, «Open Letter to Her Majesty the Queen», in *Il Proletario*, 7 dicembre 1912.

49Arturo Giovannitti, «La donna e la forza», in *Il Proletario*, 30 giugno 1911.

50Cameron, *Radicals of the Worst Sort*, cit., pp. 117-69.

51Vedi Francis Shor, «“Virile Syndicalism” in Comparative Perspective: A Gender Analysis of the IWW in the United States and Australia», in *Radical History Review*, Fall 1999, n. 56, pp. 65-77; Shor, «The IWW and Oppositional Politics in World War I: Pushing the System Beyond the Limits», in *Radical History Review*, Winter 1996, n. 46, pp. 74-94; Ann Schofield, «Rebel Girls and Union Maids: The Woman Question in the Journals of the AFL and IWW, 1905- 1920», in *Feminist Studies*, Summer 1983, n. 9: 2, pp. 335-58.

52Cameron, *Radicals of the Worst Sort*, cit., p. 126.

53Dubofsky, *We Shall Be All*, cit., p. 253.

54«Altre notizie da Lawrence: le donne pregano», in *Il Proletario*, 11 marzo 1912.

1Robert Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned Other in Italian Harlem 1920- 1990», in *American Quarterly*, September 1992, n. 44: 3, pp. 313-47. Vedi anche James Barrett e David Roediger, «Inbetween Peoples: Race, Nationality, and the “New Immigrant” Working Class», in *Journal of American Ethnic History*, Spring 1997, n. 16, pp. 3-44.

2Rudolph J. Vecoli, «“Free Country”: The American Republic Viewed by the Italian Left, 1880-1920», in Marianne Debouzy, a cura di, *In the Shadow of the*

*Statue of Liberty*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint Denis 1988.

3La migliore storia del gruppo di Paterson, dalla nascita de *La Questione Sociale* fino alla sua soppressione, si può ritrovare nei seguenti lavori di George Carey: «The Vessel, the Deed and the Idea: The Paterson Anarchists, 1895- 1908», manoscritto inedito non datato; «“La Questione Sociale”, an Anarchist Newspaper in Paterson, NJ, (1895-1908)», in Lydio F. Tornasi, a cura di, *Italian Americans: New Perspectives in Italian Immigration and Ethnicity*, Center for Migration Studies, New York 1985; «The Vessel, the Deed, and the Idea: Anarchists in Paterson 1895-1908», in *Antipode*, 1979, n. 10: 11. Per un'analisi dell'importante ruolo svolto dagli immigrati anarchici nella nascita e nell'evoluzione dell'IWW vedi Salvatore Salerno, *Red November, Black November: Culture and Community in the Industrial Workers of the World*, State University of New York Press, New York 1989, cap. 2. Per un'analisi dei rapporti tra il gruppo di Paterson e l'IWW vedi Salerno, «No God, No Master: Italian Anarchists and the Industrial Workers of the World», in Philip V. Cannistraro e Gerald Meyer, a cura di, *The Lost World of Italian American Radicalism: Politics, Culture and History*, Praeger, Westport, CT 2003.

4Sophie Elwood, «The Roots and Results of Radicalism Among Piemontese Silk Workers, 1848-1913», saggio elaborato per il Diploma di studi avanzati, Wesleyan University, April 1988, pp. 80-83.

5Nina M. Browne, «Long After Silk: Constructing Civic Identity and History in a Deindustrialized City», tesi di M.A., New York University, 1992, pp. 42-54.

6Steve Golin, *The Fragile Bridge: Paterson Silk Strike, 1913*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

7Vincent Parrillo, *Smokestacks and Steeples: A Portrait of Paterson*, video documentary, Paterson Visitors Center, 1992.

8Browne, «Long After Silk», cit.

9«Paterson Raids Give Clues to Palmer Bomp», in *The Evening Mail*, February 16, 1920, p. 1; «Raid Business Booms in Paterson; 17 Are Sent to Ellis Island», in *New York Call*, February 16, 1920, p. 1; «Terrorists Caught in Paterson Raids», in *New York Times*, February 16, 1920, p. 1.

10«Brief History of L'Era Nuova Group of Anarchists at Paterson, NJ, Including the Activities of Certain Leaders, Official Organs and Connections with the Francisco Ferrer Association», in National Archives, Washington, DC, Record Group 65, File 61-4185.

11Theodore Kornweibel, Jr., *Seeing Red: Federal Campaign Against Black Militancy, 1919-1925*, Indiana University Press, Bloomington 1998. Vedi anche Ward Churchill e Jim Vander Wall, *Agents of Repression: The FBI's Secret War Against the Black Panthers and the American Indian Movement*, South End Press, Boston 1990; Peter Matthiessen, *Nello spirito di Cavallo pazzo*, ed. orig. 1984, traduzione e cura di Piero D'Oro, Frassinelli, Milano 1994; John W. Sayer, *Ghost Dancing the Law: The Wounded Knee Trials*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997.

12William Preston, *Aliens and Dissenters: Federal Suppression of Radicals, 1903-1933*, Harper Torchbooks, New York 1963, p. 99.

13Tatsuro Nomura, «Partisan Politics in and Around the IWW: The Earliest Phase», in *Journal of the Faculty of Foreign Studies, 1911*, n. 10, pp. 86-139; Salerno, *Red November*, pp. 69-90.

14«Terrorists Caught in Paterson Raids», in *New York Times*, February 16, 1920, p. 1.

15I ricercatori che hanno tentato di consultare presso i National Archives i gruppi di rapporti informativi citati nell'ormai classico lavoro sulla Paura Rossa (Red Scare) di William Preston, *Aliens and Dissenters*, e nel volume di John Higham, *Strangers in the Land*, non sono riusciti a individuare i documenti in questione. Ne hanno tratto la conclusione che le parti incriminate della documentazione fossero state distrutte come ritorsione a causa del lavoro di Preston o che, a seguito della pubblicazione di *Aliens and Dissenters*, il governo avesse limitato l'accesso ai documenti utilizzati da Preston. È difficile stabilire dove sia cominciata questa leggenda. Il primo resoconto verificabile dei problemi incontrati dai ricercatori con questa documentazione riguarda il tentativo di Melvyn Dubofsky di accedervi. Egli non sapeva che nel 1960 l'Immigration and Naturalization Service (INS) aveva ritirato i documenti della «serie di 56000» utilizzati da Preston, archiviandoli presso il Federal Record Center. Sebbene Dubofsky fosse riuscito a ottenere l'appoggio del senatore Robert Kennedy nel tentativo di accedere o comunque di desegretare gli archivi, non fu più possibile trovare questa documentazione. Nel suo saggio sull'argomento, Marian Smith, storica dei National Archives, concludeva: «Sia che abbia richiesto documenti che erano stati in precedenza ritirati dall'INS oppure documenti ancora presenti nei National Archives ma inaccessibili a causa delle restrizioni imposte dall'FBI, Dubofsky rimase con l'impressione che in qualche modo l'FBI controllasse l'accesso alla documentazione dell'INS e che lo facesse a causa del libro di Preston». Successivamente, anche altri ricercatori incontrarono difficoltà e le attribuirono a un qualche tipo di complotto da parte dell'FBI. Ma il fatto che i documenti risultassero introvabili non significa necessariamente che fossero stati distrutti. Oggi sappiamo, infatti, che furono riuniti in A-File o C-File oppure semplicemente archiviati con una collocazione sbagliata. Nel 1996, il materiale della «serie di 56 000» venne restituito all'INS. È all'interno di questa documentazione che è possibile reperire gran parte del materiale sugli anarchici di Paterson, così come le informazioni riguardanti centinaia di altri attivisti italiani immigrati. Vedi Marian Smith, «Back from the Grave: The Life, Death, and Future of INS Historical Subject Files», manoscritto inedito non datato.

16National Archives, RG 65, File 61-4185.

17W.E.B. Du Bois, «The Souls of White Folk», ristampato in David R. Roediger, a cura di, *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White*, Schocken Books, New York 1998; Alfreda M. Duster, a cura di, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, University of Chicago Press, Chicago 1970.

18U.S. Senate, *Investigation Activities of the Department of Justice*, 66th Congress, 1st Session, Senate Document 153, U.S. Government Printing Office, Washington, DC 1919, p. 13.

19Kornweibel, *Seeing Red*, cit., p. 69.

20National Archives, Washington DC, Record Group 85, Records of the Immigration and Naturalization Service, Entry 9, Subject Correspondence File, 1906-1956, File 54235/36.

21Della vita di Pedro Esteve, 1866-1925, considerato il più importante degli anarchici spagnoli negli Stati Uniti, si sa poco. Il rapporto di Esteve con l'anarchia cominciò a Barcellona, dove prese parte al movimento anarchico catalano e lavorò per il più importante quotidiano anarchico di Barcellona, *El Productor*. Nell'ultimo decennio dell'Ottocento Esteve lasciò Barcellona per gli Stati Uniti. Lì si spostò tra New York, dove organizzò i lavoratori portuali, il Colorado, dove prese parte alle attività di sindacalizzazione dei minatori, e Tampa, in Florida, dove organizzò i lavoratori del tabacco. Spesso Esteve condivideva la tribuna con Emma Goldman, e le faceva da interprete. Oltre a lavorare saltuariamente come redattore per *La Questione Sociale* tra il 1899 e il 1906, Esteve fu anche redattore di *El Despertar* (Paterson, 1892-1895?, 1900), di *El Esclavo* (Tampa, 1894-1898?), e di *Cultura Obrera* (New York, 1911-12, 1921-25). A Ybor City, Florida, dirigeva la piccola casa editrice anarchica La Poliglota. Sposò l'anarchica italiana Maria Roda. Vedi Paul Avrich, *Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, pp. 143, 391, 393; Gary A. Mormino e George E. Pozzetta, «Spanish Anarchists in Tampa, Florida, 1886-1931», in Dirk Hoerder, a cura di, «*Struggle a Hard Battle*»: *Essays on Working-Class Immigrants*, Northern Illinois University Press, De Kalb 1986; Gary A. Mormino e George E. Pozzetta, *The Immigrant World of Ybor City*, University of Illinois Press, Chicago 1987, pp. 145-74; Joan Casanovas, «Pedro Esteve, 1865-1925: Un Anarquista Catala a Cavali de Dos Mons I de Dues Generacions», documenti di George E. Pozzetta, presso Immigration History Research Center, University of Minnesota, Minneapolis; Emma Goldman, *Vivendo la mia vita: autobiografia*, ed. orig. 1934, traduzione di Michele Buzzi, La Salamandra, Milano 1980, vol. 1, p. 143.

22Carey, «The Vessel, the Deed and the Idea», manoscritto inedito, pp. 287-91.

23Ludovico Caminita, «Odio di razza», in *La Questione Sociale*, 18 maggio 1906.

24Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 483.

25Carey, «The Vessel, the Deed and the Idea», manoscritto inedito, pp. 315-16.

26James Sandos, *Rebellion in the Borderlands: Anarchism and the Plan of San Diego, 1904-1923*, University of Oklahoma Press, Norman 1992, p. 53.

27È difficile dire quando cominciò il rapporto tra Caminita e i magonisti, o la data in cui apparve la sua rubrica in lingua italiana. Attualmente nessun archivio possiede la raccolta completa di *Regeneración*. Dal materiale rimasto, sembra che la rubrica cominciò a essere pubblicata nel novembre del 1911. Alcuni esempi della grafica di Caminita sono contenuti nei numeri di *Regeneración* pubblicati tra il 1912 e il 1916. James Sandos ha inserito un manifesto disegnato da Caminita nel suo volume, *Rebellion in the Borderlands*, cit., p. 53. In seguito alla soppressione de *La Questione Sociale*, il giornale che lo sostituì, *L'Era Nuova*, cominciò a occuparsi della Rivoluzione messicana. Fino al 1916, sotto il titolo «La Rivoluzione nel Messico» si possono trovare costantemente reportage, spesso in prima pagina, sulla Rivoluzione messicana. Per quanto riguarda l'annuncio del tour

di propaganda di Caminita, *vedi Regeneración*, November 11, 1911, p. 3.  
28«I delitti della razza bianca», in *La Questione Sociale*, 20 febbraio, 1909, p. 1.  
29«Razze superiori, imparate!», in *L’Era Nuova*, 27 febbraio 1915; «Questione di razze?», in *L’Era Nuova*, 30 gennaio 1915; «Guerra di razze», in *L’Era Nuova*, 6 febbraio 1915, p. 2.  
30Vecoli, «“Free Country”», cit.  
31Vecoli, «“Free Country”», cit., pp. 45-46. *Vedi anche* «Non lotta di razza», in *II Proletario*, 4 giugno 1909.  
32Vecoli, «“Free Country”», cit., pp. 45-46.  
33Walter White, *Rope & Faggot: A Biography of judge Lynch*, Alfred A. Knopf, New York 1929; Richard Cambino, *Vendetta*, Doubleday, New York 1977; Edward F. Haas, «Guns, Goats and Italians: The Tallulah Lynchings of 1899», in *North Louisiana Historical Association Journal*, 1982, n. 13, pp. 45-58; James E. Cutler, *Lynch-Law*, Patterson Smith, Montclair, NJ 1969, pp. 178-80; James Allen *et al.*, *Without Sanctuary, Lynching Photographs in America*, Twin Palms, New York 2002, pp. 167-69; Robert P. Ingalls, «Lynching and Established Violence in Tampa, 1895-1935», in *Journal of Southern History*, November 1987, n. 53:4, pp. 613-44.  
34Il caso a cui si riferiva riguardava l’esecuzione di sei italiani ad Amite, in Louisiana, per il presunto omicidio di un albergatore. *Vedi* Glem G. Hearsey, «The Six Who Were Hanged», non datato, senza numero di pagina; John V. Baiamonte, Jr., *Spirit of Vengeance: Nativism and Louisiana justice, 1921-1924*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1986.

