

M. Aime, B. Barba, E. Garbarino, M. Surace

Antropologi tra le righe

Quattro saggi sull'incontro in letteratura

Antropologie

4

Collana diretta da:

Prof. Marco Aime
(Università di Genova)

Comitato Scientifico

Prof. Marc Augé
(direttore dell'EHESS di Parigi)

Prof. Jean-Loup Amselle
(direttore dei Cahiers d'Etudes Africaines)

M. Aime, B. Barba, E. Garbarino, M. Surace

Antropologi tra le righe

Quattro saggi sull'incontro in letteratura



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



© 2020 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati.

Realizzazione Editoriale
GENOVA UNIVERSITY PRESS
Via Balbi, 6 - 16126 Genova
Tel. 010 20951558 - Fax 010 20951552
e-mail: gup@unige.it
<http://gup.unige.it>

ISBN: 978-88-3618-030-1 (versione a stampa)

ISBN: 978-88-3618-031-8 (versione eBook)

Finito di stampare luglio 2020



Stampato presso
Grafiche G7
Via G. Marconi, 18 A - 16010 Savignone (GE)
e-mail: graficheg7@graficheg7.it

INDICE

Introduzione	9
SPECCHIARSI NELL'ALTRO <i>di Marco Aime</i>	13
LE LINEE DEL COLORE <i>di Mara Surace</i>	59
ODIERAI IL PROSSIMO TUO <i>di Elena Garbarino</i>	101
DI METICCI E ALTRI MONDI <i>di Bruno Barba</i>	133

Introduzione

Nel 1988 Clifford Geertz, uno dei più influenti antropologi del nostro tempo, diede alle stampe un libro intitolato *Opere e vite*, il cui sottotitolo recitava *L'antropologo come autore*. Sull'onda della riflessione postmoderna, che tendeva a interpretare sempre di più la scrittura antropologica come narrazione, piuttosto che come trattazione, Geertz cerca di dimostrare come la personalità di antropologi di caratura mondiale come Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Edward E. Evans-Pritchard e Ruth Benedict, emerga chiaramente dai loro testi, indipendentemente dalla loro volontà e dalla loro ricerca dell'oggettività. Ricercare lo scrittore nell'antropologo, questo ha voluto fare Geertz; molto modestamente in questa serie di saggi si vuole fare un'operazione opposta: individuare alcuni temi di carattere sociale in autori letterari. Usare il romanzo o il racconto come fonte di ricerca, per evidenziare come in alcuni casi uno scrittore possa innescare una riflessione antropologica, sebbene non persegua necessariamente questo fine nel suo lavoro.

Sono molti i casi in cui la letteratura ha affrontato, in modo più e meno diretto, temi sociali che, pur tenendo conto della libertà di cui dispone uno scrittore, possono fornire utili e significativi spunti per l'antropologo. Per esempio, un grande romanzo come *Furore* di John Steinbeck offre chiavi di lettura importanti, per comprendere le migrazioni; *Aspettando il voto delle bestie selvagge* di Amadou Kourouma, sebbene con un linguaggio metaforico e ricco, presenta una lucida analisi del potere dittatoriale in Africa; Toni Morrison, con *L'occhio più azzurro*, *Canto di Salomone* e *Amatissima* tra gli altri, è

stata maestra nel raccontare la discriminazione e la violenza tra esseri umani; in *Lucy* di Jamaica Kincaid la protagonista che dà il nome al romanzo svela le ipocrisie della società a cui appartiene, rivendicando le proprie origini; Andrea Levy narra la diffidenza in tempi di guerra verso chi ha la pelle nera in *Un'isola di stranieri*.

L'elenco sarebbe lungo e variegato, noi abbiamo provato a scegliere un percorso fondato sull'incontro e sulla differenza. L'Altro, nelle sue varie declinazioni, è al centro dei percorsi seguiti da ciascuno degli autori, che hanno scelto i narratori da prendere in esame sulla base delle proprie conoscenze, propensioni e aree di ricerca, senza alcuna pretesa di esaustività.