1Philip Lamantia, «Surrealism in 1943», in *VVV*, 1944, n. 4, pp. 18-20.

2*Vedi*, per esempio, le citazioni in quarta di copertina sul volume di Lamantia, *Bed of Sphinxes, City Lights*, San Francisco 1997, (*Letto di Sfinge: poesie inedite e selezione 1943-1993*, traduzione di Massimiliano Chiamenti, City Lights Italia, Firenze 1999).

3«Poetic Matters» venne inizialmente pubblicato su *Arsenal/Surrealist Subversion*, 1976, n. 3, pp. 6-10, e «Radio Voices: A Child’s Bed of Sirens» sul numero speciale «Surrealism & Its Popular Accomplices» di *Cultural Correspondence*, 1979, pp. 25-31. Alcuni mesi dopo, questo numero speciale venne pubblicato sotto forma di volume da City Lights. Entrambi i saggi sono ristampati in Ron Sakolsky, a cura di, *Surrealist Subversions: Rants, Writing & Images by the Surrealist Movement in the United States*, Autonomedia, New York 2002.

4Lamantia viene menzionato, ma raramente analizzato, dalla maggior parte dei volumi sui beat. Le notizie su di lui, contenute sui siti internet correlati al movimento beat, si riferiscono quasi esclusivamente alla sua attività precedente al 1960 e sono assai imprecise.

5Tra le eccezioni vi sono lo studioso radicale di storia orale Paul Buhle e il critico francese Yves Le Pellec, le cui interviste vengono citate in queste note.

6Nancy J. Peters, «Philip Lamantia», in Ann Charters, a cura di, *The Beats: Literary Bohemians in Postwar America*, vol. 1, *Dictionary of American Biography*, vol. 16, Gale Research/Bruccoli Clark, Detroit 1983, pp. 329-36.

7La migliore storia generale del surrealismo è quella di Gérard Durozoi, *Histoire*



*du Mouvement Surréaliste*, Editions Hazan, Paris 1997, recentemente pubblicata in traduzione inglese dalla University of Chicago Press.

8Sulle fasi iniziali della storia della politica surrealista, vedi Maurice Nadeau, *Storia e antologia del surrealismo*, ed. orig. 1945, traduzione di Marcello Militello, Mondadori, Milano 1980. Sulla politica attuale del movimento, vedi Sakolsky, *Surrealist Subversions* e il sito [www.surrealism-usa.org](http://www.surrealism-usa.org).

9Franklin Rosemont, a cura di, «Surrealism: Revolution Against Whiteness», nel numero speciale di *Race Traitor*, Summer 1998.

10Penelope Rosemont, a cura di, *Surrealist Women: An International Anthology*, University of Texas Press, Austin 1998.

11Tra questi vi erano *First Papers of Surrealism*, catalogo della mostra del 1942, Coordinating Council of French Relief Societies, New York 1942; Nicolas Galas, *Confound the Wise*, Arrow Editions, New York 1942; quattro volumi di André Breton, *Arcane 17*, Brentano's, New York 1945; un'edizione ampliata di *Le Surréalisme et la Peinture*, Brentano's, New York 1945; *Young Cherry Trees Secured Against Hares*, View, New York 1946; *Yves Tanguy*, Pierre Matisse, New York 1946.

12[*Marchio le case di cera che appassisce / Campane di denti di sirena (che cantano alla nostra tomba / l'ultimo divenire del rifiuto) //... Ogni fiume sinuoso trascina giù i miei capelli strappati / «Isole d'Africa»*]

13[*Le sirene sono venute nel deserto / stanno mettendo su un boudoir vicino al cammello / che giace ai loro piedi di rose / «Il tocco del Meraviglioso»*]

14Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 331.

15Ho preso in esame questo periodo nell'introduzione al volume *What Is Surrealism? Selected Writings of André Breton*, Monad Press, New York 1978; nuova edizione, Pathfinder, New York 2000.

16Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 331.

17Philip Lamantia, intervista telefonica con l'autore, in data 12 gennaio 1992.

18Paul Buhle, «Interview with Martocchia and Lamantia», October 31, 1982, trascrizione contenuta nella collezione Oral History of the American Left presso la Tamiment Library, New York University, p. 11.

19Buhle, «Interview», cit., p. 10.

20Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 331. Sull'accoglienza riservata al surrealismo dalla critica, dall'accademia e dal pubblico negli Stati Uniti dal 1920 in avanti, vedi anche la mia introduzione a M.E. Warlick, *Max Ernst and Alchemy: A Magician in Search of Myth*, University of Texas Press, Austin 2001. Sui finanziamenti della CIA ai gruppi culturali antisurrealisti, vedi Frances Stonor Saunders, *La guerra fredda culturale: la CIA e il mondo delle lettere e delle arti*, ed. orig. 1999, traduzione di Silvio Calzavarini, Fazi, Roma 2004.

21Vedi il commento di George A. Dondero, rappresentante repubblicano del Michigan al Congresso, nel *Congressional Record*, August 16, 1949.

22Lamantia, intervista telefonica con l'autore in data 12 gennaio 1992. Bisogna aggiungere che Lamantia ammette apertamente di avere imparato molto da Rexroth.

23Donald M. Alien, a cura di, *The New American Poetry*, Grove Press, New York

1960, p. 440.

24André Breton, «Abbasso il miserabilismo», nel suo *Il surrealismo e la pittura*, traduzione di Ettore Capriolo, Marchi, Firenze, 1966, pp. 347-348. Vedi anche la mia prefazione al catalogo della World Surrealist Exhibition, *Marvelous Freedom/Vigilance of Desire*, Black Swan Press, Chicago 1976; Franklin Rosemont, Penelope Rosemont e Paul Garon, a cura di, *The Forecast Is Hot! & Other Collective Declarations of the Surrealist Movement in the U.S., 1966- 1976*, Black Swan Press, Chicago 1997.

25A proposito di surrealismo e religione, vedi Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 361-73.

26[I bambini alti tre metri sono bagnati. ... / Fanno i loro giochi mentre un campanile crolla, mentre la risata di un pagliaccio risuona in chiesa. «Un mondo civile»]

27[Sangue rappreso di granchio Dare al capitalismo quel che merita pollastra-da sballo il capo di un cretino cristiano / Cimitero di putredine bigotta «Ovest»]

28[Lasciate volare chiese di memoria sono comunque soltanto prigionie «Aprite le teste di cisterna»]

29[Intessere reggicalze di caos e serpenti, l'unghia del piede di suora di fallo cremisi. ... / olio di serpente su una lingua eucaristica // flagelli della scrittura esplosi in mille pezzi // La privatizzazione totale di tutte le chiese sarà la grazia della libertà dell'amore!]

30Programma per il New American Poetry Circuit, San Francisco, 1969.

31Lamantia, intervista telefonica con l'autore in data 12 gennaio 1992.

32Philip Lamantia, *Ekstasis*, Auerhahn Press, San Francisco 1959, senza numeri di pagina. Più avanti, nello stesso volume, si trova una poesia dedicata a Hoffman. [strada che lo annunciò / strada che non lo vide / occhi che girarono intorno al sole / ... / c'è un segno / il sole gira intorno all'aria / ... / una strada diventa un occhio]

33Lamantia, intervista telefonica con l'autore in data 12 gennaio 1992.

34David Roediger, «A Long Journey to the Hip-Hop Nation», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., p. 595.

35Tom J. Lewis, «Get Hip», in *International Socialist Review*, December 1910, p. 352. Vedi anche «The Hippest Union in the World», in Franklin Rosemont, «Joe Hill: The IWW & the Making of a Revolutionary Working Class Counterculture», Charles H. Kerr, Chicago 2003, pp. 393-96.

36Ira Gitler, *Swing to Bop: An Oral History of the Transition in Jazz in the 1940s*, Oxford University Press, New York 1985. Per una visione surrealista del rapporto tra «hip» e bebop, vedi l'introduzione di Joseph Jablonski a Lord Buckley, *Hiparama of the Classics*, City Lights, San Francisco 1980. Una versione successiva del testo di Jablonski è stata pubblicata in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 597-99.

37Robin D.G. Kelley, «The Riddle of the Zoot», nel suo *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, The Free Press Macmillan, New York 1994; è a mia conoscenza l'analisi più approfondita e dettagliata della «cultura di opposizione» degli hipster.

38Ben Sidran, *Black Talk*, DaCapo, New York 1981, p. 114. La citazione immediatamente successiva è tratta dallo stesso volume, p. 109.

39Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 333.

40Tra gli altri surrealisti dell'epoca che erano ammiratori ferventi del jazz bop e post-bop si annoverano Robert Benayoun, Victor Brauner, Aube Elléouet (figlia di Breton), Enrique Gomez-Correa, Gérard Legrand, Roberto Matta, Gellu Naum, Stanislas Rodanski, Claude Tarnaud e Michel Zimbacca. Sul surrealismo e la musica africana americana, vedi Gerard Legrand, *Puissances du Jazz*, Arcanés, Paris 1953; Paul Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, nuova edizione, City Lights, San Francisco 1996 (prima edizione 1975); Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Boston 2002; «Black Music: Sounds of the History of Freedom», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 611-46.

41Aimé Césaire, *Le armi miracolose*, ed. orig. 1946, traduzione e introduzione di Anna Vizioli e Franco De Poli, Guanda, Parma 1962.

42Norman Mailer, *The White Negro*, City Lights, San Francisco 1957.

43John A. Williams, «My Man Himes: An Interview with Chester Himes», in *Amistad*, 1970, n. 1, p. 43.

44Lamantia, intervista telefonica con l'autore in data 12 gennaio 1992.

45Vedi, per esempio, i commenti di William Everson in David Meltzer, *The San Francisco Poets*, Ballantine, New York 1971, p. 98.

46Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 332.

47Jayne Cortez, «Mainstream Statement», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., p. 278.

48Citato in «Naropa's War on Poetry», in *Arsenal/Surrealist Subversion*, 1989, n. 4, p. 185. Vedi anche Tom Clark, *The Great Naropa Poetry Wars*, Cadmus Editions, Santa Barbara, CA 1980.

49Kenneth Rexroth non era troppo distante dal vero quando si lamentò che Kerouac insistesse nello scrivere su «jazz e negri», malgrado l'evidenza del fatto che fossero argomenti di cui «Jack non sa assolutamente nulla». Vedi la recensione di Rexroth de *I sotterranei*, in *San Francisco Chronicle*, February 16, 1958.

50Lamantia, «Poetic Matters», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 283-90.

51Ivi, p. 283.

52Ivi, pp. 283-84.

53Ivi, pp. 285-86.

54Allen Ginsberg, «Encounters with Ezra Pound: Journal Notes», in Lawrence Ferlinghetti, a cura di, *City Lights Anthology*, City Lights, San Francisco 1974, pp. 9-21.

55In «Devolution of the Pound», in *Arsenal/Surrealist Subversion*, 1976, n. 3, p. 94.

56Negli anni settanta e ottanta, spesso Philip e io abbiamo discusso di una sorta di «anticanone surrealista» che, oltre ai poeti già citati qui, includesse il poeta della trance Jones Very, Unitariano del XIX secolo, e Benjamin Paul Blood, teorico della «rivelazione anestetica; l'anarchica Voltairine de Cleyre; Mary Austin; Lew Sarett; Lola Ridge; lo scrittore dell'IWW T-Bone Slim (Matt Valentine Huhta)».

57Lamantia, «Poetic Matters», cit., p. 283. Per i commenti di Corso sul gruppo del Black Mountain, «fuorilegge della mente [...] conformisti alla moda», vedi Lawrence Lipton, *The Holy Barbarians*, Julian Messner, New York 1959, pp. 132-33. Martin Duberman, *Black Mountain: An Exploration in Community*, Dutton, New York 1972, è uno studio più che entusiastico della scuola, sebbene l'autore ne sottolinei il tutt'altro che memorabile approccio alle questioni razziali (uno dei fondatori e delle figure centrali era un razzista e il corpo docente annoverava tra le sue fila un nazista irriducibile), nonché il livello altissimo di omofobia e misoginia (Charles Olson, per esempio, escludeva le donne dai suoi corsi). Rispondendo a una mia domanda (intorno al 1989), Philip disse che, tra i suoi contemporanei, gli sembrava che Gary Snyder stesse «facendo un buon lavoro».

58Lamantia, «Poetic Matters», cit., p. 287.

59Lamantia, «Notes Toward a Rigorous Interpretation of Surrealist Occultation», pubblicato originariamente in *Arsenal/Surrealist Subversion*, 1976, n. 3, p. 10; ristampato in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., p. 440.

60L'apprezzamento dei surrealisti per l'arte «primitiva» ricorre frequentemente. Vedi, a titolo esemplificativo, *Sculptures d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie: Collection André Breton et Paul Éluard*, Charles Ratton, Paris 1931 (ristampa Hacker Art Books, New York 1972); André Breton, *Il surrealismo e la pittura*, cit.; Nancy Cunard, «Surrealism, Ethnography, and Revolution», in Penelope Rosemont, *Surrealist Women*, cit., pp. 26-28; Vincent Bounore, *Vision d'Océanie*, Editions Dapper, Paris 1992.

61Vedi Franklin Rosemont, «Surrealists on Whiteness, from 1925 to the Present», in *Race Traitor*, Summer 1998, n. 9, pp. 7-8.

62Jayne Cortez, «Léon Damas: Human Writes Poetry», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., p. 193.

63Su Césaire, vedi in particolare Robin D.G. Kelley, «A Poetics of Anticolonialism», introduzione all'edizione del 50° anniversario di Césaire, *Discorso sul colonialismo*, Lilith, Roma 1999.

64Peters, «Philip Lamantia», cit., p. 333.

65[Leggere immagini intorno ai colonnati scanalati di papiri / - questi momenti meravigliano il mondo - / il segrato ermetico Platone Pitagora Mosè /... / Musica! Profumi! Magia! /... Queste realtà commoventi appaiono sul Nilo / Come se una sua vista da cartolina trattenesse un legame ieratico / Tonalità silenziose un passaggio segreto l'inizio della lingua]

66I due esempi (più altri cinque) sono contenuti in Lamantia, *Becoming Visible*, City Lights, San Francisco 1981, pp. 82-83. Per una descrizione del gioco, vedi Penelope Rosemont, «Time-Travelers' Potlatch: Notes on a Surrealist Game», nel suo *Surrealist Experiences: 1001 Dawns 221 Midnights*, Black Swan Press, Chicago 2000, pp. 109-15. Vedi anche, Gale Ahrens et al., «Time-Travelers' Potlatch», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 217-21.

67Il testo risultante da uno di questi giochi è incluso in Philip Lamantia et al., «The Chairman of Absinthe», in Sakolsky, *Surrealist Subversions*, cit., pp. 208-09.

\*Grazie di cuore a Jah per la vita, l'amore e l'hip-hop; a mio padre per la perseveranza, l'amore e la dedizione alla nostra famiglia, il dono della musica e per

avermi insegnato a perdonare; a mia sorella per lo straordinario coraggio, l'ispirazione, la guida e la saggezza guaritrice; a mio fratello per i suoi consigli, l'incoraggiamento e la calma, la presenza premurosa; a nonna e nonno perché ci sono sempre; a Kym Ragusa e Joseph Sciorra per avermi offerto feedback preziosi; alla mia famiglia estesa e agli amici per l'amore incondizionato e il sostegno continuo. Questo saggio è dedicato alla mia famiglia e all'Anonimo, in memoria di Yusuf Hawkins, Michael Griffith e mia madre.

1 Tutti i testi delle canzoni @ 2002 Manifest. Per ulteriori informazioni, visitare il sito [www.manifestmedia.net](http://www.manifestmedia.net) [Uphold, uplift, master of the riff, don't hesitate to migrate to manifest the gift I'm blessed with [...] revealed at birth, brought to earth, carne forth from the source - Spirit - the sole force in the universe. First born, burst out bustin', crushing every beat, bumrushing' [...] complete trust in creativity, practice humility, bonafide emeee to the enth degree.]

2 Giù a casa, era tutto sbagliato / una canzone triste dopo che mamma è morta / come se tutto l'amore fosse andato // Oh no! Un colpo basso a due anni / con mio fratello e mia sorella, abbiamo dovuto incassare il colpo // papà è impazzito / ha imboccato la strada sbagliata, si è bruciato sul serio, ti veniva voglia di odiarlo // in superficie, nervoso, mi merito questo / dolore, questo schifo, questo obiettivo da due soldi // ho sentito una voce dire: «va' dalla mamma, diserta la terra» / era il giorno del mio terzo compleanno.

3 Eroe illegale, licenziato, vuole una fetta della torta / dago regale, libro paga, l'ho scritto per farlo sapere // vedi sono arrivato facendo il botto, ho traversato il mare / non avevo altro che le mie capacità, dovevo fare presa sui ragazzi // o tutto quell'alcol, tutta quell'erba, tutto quel casino a nutrire il mio seme / i muscoli sanguinano a caricare mattoni per dei pazzi boriosi / aggiustati in fretta, un vero dritto, a tirare su i quartieri, ho fatto venire i poliziotti nel Bronx / ho fatto ballare i malandrini di Brooldyn // allibratori, puttane alle prime armi, non ci guardavano mai negli occhi / si accordano, se la filano, fanno presto a buttarsi // sopravvivo, prospero, resto vivo, mi conquisto il mio spazio / una parte a me una parte a te / non c'è pace quando o la va o la spacca // significa guerra, quella vera, che viene a bussare alla tua porta / a corrompere queste puttane indecenti in tutti i vostri tribunali.

4 "b-boy" ovvero "break-boy" è una parola gergale di uso corrente nel mondo dell'hip-hop, usata per indicare un break dancer, cioè chi balla la break dance. La break dance è un tipo di ballo nato nelle strade del Bronx all'inizio degli anni Settanta, e costituisce uno dei quattro elementi fondamentali della cultura hip-hop, insieme ai graffiti, al rap e al DJing (o MChing) [N.d.T.]

5 Mago dell'opposizione, l'anima del sopravvissuto è forte contro i nemici / Vesuvio manderà a spasso voi politici // signor Ministro del Rap fa' rispettare le precedenze / professore pazzo regola il sinistro // maestro di flow, ribellati come Castro / disegna i piani per dirigere la rivolta // tendi l'arco e scocca la freccia, dritta e sottile / faraone come Akhenaton salito al trono a tredici anni // Inshallah, stella lucente, viaggia lontana, figlio di Jah / diffondi la luce, acceca lo sguardo, splendi come i raggi di Ra // Zar per colpo di stato, sovrano del sacro romano

impero in guerra / maestro di yoga shogun mentre giochi a golf.

6Alcune delle eccezioni degne di nota nel mondo dell'hip-hop sono: Old School Writers Fuzz One, Dondi (R.I.P.), Seen, Cavs, Boots 167, Billy 167, John 150, Cook-2, Dee, Fané, Pi-2, Kirs, K2, Risco, Rocky-1, Shark, Si-1, Sike, Tear-2, Tek, Siko, Vinny, Comet e Sar 1, che hanno portato tutti una presenza italiana americana e idee visionarie di unità sulla prima scena newyorkese dei graffiti; DJ Francis Grasso (R.I.P.), Kid Capri, DJ Muggs, DJ Skribble e gli MC della New School Princess Superstar, Don Scavone, Guinea Love dei Northern State, Johnny Bianco, Lord Roc, Joe Summa, Pizon, Cali Bella, JoJo Pellegrino, Genovese e la poetessa Ursula Rucker fanno lo stesso oggi. *Vedi* Joseph Sciorra, «Opening Comments», saggio non pubblicato presentato al simposio «EyeTalian Flava: The Italian American Presence in Hip-Hop», organizzato da John D. Calandra Italian American Institute, Queens College e Casa Italiana Zerilli-Marimò, New York University, 5 ottobre 2002.

7È il valoroso stallone, l'italiano di New York / il mio stile è *caliente*, «One Love» per la mia gente // pieno sostegno da chi indossa il Kente / per i rapper autoprodotti alzo la posta // spegni la faida, Yusuf riposi in pace / fa' cessare l'odio, smetti di adorare la bestia // inizia a pregare rivolto a est, rendi grazie per questo banchetto / il mio successo è arrivato dopo sette anni di carestia // è evidente che credi nei film e nella tv / ancora non riesci a vedere le illusioni che ti gettano in faccia //ti hanno in pugno, ripassa la storia, conosci la tua cultura / scopiamo fin dai tempi di Antonio e Cleopatra // l'eroe della tripletta, non temere il male / prendo la febbre come De Niro, potere al popolo // amo vedere l'unità nella mia comunità / una razza, un cuore, un luogo, un grande Dio // È l'uomo che parla a ruota, arrivato per capriccio del destino / bandito dalla terra del mandolino // in una terra straniera, che sgomita, spinge, scommette / oro napoletano.

8È stato necessario aspettare fino al 1999, e l'emergere del fenomeno Eminem, perché un artista hip-hop bianco credibile riuscisse a catturare e mantenere l'attenzione del pubblico. Da questo deriva l'idolatria che lo circonda e il suo conseguente dominio delle vette delle classifiche.

9Quel che poi arrivò fu ancora peggio / essere cresciuto da un padre che cerca di fare il martire // il suo rifiuto di farsi aiutare ci ha portati all'inferno / e mia sorella abusata sessualmente // notti insonni da randagio, litigi e mal di pancia / a sorbirmi prediche sulla mia rabbia //a piangere da solo, a mentire a me stesso / così sconsiderato nella mia vita che ho quasi ucciso // finché non ho scelto di sentire, di sanare / quello che mi ha reso malato, mi ha reso reale / vedere che nascosto nel dolore e nell'angoscia / c'è un modo faticoso per conquistare l'amore autentico che sostiene.

10Guappo, Dago / Bianco, Irlandese / Inglese, Checca / Negro, Portoricano // È la terra dei liberi, la patria dei prodi / Dove viviamo per arricchirci col sudore degli schiavi // Incollati alla tv, barricati nei tepee / In pigiama a guardare ripetizioni di repliche // Fanculo la censura! E un mondo vietato ai minori / Tasse, tecnologia, sesso e dirottamenti, fatti una pasticca di ecstasy / L'americano medio vive da arrogante / Si risposa e se possiamo // Controlliamo il mondo intero / Riempiamo la fabbriche di bambini e bambine, a fare giocattoli e perline // E un vero peccato /

Che neanche so il tuo nome / Se sei nero porti la pistola sotto al braccio / Se sei ricco te la godi // Se sei irlandese bevi come una spugna / Se sei asiatico sei paziente e hai il cazzo piccolo // Se sei ebreo sei avaro e ti piace lamentarti e brontolare / Se sei bianco e povero dormi nella roulotte // Si chiamano stereotipi / Come si chiamano? / Stereotipi di quelli che avete frainteso ma che ancora usate.

11 Non ho abbastanza soldi, né belle ragazze sottomesse / né sofisticati giochi di parole per farvi sculettare // Ho luce abbastanza per offuscare il sole / Ho abbastanza intrugli scadenti per andarmene in giro e beccarmi la diarrea // mi rifiuto di perdere, di essere ferito e maltrattato / Signor Non-mi-fregghi, ultimissimo modello, il Chi è Chi / Fanculo le regole, ho fatto il mio dovere ma non sono mai stato ripagato / ho continuato a dormire e scopato di rado // sono in mostra notte e giorno, senza marcire mai / intelligente, mentre voi ciarlatani dicevate che non sarei riuscito ad arrivare in vetta // ho spianato la strada, pregato con la paura di crescere / timoroso di esibirmi, sono rimasto nascosto ma sempre a galla // a istigare, elencare fatti, reagire e racimolare grana / controlla la lista, non ho tasse arretrate, e te lo faccio sapere // voglio assicurarmi di essere il primo *dago* in tecnicolor / vieni a vedere il mio spettacolo, te l'ho già detto.

12 Per un indispensabile resoconto degli esordi, *vedi* Jim Fricke *et al.*, a cura di, *Yes Yes Y'All: The Experience Music Project Orai History of Hip Hop's First Decade*, Da Capo Press, New York 2002.

13 Sono cresciuto nei sobborghi, con un debole per i paroioni / calciando verbi agli uccelli, ubriacandomi, fumando erba // sul marciapiede, senza auto, camminavo o andavo in bici / sperando che un giorno sarei stato come Mike // e avrei preso il volo scrivendo rime serrate, avrei sfondato / Rapper inesperti vogliono copiare ogni rima che faccio // ma nel frattempo ho le mani legate / fattorino del giornalista, aiuto cameriere, la gente non mi vede neppure // faccio del mio meglio per avere un contratto, trasporto casse piene di nastri / mi giro tutti gli Stati Uniti, farò tutto quello che serve // pene e dolori, una follia, gli stili cambiano ma io rimango / da tredici anni in partita, ancora non conosci il mio nome // è Manifest, caro, è un peccato se non mi conosci / ho solo una vita da vivere e non la passerò da solo.

14 Sforno canzoni come David scriveva salmi / faccio l'elemosina, riparo i torti, tengo il mondo in mano // Rimango calmo, faccio le cose come si deve, ottengo rispetto e poi esalto / colui che fa risorgere, protettore, regna nel tuo settore // corretto dalla verga, custodisco il sacro scettro / perfezionatore dello stile supremo, primo eletto di Dio // sergente che fa le cose in grande, guido la carica contro l'oscurità // loro sono senza cuore, lascio comunque i pagani feriti // con un dito tocco la ricompensa, re del Queens / Faccio le mie cose con rettitudine malgrado il vizio che mi circonda // non riusciranno a disorientarmi, a fiaccarmi, abbattermi o affondarmi / da Babilonia e Zion, forte come un leone, saluto Selassie // tribù di Giuda, risveglio il Buddha interiore / spadaccino Zen delle parole, brandisco una penna a sfera // con la vittoria elimino il demonio / difensore regale con la forza di quaranta uomini // sciamano, coltivatore di ritmo, asso dei momenti critici / Dalai Lama, le mie rime influenzano il tuo karma // feriscono i serpenti, spezzano colli, controlla la tua armatura / arriva Manifest il Bronx Bomber, preparatevi per lo

spettacolo.