«Io è un altro» scriveva Arthur Rimbaud, forzando non solo la sintassi, ma anche l'idea di unità e di integrità dell'individuo, dell'io. Un io che vedrebbe sgretolarsi quel guscio immaginario su cui costruiamo la nostra idea di unità e di unicità, per riconfigurarsi come il risultato di uno scambio, di un intreccio continuo e costante, che viene dal passato e che continua nel presente. Quell'io, moltiplicato per cento, mille e più volte diventa poi un noi. Ogni gruppo umano, infatti, tende a definire se stesso sulla base dell'Altro, di coloro che reputiamo essere diversi da noi e la cui percezione può essere declinata in modi diversi. La tematica del diverso e della sua costruzione verrà analizzata attraverso le opere di vari scrittori.

Sarebbero moltissimi gli esempi cui attingere, ma in questo caso, convinti che il linguaggio letterario possa fornire utili strumenti all'antropologia, abbiamo voluto provare ad affrontarne alcuni, "giocando" un po' ad attraversare i confini troppo spesso rigidi delle discipline. Nel primo saggio Marco Aime prende in esame la visione dell'Altro (e di conseguenza del Noi) attraverso la lettura de *I viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift, *Un barbaro in Asia* di Henry Michaux, *La tregua* di Primo Levi e *La lingua di Ana* di Elvira Mujčić.

Mara Surace analizza il tema del colore come marcatore di differenza. Il colore della pelle, per la sua immediata evidenza, è l'elemento più utilizzato per dividere gli esseri umani, e anche, dunque, per creare discriminazione. Lo fa traendo spunto dagli

scritti di Patrick Chamoiseau, Chimamanda Ngozi Adichie, Maryse Condé e altri, mettendo in evidenza i significati che vengono attribuiti al colore e quelli che a sua volta modifica, come nei fenomeni di passing (perché si desidera “cambiare colore”?), di come si possa modificarlo attraverso i comportamenti e di quanto sia difficile, se non impossibile, categorizzare la realtà umana e trovare etichette valide per ogni “sfumatura”.

Dal colore alla “razza”, questo il nucleo centrale del saggio di Elena Garbarino, che propone un percorso a zigzag, che si districa tra John Steinbeck, John Fante, Sofocle, Jack London, Cesare Pavese, Buchi Emecheta, Kurt Vonnegut e altri. Ci sono tanti modi per essere razzisti, perché è molto facile trovare differenze negli altri, caratteristiche che non conosciamo o non ci appartengono, e utilizzarle per svilire e sminuire. Questo mostro mutaforma possiede l’abilità di adattarsi a una molteplicità di contesti, assumendo le sembianze migliori per assolvere il suo compito: spargere odio. Arturo Bandini lo interiorizza, e lo riversa sugli altri appena ne ha l’occasione; Antigone urla, grida che tutto questo è sbagliato.

Dopo avere analizzato gli schemi e le modalità che separano gli individui e li classificano, Bruno Barba affronta la complessa tematica del meticcio, ovvero l’essere qui e ovunque, sentirsi “qualcosa di intermedio”, come dice il poeta portoghese Mário Sá Carneiro; e ancora, provare a definire la propria identità attraverso una reinterpretazione attiva, creativa e costruttiva: è questo il destino meticcio, un destino che appartiene a tutti noi, ma che alcuni autori di una letteratura considerata minore – brasiliana, nigeriana, vietnamita – hanno saputo descrivere, o meglio evocare, in forma letteraria e poetica. Da Viet Thang Nguyen a Philip Roth, da Amara Lakhous a Igiaba Scego in tanti hanno provato a raccontare coloro che si sentono “neri a metà”, oppure “bianchi diminuiti”. E tra tutti Jorge Amado, con i suoi ritratti indimenticabili, tanto maschili - Vadinho, Pedro Archanjo – quanto femminili – Dona Flor, Gabriela, Teresa Batista – è forse colui che ha saputo meglio descrivere questo felice spaesamento, questo anelito all’accoglienza e alla “non esclusione”.

SPECCHIARSI NELL'ALTRO

di Marco Aime

Je est un autre
A. Rimbaud

Sempre nel posto sbagliato. Lo sguardo di Lemuele Gulliver

Se c'è una figura che l'alterità l'ha sperimentata sulla sua persona, questi è Lemuele Gulliver, lo sfortunato marinaio creato dalla magistrale penna di Jonathan Swift. Disincantato e con scarsa fiducia nell'umanità, lo scrittore irlandese colloca il suo personaggio sempre al centro delle diverse scale di grandezza degli esseri, umani e non, che incontra nei suoi ripetuti naufragi, mai in cima e questo consente a Gulliver di constatare quanto sia relativo ogni punto di vista. È come se questo simpatico marinaio si venisse a trovare tra due specchi deformanti: uno che lo rimpicciolisce fino a ridurlo come un soldatino di piombo, l'altro che lo ingrandisce a dismisura.