15I miei complimenti e ringraziamenti di cuore a Esa, Turi, Polo, Muhammed, Fritz da Cat, Malaisa e Ice One per avermi aperto le loro case e accolto nel loro mondo, per avermi benedetto con la loro luce e aver condiviso l'amore per l'hip-hop, l'unità e l'autocoscienza attraverso la musica. E tutto il mio rispetto e affetto a Joe Sciorra per avermerli presentati tutti.

16Per ulteriori informazioni sul movimento hip-hop italiano, visitare il pregevole sito di Joseph Sciorra all'indirizzo [www.italianrap.com](http://www.italianrap.com).

17I versi della canzone sono l'interpolazione di un discorso dell'imperatore etiope Sua Maestà imperiale Haile Selassie I tenuto nel 1963 davanti all'assemblea delle Nazioni unite.

18Henry L. Gates, *Wonders of the African World*, Alfred A. Knopf, New York 1999, p. 25.

\*Desidero ringraziare il John D. Calandra Italian American Institute, la Rockefeller Foundation, il Professional Staff Congress/City University Research Foundation e il Balch Institute per il sostegno ricevuto in vari momenti nel corso della ricerca su Leonard Covello.

1Negli anni trenta, Italian Harlem ospitava 80000 immigrati italiani di prima e seconda generazione. *Vedi* «Harlem School Outbreaks Laid to Hoodlumism», in *Herald Tribune*, October 3, 1945. *Vedi anche* Gerald Meyer, «Italian Harlem: America's Most Italian Little Italy», in Philip Cannistraro, a cura di, *The Italians of New York: Five Centuries of Struggle and Achievement*, The New York Historical Society, The John D. Calandra Italian American Institute, New York 1999, pp. 57-68.

2Robert Freeman, «Exploring the Path of Community Change in East Harlem, 1870-1970», tesi di Ph.D., Fordham University, 1994, p. 358.

3Molti degli articoli di quotidiano citati nel presente saggio sono stati raccolti da Don Dodson (direttore esecutivo della Commissione per l'armonia razziale del sindaco). I numeri di pagina non sempre sono presenti nei ritagli. Questi articoli si trovano nella Covello Collection: Box 54, Folder 7. D'ora in poi saranno adottate le seguenti abbreviazioni: CC per Covello Collection; B per Box e F per Folder. La Covello Collection è custodita presso la Historical Society of Pennsylvania a Philadelphia.

4*Vedi* Leonard Covello, *The Social Background of the Italo-American School Child: A Study of the Southern Italian family Mores and Their Effect on the School Situation in Italy and America*, E.J. Brill, Leiden 1969; Leonard Covello e Guido D'Agostino, *The Heart Is the Teacher*, McGraw-Hill, New York 1958. Su Covello, *vedi* i seguenti articoli di Gerald Meyer: «Leonard Covello (1887- 1982): An Italian American's Contribution to the Education of Minority-Culture Students», in *Italian American Review*, Fall 1996, pp. 36-44; «Leonard Covello: A Pioneer in Bilingual Education», in *The Bilingual Review*, January August 1985, pp. 55-61; «Leonard Covello and Vito Marcantonio: A Lifelong Collaboration for Progress», in *Italica*, Spring 1985, pp. 54-66.



5Leonard Covello, «The Italian Teachers Association: Eighteenth Annual Report - School Year, 1938-1939», in Francesco Cordasco, a cura di, *The Italian Community and Its Language in the United States: The Annual Reports of the Italian Teachers Association*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ 1975, p. 380. Il periodico *The Annual Reports of the Italian Teachers Association* ha cessato le pubblicazioni con il numero del 1938-1939. Si trattò di una delle conseguenze della guerra imminente, la quale comportò presto un calo dell'insegnamento della lingua italiana, delle trasmissioni in lingua italiana e della vita organizzativa degli italiani americani. A questo proposito, vedi Robert Schaffer, «Multicultural Education in New York City during World War II», in *New York History*, July 1996, p. 314.

6Sul pluralismo culturale sviluppato in contrapposizione all'acculturazione forzata imposta dalla «americanizzazione», vedi Susan Dicker, *Languages in America: A Pluralist View*, Multilingual Matters, Philadelphia 1996, p. 35; Nicholas Montalto, «The Forgotten Dream: A History of the Intercultural Education Movement, 1924-1941», tesi di Ph.D., University of Minnesota, 1977.

7Shaffer, «Multicultural Education», cit., pp. 301-32. Il termine «interculturale», che è ormai caduto in disuso, corrisponde approssimativamente al termine usato attualmente «multiculturalismo».

8«Community Centered School», cap. 13, «Recreation», manoscritto inedito, in CC: B 19, F 19/7.

9«Community Mass Meeting», programma della riunione dell'8 ottobre presso la Benjamin Franklin, in CC: B 54, F 13.

10Renzo Dalzin, «William Spiegel», in *Benjamin Franklin Year Book*, 1942, n. 3. In questo periodo, la squadra di pallacanestro della Franklin non aveva rivali, a eccezione della squadra della Boys High di Brooklyn. Intervista con Joseph Dorinson, in data 31 ottobre 2002.

11Covello, *The Heart*, cit., p. 187.

12«Notes on the Racial Incident at Franklin», non firmato ma da attribuire con ogni probabilità a Covello, in CC: B 54, F 7.

13Questa ricostruzione degli eventi è stata quasi interamente tratta da un foglio informativo stilato nel corso di una riunione degli insegnanti tenutasi lunedì 1 ottobre, e distribuito in inglese e italiano il giorno seguente: «Benjamin Franklin High School/James Otis Junior High School, Dr. Leonard Covello», in CC: B 54, F 4; «Police Reassure Mothers, Guard Harlem School», in *Herald Tribune*, September 29, 1945.

14«Police Reassure Mothers», cit.

15«Notes on the Racial Incident at Franklin», cit.

16«500 Boys Batde in East Harlem», ritaglio non identificato, in CC: B 54, F 7.

17«Wallander Maps School Protection», in *World-7eiegram*, September 29, 1945.

18«Police Reassure Mothers», cit.

19«Student "Strikes" Flare into Riots in Harlem Schools: Knives Flash in Street Fights as Elders Join Pupils in Battling the Police», in *New York Times*, September 29, 1945, p. 1; «2000 High Students Battle in Race Riot», in *Daily News*, September 29, 1945; «Chicago, Harlem Tom by School Race Strife» e «Harlem

School Riots Bring Petition for Race Segregation», in *New York Post*, September 29, 1945.

20«Tumulti» traduce il termine inglese «riot», utilizzato in genere per riferirsi alle aggressioni violente di gruppi di bianchi razzisti ai danni degli africani americani. [N.d.T.]

21Rapporto di quattro pagine senza titolo sui primi articoli relativo all'episodio, disposto su due colonne: la prima contenente i riassunti degli articoli e la seconda con la versione degli eventi fornita da Covello. Sebbene il pezzo non sia firmato, la voce in prima persona e lo stile di scrittura suggeriscono che l'autore è Covello, in CC: B 54, F 7.

22«2000 High Students Battle in Race Riot», cit.

23«Chicago, Harlem Torn by School Race Strife» cit. e «Harlem School Riots Bring Petition for Race Segregation», cit.

24«Agitators Blamed in School Riots as Cops Man Buildings», in *Daily News*, September 30, 1945, p. 4; «High Schools Get Police Guard as New Outbreaks Are Hinted», in *Daily Mirror*, September 30, 1945, p. 5.

25«School Fights Bring Study», in *PM*, September 30, 1945, p. 13.

26«Provvedimenti dopo i tumulti di Pleasant Avenue: Le scuole saranno protette», in *Il Progresso Italo-Americano*, September 30, 1945.

27«Demand Mayor Act on Harlem Anti-Negro Riot: See School Outbreak as Part of a Nationwide Racist Plot», in *Sunday Worker*, September 30, 1945.

28«The Community School and Race Relations», manoscritto inedito, datato 19 novembre 1945, p. 6, in CC: B 20, F 9. Alcuni brani del manoscritto di Covello, comunque, vennero citati nel testo di un articolo intitolato «Social Front», pubblicato in *A Monthly Summary of Events and Trends in Race Relations* (December 1945, pp. 138-39; periodico del Social Science Institute presso la Fisk University), che minimizzava gli eventi della Franklin, spingendosi ad affermare che «forse l'aspetto più significativo della vicenda è stato il modo positivo in cui l'amministrazione, gli insegnanti e il corpo studentesco l'hanno affrontata, con la collaborazione delle organizzazioni locali coinvolte».

29La Benjamin Franklin è in un edificio di notevole pregio architettonico.

La costruzione di mattoni in stile georgiano occupa due interi isolati; all'interno può vantare pavimenti alla veneziana, pareti rivestite di legno e vetrine a incasso, oltre a un grandissimo auditorium e una biblioteca. Ha sale d'incontro per la comunità, e la galleria dell'auditorium può contenere 1500 persone. È l'unica scuola superiore della città di New York a possedere una serra, che si trova sul tetto dell'edificio, in CC: B 20, F 20. Grazie alla facciata principale rivolta sul quartiere (che fa peraltro apparire piccola la «cattedrale» di Italian Harlem, Our Lady of Mount Carmel), e la seconda facciata che dà sull'East River, la Benjamin Franklin costituisce un importante monumento civico, che inizialmente non solo doveva servire da scuola ma anche, secondo la filosofia di Covello, da punto d'incontro per la comunità. Attualmente, l'auditorium della Franklin è dedicato a Covello e rimane (a parte un centro anziani a East Harlem) l'unico tributo a Covello.

30Capitolo 16, «Adult Education», in CC: B 19, F 19/11.

31Verbale senza titolo, che riporta l'annotazione manuale «Minutes - Sunday Eve -

Sept. 30, 1945 at Mr Covello's Home», in CC: B 54, F 4. Anche se il verbale *non* lo registra come «presente», Robert Shapiro, insegnante di inglese alla Franklin, viene inserito tra i partecipanti alla riunione da Robert Peebles, in «Léonard Covello: A Study of an Immigrant's Contribution to New York City», tesi di Ph.D., New York University, 1967, p. 281.

32Nonostante il suo ruolo di direttore, Covello mantenne sempre rapporti cordiali con il sindacato insegnanti, i cui leader erano comunisti. Nel 1938, per esempio, parlò all'assemblea annuale del sindacato e al congresso del 1941 ricevette il premio annuale assegnato dal sindacato per «l'importante contributo alla democrazia nella scuola». Vedi «The Student Movement Comes of Age», in *New York Teacher*, February 1938, p. 14; «Educational Conference», in *New York Teacher*, Aprii 1941, p. 10.

33Nella sua biografia, Covello ricordava che Kuper si era «sempre reso disponibile [...] [ed era una persona su cui Covello] poteva sempre contare per un consiglio, un aiuto, e la partecipazione attiva a tutte le nostre imprese». Covello, *The Heart*, cit., p. 194.

34Covello, *The Heart*, cit., pp. 115, 163, 188. Rose era la seconda moglie di Covello: la sua prima moglie, Mary Accurso, era la sorella di Rose. Anch'essa insegnante, morì nel 1914, un anno dopo il matrimonio. La famiglia Accurso era arrivata a Harlem da Avigliano in Basilicata (città natale di Covello) prima dei Covello. Come Covello, anche Mary e Rose si erano convertite al protestantesimo. *The Heart*, cit., pp. 22, 55, 67, 101-102.

35Harlem House (oggi divenuta Fiorello LaGuardia Memorial House), ubicata sulla East 116th Street, tra la 1th e la 2nd Avenue, venne fondata nel 1898 come Home Garden dalla missionaria metodista canadese Anna Ruddy, che ebbe grande influenza su Covello. Marcantonio lavorò alla Harlem House mentre frequentava la New York University Law School e lì conobbe Miriam Sanders. Vedi Meyer, «Italian Harlem: Portrait of a Community», cit., pp. 61-62.

36Peebles, «Leonard Covello», cit., p. 199; vedi l'intestazione della carta da lettere della East Harlem League for Unity, December 4, 1945, in CC: B 54, F 11. «Unity League Sees Increased Tension; Inquiry into Incident in [East] Harlem Brings Warning, with Plea for Better Safeguards», in *New York Times*, December 11, 1945.

37Imposta pro-capite al cui pagamento era subordinato il diritto di voto. Fu abolita nel 1964 con il 24° emendamento della Costituzione. [N.d.T.]

38Vedi Gerald Meyer, *Vito Marcantonio: Radical Politician, 1902-1954*, SUNY Press, Albany 1989; Gerald Meyer, «The American Labor Party; 1936- 1956», in Immanuel Ness e John Ciment, a cura di, *The Encyclopedia of Third Parties in America*, M.E. Sharpe, Armonk, NY 2000, vol. 1, pp. 682-90.

39Cerimonia di consegna dei diplomi del 28 giugno 1939.

40Il compito venne svolto da «RAC», Rose Accurso Covello. «Minutes - Sunday Eve - Sept. 30, 1945», in CC: B 54, F 4.

41«Minutes - Sunday Eve - Sept. 30, 1945», in CC: B 84, F 4.

42Non si trattava di una proposta del tutto inattuabile perché Michael Pinto, socio dello studio legale di Marcantonio, era il rappresentante legale del sindacato di sinistra Film Technicians Union.

43«Who Gets Hurt?», in CC: B 54, F 4. Non esistono copie a stampa di questo volantino né nell'archivio di Marcantonio, depositato presso la sezione manoscritti della Public Library di New York, né nella Covello Collection, né esistono fonti pubblicate che facciano riferimento alla distribuzione di questo scritto.

44Meyer, *Vito Marcantonio*, cit., pp. 133-34.

45Manoscritto «Community Centered School», cap. 16, «Adult Ed.», in CC: B 9,F 19/22.

46Lettera di Covello al reverendo Guido Steccati, datata 1 ottobre 1945, in CC: B 54, F 13.

47«Incident-Sept. 27-28», in CC: B 54, F 4.

48«Harlem School Tension Eases, Five Inquiries On: Students Warned against “Bilboism”: Four Hundred Police Stand Guard on Streets», in *New York Herald Tribune*, October 2, 1945.

49«Benjamin Franklin High School/James Otis Junior High School, Dr. Leonard Covello», in CC: B 54, F 4.

50«Athletic Coaches Scored by Mayor», in *New York Times*, October 1, 1945.

51«Guard Harlem Schools to Bar Riot», in *New York Journal American*, October 1, 1945, p. 2.

52Ted Poston, «Calls Race Riot Story “Bilbo-Type Smear”», in *New York Post*, October 1, 1945, p. 4. Uno dei cinque insegnanti africani americani, Layle Lane, che insegnò alla Franklin da quando venne fondata, nel 1934, fino a quando andò in pensione nel 1953, è stato descritto come «insegnante di scuola superiore, pioniere dei diritti civili, sindacalista, attivista socialista, candidato politico [del Partito socialista], perennemente impegnato a favore del pacifismo, filantropo e amante dell'avventura». Jack Schierenbeck, «Lost and Found: The Incredible Life and Times of (Miss) Layle Lane», in *American Educator*, Winter 2000-2001, n. 4, p. 19.

53«“One of Those Things”: Cops Call School Riot», in *Daily Worker*, October 1, 1945, p. 2.

54«Teachers Urge City Officials to Act in School Race Friction; Protect Negroes», in *Daily Worker*, October 1, 1945, p. 2.

55«Marcantonio, [Benjamin] Davis Call for Unity Against Fascist Provocation in High School Clash», in *Daily Worker*, October 1, 1945, p. 2; «Marcantonio e Davis denunciano il pericolo di provocazioni: i disordini di Harlem attribuiti al lavoro di agenti fascisti», in *L'Unità del Popolo*, October 6, 1945, p. 1; «School Rioting Endangers Unity», in *Peoples Voice*, October 6, 1945, p. 2.

56«Racial Tension in School Eases», in *New York Daily Mirror*, October 2, 1945.

57John Hughes, «Faculty, Kids Act to Thwart Racial Battles», in *Daily News*, October 2, 1945, p. 8; Lola Paine e Harry Raymond, «Rout Bilboism, Is Plea to Pupils Returning After Harlem Riot», in *Daily Worker*, October 3, 1945, p. 3; «Centinaia di poliziotti...», in *II Progresso*, October 2, 1945.

58«Harlem School Tension Eases», in *Herald Tribune*, October 2, 1945.

59Nel manoscritto, Covello ha cancellato la parola «pienamente» prima di «accettati» in «The Community School and Race Relations», cit., p. 7.

60«School Inquiry Sifts for Agitators», in *World-Telegram*, October 2, 1945.

L'articolo riferiva anche che «gli studenti sono entrati tranquillamente nell'edificio. Non ci sono stati segnali di tensione né di disordine». Anche il *Daily News* pubblicò notizie positive sulla percentuale dei presenti a scuola. Vedi «School's Muster Rises After Riot», in *Daily News*, October 3, 1945, p. 24.

61«The Parents of Boys Who Are Absent Today», October 1, 1945, in CC: B 54, F 4.

62«Board of Education Scored: Handling of Disorders Seen Causing a Setback to Human Relations», in *World-T eie gram*, October 3, 1945. Vedi anche «Blame Harlem Outbreak on Economic Unrest», in *New York Post*, October 3, 1945, p. 16. Il giorno successivo, *YHerald Tribune* citava Rose Russell, della Teachers Union, secondo cui il sovraffollamento delle classi «contribuiva ad abbassare il morale degli insegnanti ed era stata una delle cause principali delle agitazioni delle ultime settimane».

«Teachers» Groups Call N.Y. Schools Understaffed», in *Herald Tribune*, October 4, 1945. Algernon Black, uno dei leader della Ethical Culture Society, per molti decenni svolse un ruolo attivo nei circuiti progressisti di New York. Vedi anche «[Peter] Cacchione Holds Officials Evade Duty in School Riots», in *Daily Worker*, October 4, 1945, p. 4; «Students Plan Program to End Racial Strife: Alumni of Benjamin Franklin H.S. to Its Defense», in *PM*, October 3, 1945, p. 16.

63Intervista con Dominic Ammariti, 1999.

64Manoscritto senza titolo, datato 6 ottobre 1945, per un intervento radiofonico sull'emittente WOV, in CC: B 54, F 20.

65Covello ai genitori, October 5, 1945, in CC: B 54, F 13.

66Marcantonio a un amico, October 3, 1945, in CC: B 54, F 13.

67Pur non essendo cattolico osservante, e avendo sposato una protestante, Marcantonio manteneva rapporti amichevoli con il clero cattolico locale. Vedi Gerald Meyer, «Italian Harlem's Biggest Funeral: A Community Pays Its Last Respects to Vito Marcantonio», in *Italian American Review*, Spring 1997, pp. 108-20.

68Lista dei nomi degli invitati; programma dell'incontro con i nomi dei partecipanti, telegramma del reverendo John Mulcahy a Covello, October 8, 1945, in CC: B 54, F 13.

69«One Thousand Parents again Uphold Racial Accord: Meeting at Franklin School Reaffirms Faith in Community Program», in *PM*, October 9, 1943, p. 12.

70«One Thousand Parents», cit., p. 12. Per la risposta di Marcantonio a Rankin, portavoce di un razzismo estremamente virulento, vedi Annette T. Rubinstein, a cura di, *I Vote My Conscience: Debates, Speeches, and Writings of Vito Marcantonio*, John D. Calandra Italian American Institute, New York 2002, pp. 204-205.

71Telegramma di A. Salimbene a Covello, October 8, 1945, in CC: B 54, F13.

72«Resolution at the Community Mass Meeting at the Benjamin Franklin High School: Monday, October 8, 1945», in CC: B 54, F 13. Nella bozza originale del testo, l'aggettivo «banale» prima di «episodio» era stato cancellato.

73Promemoria di Covello agli insegnanti e agli studenti della Benjamin Franklin High School e della James Otis Junior High School, datato 9 ottobre, 1945, in CC:

B 54, F 13. Scheda di adesione e schede del consenso parentale in CC: B 54, F 13. Il verbale della riunione del 30 settembre riporta che «gli articoli di quotidiano [dovessero essere] usati durante le lezioni di scienze sociali come esempio di cattivo giornalismo». In effetti, vennero commentati in ogni lezione. Si trattò di una decisione particolarmente importante, in quanto gli aspetti principali di questa controffensiva dipesero dall'iniziativa e dall'impegno degli studenti.

74Promemoria di Covello agli insegnanti, datato 9 ottobre 1945, in CC: B 54, F 13.

75«School's Intercultural Program Seen in Need of Stronger Support: Under-Surface Race Tension Is Still a Problem Particularly at Benjamin Franklin; More Well Trained Teachers Urged», in *Herald Tribune*, October 7, 1945.

76Comunicazione di Shapiro a tutti gli insegnanti di inglese «Slogans for Columbus Day Parade», datata 4 ottobre 1945, in CC: B 54, F 4.

77«Columbus Day Tributes Today», in *Daily Mirror*, October 12, 1945.

78«Unity and Pleas for Aid to Italy Mark Columbus Day Fetes Here», in *New York Times*, October 13, 1945.

79«Fifty-three thousand March in Two Columbus Day Parades», in *Herald Tribune*, October, 13, 1945.

80«Mayoral Rivals Join Forty Thousand in Columbus Fete», in *Daily Mirror*, October 13, 1945, p. 6. Nessuna ragazza frequentava la Benjamin Franklin, pertanto la «ragazza» che impersonava la Statua della Libertà era la fidanzata o la sorella di uno degli studenti della Franklin, oppure un ragazzo particolarmente attraente.

81«Un'immensa fiumana di popolo onora Cristoforo Colombo lungo la 5th Avenue», in *Il Progresso Italo-Americano*, October 13, 1945, p. 2. L'efficacia della parata come strumento per sanare e creare solidarietà era collegata alla modalità della processione, che è una componente fondamentale della cultura dell'Italia meridionale. Intervista con Joseph Sciorra, del 26 settembre 2002.

82Gerald Meyer, «Frank Sinatra: The Popular Front and an American Icon», in *Science & Society*, Fall 2002, pp. 320-21.

83«Sinatra to Give Ideas on School Cultural Plan: Singer Says He's Going to "Lay It on the Line" in Talk at Franklin High», in *PM*, October 23, 1945.

84«Frank Sinatra», programma per l'assemblea del 23 ottobre 1945. Appunto datato 4 ottobre 1945, in CC: B 54, F16.

85«Sinatra Tells Kids of Racism», in *PM*, October 24, 1945, p. 14. L'articolo era accompagnato da due fotografie.

86«The Voice Talks to the Boys», in *Daily News*, October 24, 1945, p. 4.

87«"He Speaks Our Language", Say Boys Who Heard Sinatra Talk on Bias», in *Daily Worker*, October 27, 1945, p. 4. Su Sinatra e «The House I Live In», vedi Meyer, «Frank Sinatra», cit., pp. 318-20.

88Meyer, *Vito Marcantonio*, cit., p. 5.

89Alan Schaffer, *Vito Marcantonio: Radical in Congress*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 1966, cit., p. 5.

90Peebles, «Leonard Covello», cit., p. 295.

91Peebles, «Leonard Covello», cit., pp. 260-62; «Towards Building a Better Community», in *East Harlem News*, March 1941. I numeri di *East Harlem News* sono in possesso di chi scrive.

92«Two New High Schools Put into Operation», in *New York Times*, February 3, 1942, p. 17; «Mayor Tells Boys of Facing Two Wars: New School Dedicated», in *New York Times*, April 17, 1942, p. 22. Miriam Sanders ha svolto un ruolo fondamentale nell'ambito del Consiglio per gli enti sociali di East Harlem, che tra le altre cose aveva organizzato la campagna all'interno della comunità per l'apertura della Benjamin Franklin a East Harlem.

93All'interno della comunità, la Harlem Legislative Conference, una coalizione composta da oltre cento organizzazioni politiche, sociali e religiose nella Harlem italiana, spagnola e nera, e l'ALP, che godeva di una forte presenza nella comunità, divulgavano questo approccio. L'istruzione basata sulla comunità era, naturalmente, coerente con questo approccio. L'immissione nella scuola e nella comunità delle attività basate su questo punto di vista politico creò la base per la campagna di controffensiva. Covello, *The Heart*, cit., p. 242.

1Erin McGauley Hebard, «Irish Americans and Irish Dance», in Philip L. Kilbride, Jane C. Goodale e Elizabeth R. Ameisen, a cura di, *Encounters with American Ethnic Cultures*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1990, pp. 116-32, in particolare pp. 128,130.

2Harry C. Silcox, *Philadelphia Politics from the Bottom Up: The Life of Irishman William McMullen*, Balch Institute for Ethnic Studies, Philadelphia 1989, p. 109; Biagio Castagna, *Bozzettiamericani e coloniali*, Jovane, Salerno 1907, p. 64; Richard A. Varbero, «Philadelphia's South Italians and the Irish Church: A History of Cultural Conflict», in Silvano M. Tomasi, a cura di, *The Religious Experience of Italian Americans*, American Italian Historical Association, Staten Island, NY 1975, pp. 31-52; Gaeton Fonzi, «The Italians Are Coming! The Italians Are Coming!», in *Philadelphia Magazine*, December 1971, n. 62: 12, pp. 98-102, 171-81; Michael Barone e Grant Ujifusa, a cura di, *The Almanac of American Politics: 1984*, National Journal, Washington, DC 1983, pp. 1003- 1004; Alan Ehrenhalt, a cura di, *Politics in America: The 100th Congress*, Congressional Quarterly, Washington, DC 1987, p. 1281.

3Ruby Jo Reeves Kennedy, «Single or Triple Melting Pot? Intermarriage in New Haven, 1870-1950», in *American Journal of Sociology*, January 1944, n. 49: 4, pp. 331-39; David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York 1995, pp. 19-50.

4Albert James Bergesen, «Neo-Ethnicity as Defensive Political Protest», in *American Sociological Review*, October 1977, n. 42: 5, pp. 823-25; Anna Maria Martellone, «Italo-American Ethnic Identity: A Plea against the Deconstruction of Ethnicity and in Favor of Political History», in *Altretalie*, November 1991, n. 3: 6, pp. 106-13.

5Nathan Glazer e Daniel Patrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, MIT Press, Cambridge, MA 1970, 2a ed., p. XXVI.

6George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1998, in particolare pp. 15-18, 95.

7Stefano Luconi, «The Influence of the Italo-Ethiopian Conflict and the Second World War on Italian-American Voters: The Case of Philadelphia», in *Immigrants and Minorities*, November 1997, n. 16: 3, pp. 3-7.

8David R. Roediger, *Colored White: Transcending the Racial Past*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 34-37, 142-44, 163, 167; Robert Orsi, «The Religious Boundaries of an Inbetween People: Street Feste and the Problem of the Dark-Skinned Other in Italian Harlem, 1920-1990», in *American Quarterly*, September 1992, n. 44: 3, p. 321; George Lipsitz, *Rainbow at Midnight: Labor and Culture in the 1940s*, University of Illinois Press, Urbana 1994, pp. 69-83; Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, Verso, New York 1996, p. 36; Gary Gerstle, *American Crucible: Race and Nation in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2001, pp. 201-37.