E quando vede da vicino la pelle di una bellissima gigantessa, rimane disgustato dalla grossolanità dei tratti e dall'incredibile bruttezza della sua pelle, piena di pori, che sembravano crateri enormi, chiazzata di orrende lentiggini e pustole, da risultare nauseante. Dopo un primo moto di repulsione Gulliver riflette sulla pelle:

liscia e soave delle nostre donne che ci appare tanto attraente, perché sono della nostra dimensione, mentre i difetti sarebbero visibili solo attraverso una lente di ingrandimento. L'esperienza

infatti ci insegna che anche la pelle più bianca e vellutata appare rugosa, ineguale e piena di chiazze vista a distanza ravvicinata¹.

Nel venire a contatto con gli altri, nello specchiarsi dentro la loro diversità, Gulliver ridefinisce la sua immagine e si accorge dell'assoluta parzialità dei suoi giudizi, fino a sospirare: «Han proprio ragione i filosofi quando dicono che grande e piccolo è solo questione di paragoni»². Frase che risulta ancor più vera quando lui si trova a dover subire angherie e mortificazioni dal nano della corte di Brobdingnag, il quale, essendo alto appena più di nove metri, era il più piccolo del suo regno, ma enorme in confronto a Gulliver.

Swift era troppo acuto per limitarsi a tratteggiare le dimensioni dei suoi fantastici personaggi, infatti, ne fa dei veri e propri rappresentanti di culture differenti, nate dalla diversa percezione del mondo. Per questo fa dire a Gulliver che: «La natura aveva del pari dotato la vista dei lillipuziani in conformità del loro mondo: questa era infatti acutissima, ma incapace di scorgere lontano»³. Minuti, hanno costruito un mondo minuto: la loro prospettiva ridotta, agli occhi di Gulliver, privilegia il particolare, ma quel particolare non è un dettaglio per il lillipuziano, è la sua realtà. Sfugge invece ciò che è grande, ciò che è lontano, che al contrario è la dimensione cara ai giganti, avvezzi a cogliere il significato dei grandi eventi, «il senso grossolano della storia»⁴, incapaci peraltro di scendere nel particolare, di cogliere le sfumature più raffinate. Ogni prospettiva crea una versione differente.

Il nostro sfortunatissimo personaggio – naufraga in ogni capitolo! – viene a trovarsi sempre nella condizione di chi è fuori posto nel contesto dominante. A volte per le sue dimensioni, troppo grandi o

¹ Swift J., *I viaggi di Gulliver*, Garzanti, Milano, 1982, p. 79.

² *Ibidem*, p. 75.

³ *Ibidem*, p. 45.

⁴ Guccini F., *Gulliver*.

troppo piccole, a volte per la sua cultura, il suo essere umano. Ogni viaggio sembra essere pensato da Swift per infliggere un colpo all'idea dominante del primato dell'uomo. Questo aspetto assume un valore ancora più marcato se consideriamo l'epoca: siamo nel secolo dei Lumi, in cui la fiducia nell'uomo ha raggiunto i suoi massimi livelli. Basta leggere cosa scrive Immanuel Kant ne *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?* del 1784:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo.

Al contrario, come abbiamo detto, Swift non aveva una grande fiducia nel progresso umano e, a differenza di molti uomini della sua epoca non credeva più di tanto nella superiorità dell'uomo, tanto meno di quello occidentale. Il suo messaggio è quanto mai moderno per la sua epoca e, purtroppo, ancora attuale. Perché se Gulliver si interroga sulla diversità che incontra, lo fanno anche i suoi interlocutori, con occhi diversi. Non solo lillipuziani e giganti, ma anche gli intellettuali assorti dell'isola sospesa di Laputa o i cavalli saggi e razionali *houyhnhnm*, che mettono in crisi molte certezze del nostro viaggiatore. Il re dei giganti inorridisce quando Gulliver descrive le armi da fuoco:

Rimase letteralmente sbalordito a sentire la storia degli avvenimenti che avevano avuto luogo negli ultimi cento anni, bollandoli come un cumulo di cospirazioni, ribellioni, assassini, massacri, rivoluzioni, esili⁵.