9Il *ward* costituisce una ripartizione amministrativa corrispondente, grosso modo, alle circoscrizioni dei comuni italiani. [N.d.T.]

10Richard N. Juliani, *The Social Organization of Immigration: The Italians in Philadelphia*, Arno Press, New York 1980, 2a ed., pp. 185-87; Stefano Luconi, *Little Italics e New Deal. La coalizione rooseveltiana e il voto italo-americano a Filadelfia e Pittsburgh*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 152-58; Stefano Luconi, «The Response of Italian Americans to Fascist Antisemitism», in *Patterns of Prejudice*, July 2001, n. 35: 3, pp. 3-23; John F. Bauman, «Public Housing in the Depression: Slum Reform in Philadelphia Neighborhoods in the 1930s», in William W. Cutler III e Howard Gillette, Jr., a cura di, *The Divided Metropolis: Social and Spatial Dimension of Philadelphia, 1800-1975*, Greenwood Press, Westport, CT 1980, pp. 241-42; Allan M. Winkler, «The Philadelphia Transit Strike of 1944», in *Journal of American History*, June 1972, n. 59: 1, pp. 73-89; Ronald L. Filippelli, «Philadelphia Transit Strike of 1944», in Ronald L. Filippelli, a cura di, *Labor Conflict in the United States: An Encyclopedia*, Garland, New York 1990, pp. 419-21; Allen M. Stearne, «Il contributo degli americani di origine italiana al progresso degli Stati Uniti», in *Il Popolo Italiano*, October 11, 1942, p. 5; «Bond Drive to Mark Columbus Day Here», in *Philadelphia Inquirer*, October 1, 1942, p. 2; «Un italoamericano è stato ora decorato», in *Il Popolo Italiano*, October 31, 1942, p. 2.

11Judith Goode e Jo Anne Schneider, *Reshaping Ethnic and Racial Relations in Philadelphia: Immigrants in a Divided City*, Temple University Press, Philadelphia 1994, p. 34; Stephanie G. Wolf, «The Bicentennial City, 1968- 1982», in Russell F. Weigley, a cura di, *Philadelphia: A 300-Year History*, Norton, New York 1982, pp. 722-23.

12Fred Hamilton, *Rizzo: From Cop to Mayor of Philadelphia*, Viking, New York 1973; Joseph R. Daughen e Peter Binzen, *The Cop Who Would Be King: Mayor Frank Rizzo*, Little Brown & Co., Boston 1977, pp. 92-123; S.A. Paolantonio, *Frank Rizzo: The Last Big Man in Big City America*, Camino, Philadelphia 1993, pp. 37-102.

13Thomas F. Parker, a cura di, *Violence in the U.S.*, 2 voll., Facts on File, New York 1974, vol. 1, pp. 104-11; Joseph S. Clark, Jr. e Dennis J. Clark. «Rally and



Relapse, 1946-1968», in Weigley, a cura di, *Philadelphia*, cit., p. 676; «Search for an Heir», in *Time*, October 27, 1967, p. 36; *The Bulletin Almanac: 1968*, Evening Bulletin, Philadelphia 1968, p. 482; Mike Madden, «Politics in Mantua and Philadelphia Since World War II», in *Penn History Review*, Spring 1998, n. 6: 1, pp. 71-72.

14Arlen Specter e Charles Robbins, *A Passion for Truth: From Finding JFK's Single Bullet to Questioning Anita Hill to Impeaching Clinton*, William Morrow, New York 2000, pp. 208, 212; Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*, Pantheon Books, New York 1998, pp. 199-239; Frank Burnstein, «Letter to the Editor», in *Philadelphia Inquirer*, November 27, 1967, p. 12; «Law and Order», in *Sons of Italy Times*, November 27, 1967, p. 1; Richardson Dilworth Papers, Box 48, Folder «Hate Letters», presso Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia.

15Una delle pratiche maggiormente contestate dai bianchi, il *busing* è il sistema di trasporto degli studenti, in genere neri, dalle loro case fino a una scuola in una zona diversa, per realizzare l'integrazione razziale nelle scuole. Avviato nel 1954, il sistema venne confermato dalla Corte suprema degli Stati Uniti nell'aprile del 1971, scatenando proteste a volte anche violente da parte dei genitori bianchi. È uno degli elementi alla base dell'abbandono di quartieri e zone cittadine con mescolanza etnica da parte dei bianchi (il cosiddetto *white flight*; cfr. qui, cap. 13, n. 1). [N.d.T.]

16William J. McKenna, «The Negro Vote in Philadelphia Elections», in *Pennsylvania History*, October 1965, n. 32: 4, p. 414; Conrad Weiler, *Philadelphia: Neighborhood, Authority, and the Urban Crisis*, Praeger, New York 1974, pp. 91-92; John P. Corr, «White Votes Defeated Bond», in *Philadelphia Inquirer*, May 22, 1969, pp. 1, 4. Le statistiche sul voto a Philadelphia non includono alcuna suddivisione etnica. Pertanto, l'analisi è stata basata sul presupposto che i risultati elettorali dei distretti nei quali almeno l'80% degli elettori registrati era di origine italiana fossero indicativi del voto dell'intera comunità italiana americana. La concentrazione etnica delle circoscrizioni elettorali della città è stata calcolata attraverso un controllo dei cognomi italiani degli elettori registrati, secondo quanto riportato nelle *Street Lists of Voters* relative agli anni esaminati e conservate presso gli archivi della città di Philadelphia. Le cifre relative ai voti sono tratte da *Fifty-fourth e Fifty-eighth Annual Report of the Registration Commission for the City of Philadelphia*, Dunlap Printing Company, Philadelphia 1959, 1963.

17Ivor Crow, «Prospects for Party Realignment: An Anglo-American Comparison», in *Comparative Politics*, July 1980, n. 12: 4, p. 396; James H.J. Tate e Joseph McLaughlin, «In Praise of Politicians», in *Evening Bulletin*, January 23, 1973, p. 18.

18John F. Bauman, «Rizzo, Frank L.», in Melvin G. Holli e Peter d'A. Jones, a cura di, *Biographical Dictionary of American Mayors, 1820-1980: Big City Mayors*, Greenwood Press, Westport, CT 1981, p. 306; Carolyn Teich Adams, «Philadelphia: The Private City in the Post-Industrial Era», in Richard H. Beznard, a cura di, *Snowbelt Cities: Metropolitan Politics in the Northeast and Midwest*

*Since World Warn*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 215. Le cifre relative ai voti sono tratte da *Sixty-third* e *Sixty-sixth Annual Reports of the Registration Commission for the City of Philadelphia*, Dunlap Printing Company, Philadelphia 1968, 1971. Per i criteri adottati per elaborare il campione del voto italiano americano, vedi nota 14.

19Stefano Luconi, «“Mobsters at the Polls”: The Mafia Stereotype of the Media and Italian-American Voters in Philadelphia in the Early 1950s», in Mary Jo Bona e Anthony Julian Tamburri, a cura di, *Through the Looking Glass: Italian & Italian/American Images in the Media*, American Italian Historical Association, Staten Island, NY 1996, pp. 38-50; Celeste A. Morello, *Before Bruno: The History of the Philadelphia Mafia*, 2 voll., Jeffries & Manz, Philadelphia 1999-2001; Larry Kane, *Larry Kane's Philadelphia*, Temple University Press, Philadelphia 2000, p. 131; W. Thacher Longstreth e Dan Rottenberg, *Main Line Wasp: The Education of Thacher Longstreth*, Norton, New York 1990; Anthony Lombardo, citato in A. Harold Datz, «Snatching Defeat from the Jaws of Victory: The 1967 Mayoralty Election in Philadelphia», tesi di A.B., Temple University, n.d., p. XVIII.

20Daughen e Binzen, *The Cop Who Would Be King*, pp. 195-96; Kitsi Burkhart, «Residents Block Truck at Whitman Park Project in S. Phila.», in *Evening Bulletin*, April 19, 1971, p. 18; Raymond C. Brecht, «Can City Revive Whitman Park Homes Plan?», in *Evening Bulletin*, May 25, 1971, p. 3; «Whitman Park Residents Resume Daily Picketing», in *Evening Bulletin*, July 7, 1971, p. 5; «Woman Raps Whitman Plan for Housing», ritaglio di quotidiano non identificato datato 13 agosto 1971, schedario «Whitman Park», presso Tempie University Urban Archives, Paley Library, Philadelphia; Jim Smith, «Rizzo Tells Why He Curtailed Whitman Housing», in *Philadelphia Daily News*, April 22, 1975, p. 22.

21Kane, *Larry Kane's Philadelphia*, cit., p. 131; Joe Davidson, «24-Year Whitman Park Fight Ending?», in *Evening Bulletin*, March 16, 1980, p. 4; Paolantonio, *Frank Rizzo*, cit., p. 187.

22Sandra Featherman, «Italian American Voting in Local Elections: The Philadelphia Case», in Richard N. Juliani e Philip V. Cannistraro, a cura di, *Italian Americans: The Search for a Usable Past*, American Italian Historical Association, Staten Island, NY 1989, pp. 49-51, a cui si riferiscono le percentuali di registrazione e di voto; trascrizione di un'intervista di Walter M. Phillips a Thomas M. Foglietta, Philadelphia, June 24, 1980, p. 12, in Walter M. Phillips Oral History Project Transcripts, Box 3, presso Tempie University Urban Archives.

23Fred Hamilton, «Whitman Park Project: 20 Years of Controversy», in *Philadelphia Daily News*, November 22, 1976, p. 22; Hizkias Assefa e Paul Wahrhaftig, *The MOVE Crisis in Philadelphia: Extremist Groups and Conflict Resolution*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1990, pp. 3-94; Paolantonio, *Frank Rizzo*, cit., pp. 221-27.

24Bob Frumps, «Rizzo Warns of Radicals», in *Philadelphia inquirer*, September 22, 1978, pp. 1A, 6A; Jill Porter e Stephan Rosenfeld, «Rizzo Courts Voters in Colorful Speech», in *Philadelphia Daily News*, September 22, 1978, pp. 3, 20; Bob Frump, «Rizzo's Message Clear as Black and White», in *Philadelphia Inquirer*, September 24, 1978, pp. 1B, 12B; Sandra Featherman, *Philadelphia Elects a Black*

*Mayor: How Jews, Blacks and Ethnics Vote in the 1980s*, American Jewish Committee, Philadelphia 1984, pp. 9, 13, 21, 40, da cui sono tratte le percentuali riportate nel testo.

25 Jack Citrin, Donald Philip Green e David Sears, «White Reactions to Black Candidates: When Does Race Matter?», in *Public Opinion Quarterly*, Spring 1990, n.54: 1, p. 94.

26 Tom Infield, «Goode Relentlessly Pursues Critical White Votes», in *Philadelphia Inquirer*, October 9, 1987, p. IB; S.A. Paolantonio, «The Philadelphia Story», in *In These Times*, October 17-23, 1990, p. 22; Howard Schneider, «The Election in Black and White», in *Philadelphia Daily News*, November 20, 1987, pp. 6, 44; Mary Ellen Balchunis, «A Study of the Old and New Campaign Politics Models: A Comparative Analysis of Wilson Goode's 1983 and 1987 Philadelphia Mayoral Campaigns», tesi di Ph.D., Temple University, 1992, p. 151; John F. Bauman, «W. Wilson Goode: The Black Mayor as Urban Entrepreneur», in *Journal of Negro History*, Summer 1992, n. 77: 3, pp. 150, 153-54. Le percentuali riportate nel testo sono citate da Sandra Featherman, *Jews, Blacks and Urban Politics in the 1980s: The Case of Philadelphia*, American Jewish Committee, Philadelphia 1988, pp. 3-6.

27 Sandra Featherman e Allan B. Hill, *Ethnic Voting in the 1991 Philadelphia Mayoral Election*, American Jewish Committee, New York 1992, pp. 3-4, 8, da cui è tratta la percentuale riportata nel testo; Phyllis C. Kaniss, *The Media and the Mayors Race: The Failure of Urban Political Reporting*, Indiana University Press, Bloomington 1995.

28 Paul Kleppner, *Chicago Divided: The Making of a Black Mayor*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1985; Robert Huckfeldt e Carol Weitzel Kohfeld, *Race and the Decline of Class in American Politics*, University of Illinois Press, Urbana 1989; Carolyn T. Adams, «Race and Class in Philadelphia Mayoral Elections», in George H. Peterson, a cura di, *Big City Politics Governance, and Fiscal Constraints*, Urban Institute Press, Washington, DC 1994, pp. 13-36; Thomas M. Carsey, «The Contextual Effects of Race on White Voter Behavior: The 1989 New York City Mayoral Election», in *Journal of Politics*, February 1995, n. 57: 1, pp. 221-28.

29 Bill Tonelli, *The Amazing Story of the Tonelli Family in America: 12000 Miles in a Buick in Search of Identity, Ethnicity, Geography, Kinship, and Home*, Addison-Wesley, Reading, MA 1994; «Arts Committee for Green», April 19, 1971, comunicato stampa, Americans for Democratic Action Papers, Accession 38, Box 14, Folder 30, presso Temple University Urban Archives; Leonora Riccinti, «Letter to the Editor», in *Evening Bulletin*, April 25, 1976, p. 12; «Recall Petitions Ruled Invalid», in *Philadelphia Inquirer*, August 25, 1976, pp. 1-2. Per le primarie dei democratici del 1971, vedi Richard A. Keiser, «The Rise of a Biracial Coalition in Philadelphia», in Rufus P. Browning, Dale Rogers Marshall e David H. Tabb, a cura di, *Racial Politics in American Cities*, Longman, New York 1990, pp. 54-55.

30 Paul Goldenberg, «Tony Imperiale Stands Vigilant for Law and Order», in *New York Times Magazine*, September 29, 1968, pp. 30-31, 117-22, 124, 126; Mark L. Levy e Michael S. Kramer, *The Ethnic Factor: How America's Minorities Decide*

*Elections*, Simon and Schuster, New York 1972, p. 174; David K. Shipler, «The White Niggers of Newark», in *Harper's Magazine*, August 1972, n. 245: 1467, pp. 77-83.

31 Fox Butterfield, «Newark's New Minority, the Italians, Demand Equity», in *New York Times*, August 28, 1971, p. 27.

32 Michael Novak, *The Rise of Unmeltable Ethnics: Politics and Culture in the Seventies*, Macmillan, New York 1972.

33 Jody McPhillips, «Paolino Gala Sets Ethnic Limits», in *Providence Journal-Bulletin*, August 15, 1996, pp. B1, B4; Elliot Krieger, «Money, Party Backing Not Enough», in *Providence Journal-Bulletin*, September 11, 1996, pp. A1, A9; Maureen Moakley ed Elmer Cornwell, *Rhode Island Politics and Government*, University of Nebraska Press, Lincoln 2001, pp. 32-33.

34 Levy e Kramer, *The Ethnic Factor*, p. 174; Emmett H. Buell, Jr. e Richard A. Brisbin, Jr., *School Desegregation and Defended Neighborhoods: The Boston Controversy*, Lexington Books, Lexington, MA 1982, pp. 61-66; Connie Maffei e Tracy Amalfitano, citato in Jeanne F. Theoharis, «“We Saved the City”: Black Struggles for Educational Equality in Boston, 1960-1976», in *Radical History Review*, Fall 2001, n. 81, pp. 76-77, 79.

35 Irving Lewis Allen, «Variable White Ethnic Resistance to School Desegregation: Italian-American Parents in Three Connecticut Cities», in William C. McCready, a cura di, *Culture, Ethnicity, and Identity: Current Issues in Research*, Academic Press, New York 1983, pp. 1-16; John F. Stack, Jr., «Ethnicity, Racism, and Busing in Boston: The Boston Irish and School Desegregation», in *Ethnicity*, March 1979, n. 6: 1, pp. 21-28; Ronald P. Formisano, *Boston Against Busing: Race, Class, and Ethnicity in the 1960s and 1970s*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991; Jonathan Rieder, *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985. Per i conflitti che videro contrapposti gli italiani americani agli ebrei e agli irlandesi di New York City e Boston negli anni trenta del Novecento, vedi Ronald H. Bayor, *Neighbors in Conflict: The Irish, Germans, Jews, and Italians of New York City, 1929-1941*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978; John F. Stack, Jr., *International Conflict in an American City: Boston's Irish, Italians, and Jews, 1935-1944*, Greenwood Press, Westport, CT 1979.

36 Van Gosse e Kavita Philip, «Mumia Abu-Jamal and the Social Wage of Whiteness», in *Radical History Review*, Fall 2001, n. 81, p. 9; Richard N. Juliani, «Community and Identity: Continuity and Change Among Italian Americans in Philadelphia», in *Italian American Review*, Autumn-Winter 1997-1998, n. 6: 2, pp. 46-47.

\*Sono grato a Gil Fagiani, Zulma Ortiz-Fuentes, Stephanie Romeo e Francisca Viera per i commenti critici a una precedente stesura di questo articolo. Sarò sempre debitore ai curatori di questo volume, Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno per avermi generosamente invitato a partecipare, per la pazienza e per l'acutezza dei loro suggerimenti.

1Micaela di Leonardo, *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class, and Gender Among California Italian-Americans*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1984, pp. 194-205.

2Vedi David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, New York 1993, per un'analisi convincente dei rapporti tra razza e forza lavoro negli Stati Uniti.

3Johnathan Rieder, *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985.

4Per ulteriori informazioni sul PRRWO, vedi Basilio Serrano, «“¡Rifle, Cañón, y Escopeta!”: A Chronicle of the Puerto Rican Student Union» e Iris Morales, «[PALANTE, SIEMPRE PALANTE!: The Young Lords]», in Andrés Torres e José E. Velázquez, a cura di, *The Puerto Rican Movement: Voices from the Diaspora*, Temple University Press, Philadelphia 1998, pp. 141, 221.

5Per maggiori informazioni su Bologna in questo periodo, vedi Luciano «Bifo» Capelli ed Ermanno «Gomma» Guarneri, *Alice è il diavolo. Storia di una radio sovversiva*, ShaKe Edizioni Underground, Milano 2002.

6John Kifner, «Slain Man's Neighbors Rebuff Appeal by Police», in *New York Times*, October 26, 1977.

7In italiano nel testo originale. [N.d.T.]

8Kathy Dobie, «The Boys of Bensonhurst», in *Village Voice*, September 5, 1989, pp. 34-36,38.

9La situazione di tensione razziale a Bensonhurst prima del 1989 è stata descritta da Barbara Gnzzuti Harrison, «Going Home: Brooklyn Revisited (November 1974)», in *Off Center*, Playboy Paperbacks, New York 1981, pp. 13- 30; e da Jeff Coplan, «Life and Death on the Color Line: Racial Crisis in Bensonhurst», in *Village Voice*, May 24, 1983, pp. 11-18, 42.

10I media tentarono di offrire un'interpretazione sociologica dell'assassinio: John Kifner, «Bensonhurst: A Tough Code in Defense of a Closed World», *New York Times*, September 3, 1989, sez. A, p. 1, sez. B, p. 4; Howard W. French, «Hatred and Social Isolation May Spur Acts of Racial Violence, Experts Say», in *New York Times*, September 4, 1989, sez. L, p. 31. Nelson George mise a confronto i giovani italiani americani con quelli africani americani, evidenziando la decrescente influenza economica e culturale dei primi e il conseguente stato d'animo: «una visione pessimistica del loro futuro è giustificata, e il pessimismo genera odio», vedi «Brooklyn Bound», in *Village Voice*, May 29, 1990, pp. 27-28. Per un'analisi più approfondita delle radici sociali della violenza razzista a Bensonhurst, vedi Judith N. DeSena, «Defending One's Neighborhood at Any Cost?: The Case of Bensonhurst», in Herral E. Landry, a cura di, *To See the Past More Clearly: The Enrichment of the Italian Heritage, 1890-1990*, Nortex Press, Austin, TX 1994, pp. 177-90.

11William K. Stevens, «White Philadelphian, 13, Is a Model to Those Combating Racist Incidents», in *New York Times*, November 24, 1986, sez. B, p. 14.

12Don Terry, «6 White Men Attack Black Man with Bats and Sticks on S.I. Street», in *New York Times*, June 23, 1988, sez. B, pp. 1, 2.

13Il quinto film di Spike Lee, *Jurgle Fever*, era dedicato a Yusuf e, per combinazione fortuita, vi compariva mia sorella Annabella nel ruolo della

segretaria italiana americana che ha una relazione con il suo superiore africano americano.

14 Per un racconto dell'uccisione, delle dimostrazioni di piazza e dei risvolti giudiziari, vedi John DeSantis, *For the Color of his Skin: The Murder of Yusuf Hawkins and the Trial of Bensonhurst*, Pharos Books, New York 1991 e il video documentario *Seven Days in Bensonhurst*, prodotto da Thomas Lennon nel 1990.

15 Di recente un detenuto già condannato per una serie di stupri si è fatto avanti dichiarandosi il solo autore del crimine. Il 20 dicembre 2002, un giudice della Corte suprema dello stato di New York ha annullato tutti i verdetti contro i cinque uomini già condannati.

16 Per una lettura critica del modo in cui i media hanno presentato la vicenda di Bensonhurst, vedi Jerome Krase, «Bensonhurst, Brooklyn Italian American Victims and Victimizers», in Frank M. Sorrentino e Jerome Krase, a cura di, *The Review of Italian American Studies*, Lexington Books, New York 2000, pp. 233-44; Donald Tricarico, «Read All About It!: Representations of Italian Americans in the Print Media in Response to the Bensonhurst Racial Killing», in Adalberto Aguirre, Jr. e David V. Baker, a cura di, *Sources: Notable Selections in Race and Ethnicity*, McGraw-Hill/Dushkin, Guilford, CT 2001, pp. 291-319. Alcuni rappresentanti politici progressisti di Bensonhurst pubblicarono i loro commenti sui giornali mesi dopo: Frank J. Barbaro, «About Politics: The Mosaic's Missing Tiles», in *New York Newsday*, January 16, 1990, pp. 52, 54; e Sal F. Albanese, «About Press: They Still Don't Speak for Us», in *New York Newsday*, April 18, 1990, pp. 52, 54.

17 Michael Powell, «At Church, It's Quiet, but Scary», in *New York Newsday*, May 21, 1990, p. 3.

18 Bob Dury, «Black Teen Shot Dead in B 'klyn Race Attack», in *New York Newsday*, August 25, 1989, pp. 5, 25. Altri hanno sottolineato il ruolo positivo svolto dalle donne italiane americane dopo l'uccisione: Daniela Gioseffi, «Breaking the Silence for Italian-American Women», in *VIA: Voices in Italian Americana*, 1993, n. 4: 1, pp. 1-14; Maria Laurino, «Italian with a Difference», in *New York Newsday*, September 5, 1991, pp. 54, 108. Le scrittrici italiane americane hanno anche sentito l'esigenza di scrivere *memoirs* in risposta all'uccisione: Barbara Grizzuti Harrison, «Women and Blacks and Bensonhurst», in *Harper's Magazine*, March 1990, pp. 69-79, 82; Marianna De Marco Torgovnick, «On Being White, Female, and Bom in Bensonhurst», in *Crossing Ocean Parkway*, University of Chicago Press, Chicago 1994, pp. 3-18; Maria Laurino, «Bensonhurst», in *Were You Always an Italian?: Ancestors and Other Icons of Italian America*, W.W. Norton, New York 2000, pp. 121-55. Il romanziere Nicholas Montanarano ha scritto una versione romanzata del delitto in *A Fine Place: A Novel*, Context Books, New York 2002. Vedi anche il racconto di Montemarano sulla genesi del romanzo: «Truth in Fiction», in *Doubletake*, Fall 2000, pp. 107-13.

19 Stephanie Romeo, «Women of Substance» in «Letters», in *New York Newsday*, September 11, 1991, p. 87. Vedi anche «“Anger Is an Energy”: From Bensonhurst to Transcendence», saggio inedito, presentato al convegno della American Italian Historical Association, Washington, DC 1992.

20 Susan Brenna, «Raising Their Literary Voices», in *New York Newsday*, April 3, 1995, sez. B, 4-5. Vedi anche Robert Viscusi, «Breaking the Silence: Strategic Imperatives for Italian American Culture», in *VIA: Voices in Italian Americana*, Spring 1990, n. 1: 1, pp. 1-13, «iawa Faces the Community», saggio inedito presentato il 29 ottobre 1994 al simposio «Italian American Studies Programs and Organizations: Interface with the Community» al Center for Italian Studies, State University of New York at Stony Brook.

21 Per un approfondimento sulla Madonna nera, vedi Lucia Chiavola Birnbaum, *Black Madonnas: religione, femminismo e politica in Italia*, Palomar, Bari 1997; Salvatore Salerno, «The Black Madonna and Italian American Identity», saggio inedito per la borsa di studio del Bush Faculty Development, Metro State University, January 26, 1995; e la mostra itinerante «“Evviva la Madonna nera!”: Italian American Devotion to the Black Madonna», curata da Joseph Sciorra e progettata da B. Amore per il John D. Calandra Italian American Institute, Queens College.

22 Per maggiori informazioni sul rap italiano, vedi il mio sito web, [www.italianrap.com](http://www.italianrap.com), e il mio articolo «Hip-Hop from Italy and the Diaspora: A Report from the 41st Parallel», in *Altreitalia*, January-June 2002, n. 24, pp. 86-104.

23 Gerald Meyer, *Vito Marcantonio: Radical Politician, 1902-1954*, State University of New York Press, Albany 1989; Paul S. D'Ambrosio, *Ralph Fasanella's America*, Fenimore Art Museum, Cooperstown, NY 2001; Dorothy Gallagher, *All the Right Enemies: The Life and Murder of Carlo Tresca*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1988; Nunzio Pernicone, «Carlo Tresca's *Il Martello*», in *The Italian American Review*, Spring/Summer 2001, n. 8: 1, pp. 7-55; Jennifer Guglielmo, «Italian American Women's Political Activism in New York City, 1890s-1940s», in Philip V. Cannistraro, a cura di, *The Italians of New York: Five Centuries of Struggle and Achievement*, New York Historical Society e John D. Calandra Italian American Institute, New York 1999, pp. 103-13, e «Donne Sovversive: The History of Italian American Women's Radicalism», in *Italian America*, September 1997, pp. 8-11; William Mello, «The Legacy of Pete Panto and the Brooklyn Rank-and-File», saggio inedito presentato il 13 ottobre 2001 al simposio «Italians on the New York Waterfront: A Tribute to Peter Panto» del John D. Calandra Italian American Institute, Queens College; Margaret Hooks, *Tina Modotti: Radical Photographer*, Pandora, San Francisco 1993; Mildred Constantine, *Tina Modotti: A Fragile Life*, Chronicle Books, San Francisco 1993.