⁵ Swift J., *I viaggi di Gulliver*, cit., p. 120.

Così come il re dei giganti, che all'inizio credeva il piccolo Lemuele una sorta di automa, dopo averlo sentito parlare e argomentare si convinse che era invece «un essere umano e razionale»⁶.

Finisce così che i protagonisti del romanzo, specchiandosi gli uni negli altri, diventano altrettante facce del mondo, che si interrogano e si relativizzano. Al contrario di Robinson Crusoe, che naufraga su un'isola, che crede deserta, ne prende possesso, incontra un nativo, lo battezza e ne fa praticamente un suo servitore, esprimendo in questo modo il tipico atteggiamento di superiorità etnocentrista dell'Occidente, Gulliver, invece, non vede negli altri dei selvaggi da civilizzare, è curioso, cerca di capire e ci riesce, perché è capace di osservare non con il suo sguardo solito, ma collocandosi nella prospettiva altrui, pur rimanendo spesso critico.

«Certe leggi e certi costumi di questo impero sono davvero singolari» dice a un certo punto, «tanto che sarei tentato di giustificarle, se non facessero a pugni con quelle del mio paese. C'è solo da sperare che vengano rispettate con la stessa solerzia»⁷.

È un relativista Gulliver, ma non per questo abbandona i suoi costumi, né li denigra tout court. Semplicemente prende atto che c'è una logica anche in quei comportamenti che gli appaiono bizzarri, strani, se non sgradevoli. Ecco perché lui e i suoi comparì di libro diventano attuali, in un'epoca in cui, in Italia (ma non solo), si fanno sempre più frequenti i richiami all'identità e alla superiorità bianca e occidentale, spesso con toni apocalittici e con motivazioni pretestuose o inconsistenti.

Certo si stupisce non poco quando incontra gli *houyhnhnm*, cavalli che dominano sugli *yahoo*, esseri scimmieschi per i quali viene scambiato il nostro protagonista. Colpito dalla saggezza e dall'equilibrio del pensiero di quei cavalli, Gulliver si sforza di non essere paragonato ai rozzi e primitivi *yahoo*, producendosi in disquisizioni dotte.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

Precipitato in un mondo capovolto, Gulliver si interroga ancora una volta sulla molteplicità dei punti di vista e approfitta dell'intelligenza degli *houyhnhnm* per strappare loro la promessa di non prendersela se certe sue affermazioni avrebbero potuto apparire sconvenienti, in quanto sarebbero solo state il frutto di uno sguardo diverso. Infatti, in una discussione con il suo ospite egli racconta che nel suo paese i cavalli erano adibiti al trasporto, che talvolta venivano castrati e che dopo la loro morte venivano scuoiati. Lo *houyhnhnm* sulle prime la prende male, ma poi ammette che se esisteva un paese dove gli *yahoo* erano i soli a essere dotati di ragione, toccava certamente a loro governare. Di contro Gulliver confessa: «sarebbe parso impossibile agli occhi dei miei compatrioti che un *houyhnhnm* potesse essere la creatura che comanda una nazione e lo *yahoo* una bestia»⁸.

Così come quando, dopo aver tentato di spiegare al re dei giganti il sistema di governo degli uomini, dice un po' malinconicamente:

Quando mi senti parlare di certe guerre lunghe e onerose cadde dalle nuvole e pensò che noi fossimo un popolo di attaccabrighe (...) Ma soprattutto rimase sorpreso quando mi senti parlare di un esercito mercenario stanziato in periodo di pace. Se eravamo governati, come avevo sostenuto, da rappresentanti che noi stessi avevamo eletti, non riusciva a capacitarsi di chi avevamo paura o contro chi mai avremmo dovuto combattere⁹.

Lo stesso re, si dimostra aperto all'alterità. Dopo aver ascoltato le descrizioni che Gulliver fa del suo paese natale, sospira:

Eppure scommetto che questi esserini hanno i loro bravi titoli e le cariche onorifiche, costruiscono piccoli nidi e catapecchie che chiamano case e città; ostentano vesti e carrozze, fanno all'amore, combattono, disputano, truffano, tradiscono...¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰ *Ibidem*, p. 95.

In fondo Gulliver cerca di capire l'universale, che per sua natura non può che essere la sintesi delle molteplici qualità nella diversità. *Nella* diversità, non *contro* la diversità. Ecco dove sta la saggezza e, forse, la grandezza di Gulliver, nella sua umiltà di porsi dentro l'arcobaleno della varietà umana, al centro della scala di grandezza e di valori, non in cima. Non è un osservatore distaccato, è sempre aperto al confronto.

Gulliver è un navigante, naufrago per costrizione, ma pur sempre un viaggiatore. Non che questo garantisca automaticamente uno sguardo relativista, ma l'incontro con il diverso è pratica consueta per chi viaggia e costringe a riflettere su se stessi e a ridefinire la propria posizione nell'universo umano. «Ad ogni viaggio incontrare un mito, ad ogni incontro ridisegnare il mondo» canta l'Odisseo di Guccini, preso nel vortice del continuo rimettersi in gioco fino a confondere le voci, fino alla frattura «fra l'inizio ed il finire». L'umiltà di Gulliver sta nell'essere conscio di non avere la verità in mano, perché la verità è sempre frutto di un confronto con il diverso.

L'etnologo, il surrealista, il barbaro. Lévi-Strauss, Leiris, Michaux

«C'è chi si stupisce, perché essendo vissuto più di trent'anni in un paese europeo, non mi è mai capitato di parlarne. Poi arrivo in India, spalanco gli occhi e scrivo un libro»¹¹. In questa frase di Henry Michaux c'è tutto lo spirito, non solo del suo viaggio e di molta letteratura di viaggio, ma anche dell'antropologia e della sua ricerca dell'alterità, soprattutto di quella che caratterizzava gli anni in cui l'autore partì per l'Asia. Il «passaggio in India» di Michaux (1931) è contemporaneo delle prime spedizioni in Brasile di Lévi-Strauss (1931-35), magistralmente descritte in *Tristi Tropici*¹² (scritto però nel 1955) e alla missione

¹¹ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, Einaudi, Torino, 1974 (1933), p. 73.

¹² Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960 (1955).

Dakar-Gibuti (1931) che ha fatto da sfondo a un altro celebre libro, che definire racconto di viaggio sarebbe davvero riduttivo: *L'Africa fantasma* di Michel Leiris¹³. Non fosse altro che per l'epoca, per la comune origine degli autori e per l'essere comunque tre libri che hanno al loro centro un viaggio (anche se *Tristi tropici* inizia con «Detesto i viaggi e i viaggiatori»), le tre opere si intrecciano, nonostante gli intenti con cui sono state scritte e le personalità degli autori fossero quanto mai diversi: etnologo professionista Lévi-Strauss alla ricerca di teorie universali; etnologo quasi per caso Leiris, ma per nulla accademico; viaggiatore in libertà senza finalità altra che lo scrivere Michaux. Tre francesi, partiti negli anni trenta per Asia, America e Africa, ci hanno così restituito tre sguardi, tre prospettive, tre angolature altrettanto ricche sull'alterità.

Lo sguardo sull'Altro di Lévi-Strauss è davvero «da lontano». Anche quando arriva finalmente in mezzo agli indiani Tupi Kawahib, i selvaggi incontaminati che tanto sognava di incontrare, i «benevoli indigeni che nessuno aveva mai visto prima di me e che nessuno, forse, vedrà dopo»¹⁴ sente che sono troppo lontani per potere essere compresi. È uno sguardo che talvolta pare freddo, distaccato, non privo di emozione, ma questo sentimento Lévi-Strauss lo riserva più alle sue speculazioni universali che alla gente che ha di fronte. È come se le emozioni non dovessero e potessero far parte del bagaglio di un etnologo, come se fossero un lusso che non può permettersi. In Lévi-Strauss c'è una continua esaltazione e una quasi mitizzazione della sua professione e della missione che gli etnologi compirebbero nei confronti dell'umanità. C'è però nei suoi scritti una dichiarata discontinuità tra l'esperienza vissuta sul terreno e lo scrivere una volta tornati a casa. Tanto che Clifford Geertz definisce *Tristi tropici*: «una pausa riflessiva, piuttosto inutile nella lunga marcia verso la purezza intellettuale»¹⁵.

¹³ Leiris M., *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984 (1934).

¹⁴ Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, cit., p. 320.

¹⁵ Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 39.

Gli uomini, le persone sono per Lévi-Strauss tasselli di un mosaico più ricco e complesso, da riordinare secondo uno schema preesistente. Gli interessano le funzioni, più delle esistenze, occorre portare via dalla materialità queste nude vite per farne dei modelli «buoni da pensare».