24 Tom Collins, «“We Love the Man”», in *New York Newsday*, April 3, 1992. Nei quartieri di New York come Bensonhurst, la mafia gode di una particolare forza di attrazione come fonte di impiego e di prestigio. Nel 1992, il giudice federale Jack Weinstein comminò pene severe ai membri della famiglia Colombo', appartenente alla criminalità organizzata, affermando che «I giovani maschi influenzabili della comunità italiana americana vengono attratti dalla vita distruttiva di questi delinquenti» (Pete Bowles, «Crime Pays», in *New York Newsday*, May 25, 1993).

25 George De Stefano, «Ungood Fellas», in *The Nation*, February 7, 2000, pp. 31-33; Maria Laurino, «From the Fonz to “The Sopranos”, Not Much Evolution», in *The New York Times*, December 24, 2000, «Arts and Leisure», pp. 31, 40. Per un

altro approccio all'hip-hop italiano americano, *vedi* il saggio di Manifest, «In prima linea. L'hip-hop, la vita e la morte del razzismo», contenuto in questo volume, p. 171.

26 Juliet Ucelli e Gii Fagiani, «Italian Americans and the Columbus Hype», in *School Voices*, March 1992, pp. 10-11; George De Stefano, «About Columbus: We Don't Need a Macho Hero», in *New York Newsday*, October 9, 1992, pp. 56, 58.

27 Stuart Hall, «New Ethnicities», in Kobena Mercer, a cura di, *Black Film, British Cinema*, ICA Document 7, Institute of Contemporary Arts, London 1988, pp. 27-31.

\*Desidero ringraziare Jennifer Guglielmo per avermi incoraggiata a scrivere questo saggio, per avermi mostrato che ero pronta a raccontare la mia storia e per aver creato, attraverso questo libro, un luogo di incontro per condividerla. Ringrazio anche Joe Sciorra per il sostegno e per la schiettezza dei suoi commenti. Il suo saggio è stato per me fonte di ispirazione e, per molti versi, il mio lavoro è una risposta al suo. Infine, un grazie particolare a Katya Romeo per l'aiuto che mi ha dato per il dialetto calabrese.

1 Si definisce *esodo bianco* (*white flight*) l'allontanamento volontario di numerose famiglie di bianchi dalle zone della città in cui cominciarono ad affluire africani americani o *latinos* verso le zone residenziali ancora «omogenee» dal punto di vista razziale. [N.d.T.]

2 In italiano nell'originale. [N.d.T.]

\*Una versione diversa di questo saggio è stata pubblicata in precedenza con il titolo «Figuring Race: Kym Ragusa's *fuori*», in Dan Ashyk, Fred Gardaphe e Anthony J. Tamburri, a cura di, *Shades of Black and White: Conflict and Collaboration Between Two Communities*, American Italian Historical Association, New York 1999.

1 Il video di Kym Ragusa comprendono *Demarcations* (1991), *Blood of My Blood* (1995), *Passing* (1996) e *fuori/outside* (1997).

2 Letteralmente «passare per», di fatto significa «farsi passare per bianchi». Il *passing*, che ha radici antiche nella storia degli africani americani, è una controversa forma di reazione/resistenza alla discriminazione razziale. Per essere credibile richiede, oltre alle caratteristiche fisiche necessarie (pelle chiara, capelli non crespi, ecc.), anche la rescissione dei legami familiari e culturali con il gruppo di origine. [N.d.T.]

3 *Vedi* Edvige Giunta, «Dialects, Accents, and Other Aberrations», in *New Jersey Mosaic*, Spring 1997, pp. 4, 7.

4 *Pane e cioccolata*, un film italiano del 1973 diretto da Franco Brusati, narra le vicissitudini dei lavoratori italiani all'estero attraverso la storia di Giovanni Garofalo, un italiano del Sud emigrato in Svizzera. Il film non denuncia soltanto i pregiudizi degli svizzeri nei confronti dei meridionali, ma mostra anche, attraverso la contrapposizione tra il protagonista e un industriale del Nord Italia come i meridionali siano le vittime di più forme di pregiudizio e sfruttamento economico. *Vedi* Peter Bondanella, *Italian Cinema: From Neorealism to the Present*,



Continuum, New York 1991, pp. 329-32.

5In italiano nel testo originale. [N.d.T.]

6Antonio Gramsci ha descritto in modo eloquente le condizioni storiche dell'oppressione nell'Italia del Sud in *La questione meridionale*, ed. orig. 1969, Editori Riuniti, Roma 2005.

7La canzone in questione è «Siamo meridionali», un successo di Mimmo Cavallo del 1980. [N.d.T.]

8Nel 1997, l'argomento scelto per il convegno annuale dell'American Italian Historical Association Conference fu il rapporto tra gli italiani americani e gli africani americani. Alcuni degli interventi presentati sono stati approfonditi e raccolti in Dan Ashyk, Fred L. Gardaphe e Anthony J. Tamburri, a cura di, *Shades of Black and White: Conflict and Collaboration Between Two Communities. Proceedings of the 30 th Annual Conference of the American Italian Historical Association*, American Italian Historical Association, Staten Island, NY 1999.

9Louise DeSalvo, *Breathless: An Asthma Journal*, Beacon, Boston 1997, p. 150. In quanto *memoir*, *fuori/outside* fa parte di una ricca tradizione delle scrittrici italiane americane e africane americane che comprende opere come Maya Angelou, *Il canto del silenzio*, ed. orig. 1971, traduzione di Maria Luisa Cantarelli, Frassinelli, Milano 1996; Mary Cappello, *Night Bloom*, Beacon, Boston 1998; Louise DeSalvo, *Vertigo*, Dutton, New York 1996; Sandra M. Gilbert, *Wrongful Death*, Norton, New York 1995; Audre Lorde, *The Cancer Journals*, Aunt Lute, San Francisco 1980; e Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*, The Crossing Press, Freedom, CA 1994. Molte delle strategie narrative del *memoir* vengono adottate dalle donne italiane americane e africane americane in opere di poesia e narrativa. Vedi, per esempio, Maria Mazziotti Gillan, *Where I Come From: New and Selected Poems*, Guernica, Toronto 1995; Tina De Rosa, *Paper Fish*, The Feminist Press, New York 1996; Jamaica Kincaid, *Autobiografia di mia madre*, ed. orig. 1997, traduzione di David Mezzacapa, Fabbri, Milano 2005; Sapphire, *Push la storia di Precious Jones*, ed. orig. 1997, traduzione di Massimo Bacchiola, CDE, Milano 1998. Sulla tradizione dell'autobiografia delle donne africane americane, vedi Joanne Braxton, *Black Women Writing Autobiography: A Tradition Within a Tradition*, Temple University Press, Philadelphia 1989. Sui *memoir* delle donne italiane americane, vedi Caterina Romeo, «Esplorare il passato, riscrivere il presente: tradizione e innovazione nel *memoir* delle scrittrici italo-americane», tesi di Dottorato di ricerca, Università di Roma La Sapienza, 1999-2000; Caterina Romeo, «Forging Public Voice: Memoir, Writing, Power», in Edvige Giunta, *Writing With an Accent: Contemporary Italian American Women Authors*, Palgrave, New York 2002, pp. 117-37. Per un'analisi comparata delle scrittrici italiane americane e africane americane, vedi Mary Jo Bona, «“Circles and Circles of Sorrow”: Remembering Community in Selected Works of African American and Italian American Women», in *Shades of Black and White*, cit., pp. 303-15.

10*Blood of My Blood*, prodotto prima di *fuori/outside*, rappresenta un'esplorazione preliminare nei temi dei video successivi. Tuttavia, questo video non è a disposizione del pubblico. Gli altri video sono distribuiti dalla Third World Newsreel di New York.

11«Se da una parte la storia sociale e legale di Jim Crow spesso ha stimolato la domanda “Chi era nero?”» scrive David Roediger «la storia sociale e legale dell’immigrazione spesso ha stimolato la domanda “Chi era bianco?”.» Un complicato processo sociale che equiparava la bianchezza all’accesso alla cittadinanza rendeva possibile ai cosiddetti bianchi etnici, come gli italiani, gli ebrei o gli irlandesi, di diventare «bianchi». Vedi Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*, Verso, London 1994, p. 182.

\*Questo saggio è stato originariamente pubblicato in *Common Quest*, Winter 2000, n. 4, pp. 8-17.

1Qui c’è un frutto / per i corvi da beccare / per la pioggia da colmare / per il sole da guastare / per l’albero da lasciar cadere / qui c’è uno strano / e amaro raccolto.

1Jane Addams, *Twenty Years at Hull House*, Macmillan, New York 1909, p. 183.

2Vedi Valerie Babb, *Whiteness Visible: The Meaning of Whiteness in American Literature and Culture*, New York University Press, New York and London 1998, pp. 138-49; Elizabeth Lasch-Quinn, *Black Neighbors: Race and the Limits of Reform in the American Settlement House Movement*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, in particolare pp. 22 e 14-30 *passim*.

3Citato in Matthew Pratt Guterl, *The Color of Race in America, 1900-1940*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 2001, p. 68.

4Oltre al saggio di Thomas A. Guglielmo contenuto in questo volume, vedi anche il suo *White on Arrival*, Oxford University Press, New York and Oxford 2003; su Wilson, vedi Gwendolyn Mink, *Old Labor and New Immigrants in American Political Development: Union, Party, and State, 1875-1920*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1986, pp. 223 e 226. Vedi anche Liette Gidlow, «Delegitimizing Democracy: “Civic Slackers”, the Cultural Turn, and the Possibilities of Politics», in *Journal of American History*, December 2002, n. 89, p. 939.

5Su naturalizzazione, razza e bianchezza, vedi Ian Haney Lopez, *White by Law: The Legal Construction of Race*, New York University Press, New York and London 1996, pp. 37-110; sulla categoria razziale del «bianco scuro», vedi in particolare *In re Najour*, CCND, Ga., 174 Fed. 735 (1909).

6W.E.B. Du Bois, in Julius Lester, a cura di, *The Seventh Son: The Thought and Writings of W.E.B. Du Bois*, 2 vol., Vintage, New York 1971, vol. 2, p. 4.

7W.E.B. Du Bois, *The Autobiography of W.E.B. Du Bois*, International, New York 1975 (prima ed. 1968), p. 122; Du Bois, *Darkwater: Voices from Within the Veil*, Harcourt, Brace and Howe, New York 1920, p. 51; Du Bois, in Daniel Walden, a cura di, *W.E.B. Du Bois: The Crisis Writings*, Fawcett Publications, Greenwich, CT 1972, pp. 123-24; Claude McKay, *A Long Way from Home: An Autobiography*, Harcourt Brace Tovanovich, San Diego 1970 (prima ed. 1937), pp. 274-75.

8Nadia Venturini, «“Over the Years People Don’t Know”: Italian Americans and African Americans in Harlem in the 1930s», translated by Michael Roede, in Donna R. Gabaccia e Fraser Ottanelli, a cura di, *Italian Workers of the World: Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, University of Illinois

Press, Urbana and Chicago 2001, p. 209, in cui viene citato Du Bois.

9Du Bois, citato in Jacalyn Harden, «Double-Crossing the Color Line: Japanese Americans in Black and White Chicago, 1945-1996», tesi di Ph.D., Northwestern University, 1999, p. 287.

10Thomas Holt, «The Political Uses of Alienation: W.E.B. Du Bois on Politics, Race, and Culture», in *American Quarterly*, June 1990, n. 42, p. 313.

11Robert F. Foerster, *The Italian Emigration of Our Times*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1919, pp. 408,356-400 *passim*; Cheryl Harris, «Whiteness as Property», in *Harvard Law Review*, June 1993, n. 106, pp. 1709-91.

12W.E.B. Du Bois, citato da Herbert Aptheker nella sua bella introduzione alla ristampa del volume di Du Bois, *The Gift of Black Folk*, Kraus, Thomson Editions, Millwood, NY 1975 (prima ed. 1924), p. 5.

13Ivi, pp. 1-29.

14W.E.B. Du Bois, *An ABC of Color*, International, New York 1969, p. 139. Vedi anche Lester, a cura di, *Seventh Son*, vol. 2, p. 82; Nancy J. Weiss, «Long Distance Runners of the Civil Rights Movement: The Contribution of Jews to the NAACP and the National Urban League in the Early Twentieth Century», in Jack Salzman e Cornel West, a cura di, *Struggles in the Promised Land: Towards a History of Black-Jewish Relations in the United States*, Oxford University Press, New York and Oxford 1997, pp. 143-44.

15Patricia J. Williams, «Metro Broadcasting Inc. v. FCC», in *Harvard Law Review*, 1990, n. 104, p. 525.

16W.E.B. Du Bois, «The Negro Mind Reaches Out», in Alain Locke, a cura di, *The New Negro: An Interpretation*, Albert and Charles Boni, New York 1925, p. 412.

17Rudolph Vecoli, «Are Italian Americans Just White Folks?», in *Italian Americana*, Summer 1995, p. 156 *passim*.

18Ho tratto l'espressione «disillusione» da Franklin Rosemont, «Notes on Surrealism as a Revolution Against Whiteness», in *Race Traitor*, Summer 1998, n. 9, p. 29.