Nelle pagine di Michaux la materia invece abbonda, il suo edificio è fatto di muri impastati di materia. «Le formule della scienza occidentale non agiscono direttamente. Non c'è una formula che agisca direttamente sulla carretta, neanche quella della leva. Bisogna metterci le mani» scrive¹⁶. Le persone che incontra sono uomini in carne e ossa, individui, anche se li nasconde dietro una generica appartenenza nazionale (l'indiano, il cinese, il vietnamita) che in realtà è per lui un'appartenenza culturale. Il suo percorso è per certi versi opposto a quello di Lévi-Strauss: la sua riflessione, pur non essendo lui un etnologo, parte dal basso, dall'osservazione, per arrivare a conclusioni assolute e perentorie anche se talvolta, discutibili. Il padre dello strutturalismo antropologico sembra invece partire dai suoi modelli teorici per poi andarne a cercare l'esistenza in quei villaggi perduti nelle foreste amazzoniche.

In un suo saggio intitolato *Authors and Writers*, Roland Barthes distingue l'autore dallo scrittore per il fatto che il primo produce un'opera, il secondo un testo. L'autore svolge una funzione quasi sacerdotale, lo scrittore porta avanti un'attività: più che tradurre i pensieri universali in un *come scrivere*, scrive qualcosa¹⁷. Lévi-Strauss in questo senso è assolutamente un autore, anche quando in *Tristi tropici* si camuffa da scrittore.

Michaux non si pone il problema di teorizzare o di proporre modelli, semplicemente scrive ciò che gli passa per la testa e gli vibra sulla pelle. «Sbarcando laggiù nel '31 con scarse cognizioni, ma con la memoria irritata dalle relazioni dei pedanti, vedo l'uomo della

¹⁶ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, cit., p. 11.

¹⁷ Barthes R., *Authors and Writers*, in S. Sontag (a cura di) *A Barthes Reader*, New York, 1982, pp. 185-93.

strada. Mi conquista, mi afferra, non scorgo l'altro. Mi affeziono a lui, lo seguo, lo accompagno...», scrive nella prefazione del 1967, trentasei anni dopo il viaggio.

Ciò che colpisce delle sue pagine è la continua tensione che le percorre. La scrittura è impressionista, non un attimo di respiro, non una sosta, incalza il lettore con la sua avidità di raccogliere suggestioni e idee. Le frasi di Michaux sprizzano fretta, è un poeta imprestato alla prosa e le sue affermazioni, le sue riflessioni sono versi, lampi, sassi gettati lì senza curarsi degli effetti: «i pensieri indiani sono tutti magici», «l'India canta, non scordartelo, l'India canta», «il cinese guarda la morte senza tragedie» e così via. In lui non c'è mai il malinconico tormento che accompagna nel suo viaggio Michel Leiris, con il quale condivideva le frequentazioni degli ambienti surrealisti parigini.

Surrealismo e ricerca etnografica si incontrano *con* e *in* Leiris, il solo surrealista a essere diventato etnologo di professione, ma, come afferma lui stesso: «Quando redigevo quelle note quotidiane che costituivano la base di *Afrique fantôme*, non pensavo affatto di fare etnografia. Era una cosa a margine del mio lavoro»¹⁸. Anzi, in certi momenti arriva a esprimere un risentimento contro l'etnografia che fa assumere posizioni così disumane, da osservatore, in circostanze in cui ci si dovrebbe abbandonare.

Chi si abbandona, invece, è Michaux, che non sente il peso di nessuna verità da affermare o teoria da sostenere: «Questo non è uno studio» afferma già nella prefazione. Leiris oscilla tra razionalità e immaginazione, Michaux non ha paura di essere ambiguo. Una differenza di atteggiamento ripercorsa da altri due scrittori, due compagni di viaggio come Alberto Moravia e Pierpaolo Pasolini. Dal loro viaggio in India, tra la fine del 1960 e l'inizio del 1961, nacquero due libri. Moravia in *Un'idea dell'India* cerca di capire,

¹⁸ Price S. e Jamin J., *Entretien avec Michel Leiris*, «gradhiva», n. 4, estate 1988, p. 45.

razionalizzare e storicizzare l'India¹⁹; Pasolini già nel titolo del suo libro, *L'odore dell'India*, dichiara di non volere (e non potere) comprendere quel grande paese, ma di poterlo solo vivere visceralmente, annusarlo. La miseria dell'India non lascia Pasolini immerso in una qualche diagnosi socio-politica, ma lo vede totalmente partecipe «commosso come uno scemo» e cosciente del fatto che qualcosa è già cominciato²⁰. Che cosa? Un modo diverso di rileggere la nostra realtà una volta tornati a casa.

Nel tenere il diario della propria ricerca, Leiris realizza il suo vero scopo, cioè ricostruire il puzzle della propria soggettività²¹. Il suo fine non era solo di scoprire l'Altro, ma di trovare rimbaudianamente se stesso in quanto Altro²².

Le pagine di Leiris sono impregnate della sua crisi personale nei confronti dell'Occidente, ma anche nei confronti dell'Africa, colonizzata e depredata, che sta percorrendo. Anche Lévi-Strauss si scaglia, con violenza persino maggiore, contro la «spazzatura» con cui il nostro mondo ha insozzato il pianeta, ma la sua è un'accusa algida, razionale contro un sistema oppressore e invasivo. Forse vittima dei suoi stessi modelli teorici, in questo suo agire Lévi-Strauss sembra più essere una funzione che un individuo. La crisi interiore, che sicuramente ha vissuto, trova poco spazio nelle sue pagine.

Nemmeno in Michaux la prima persona occupa un grande ruolo. Raramente compare, il suo «io» è quasi invisibile, anche se spesso sembra coinvolgere il lettore per farlo diventare un ipotetico destinatario di lettere di viaggio: «dovreste vedere i loro alberghi», «se l'Indù parla con voi, starà naso contro naso» e così via. Sembrano i consigli di una guida di un Baedeker per turisti sprovveduti.

¹⁹ Moravia A., *Un'idea dell'India*, Bompiani, Milano, 1962.

²⁰ Pasolini P.P., *L'odore dell'India*, Longanesi, Milano, 1962.

²¹ Lotringer S., *Leiris et son double*, «gradhiva», 13, 1993, p. 45.

²² Jamin J., *L'Homme du secret discret*, «Magazine littéraire», 302, 1992, p. 22 (16-24).

«In ambito surrealista più che di etnologia si parlava di Oriente, con la O maiuscola» affermerà Leiris in un'intervista del 1988²³ e se ne parlava per metter in luce come non potesse più bastare il vecchio orientalismo²⁴, ma qui, a raccontare quell'Oriente, maiuscolo, è un artista che del surrealismo fu solo un compagno di strada, senza mai aderirvi completamente.

La celebre antropologa inglese Mary Douglas sostiene che il surrealismo è antagonista per natura ed ebbe più successo in Francia che in Gran Bretagna perché lì la società era più polarizzata²⁵. Le fanno eco le parole dello stesso Leiris: «Il surrealismo per me rappresentava la ribellione contro il sedicente razionalismo occidentale»²⁶, era nato come reazione alla Grande Guerra, e denunciava l'insufficienza dell'Occidente come orizzonte culturale accettabile. La critica, spesso pesante all'Occidente accomuna i tre autori, sebbene Lévi-Strauss non possa certo essere annoverato tra i surrealisti.

La critica di Lévi-Strauss si fonda su di un disprezzo estetico, un disgusto sociale conservatore e borghese piuttosto snob. Come afferma Geertz «il suo radicalismo non è politico, ma sensoriale»²⁷. Le sue descrizioni delle città brasiliane e del Terzo Mondo in genere, sono un conato di ripugnanza, scritte un istante dopo aver chiuso gli occhi ed essersi turati il naso davanti a quel degrado, a quella spazzatura che l'Occidente ha esportato e che ora si vede rigettata in faccia.

²³ Price S. e Jamin J., *Entretien avec Michel Leiris*, «gradhiva», n. 4, estate 1988, p. 30.

²⁴ Clifford J., *Surrealismo etnografico*, in J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 147.

²⁵ Douglas M., *Reflexion sur le Renard Pâle et deux anthropologies: A' propos du surréalisme et de l'anthropologie française*, in «Journal des Africanistes», n. 71, 1, 2001, p. 200 (195-211).

²⁶ Price S. e Jamin J., *Entretien avec Michel Leiris*, «gradhiva», n. 4, estate 1988, p. 29.

²⁷ Geertz C., *Opere e vite*, cit., p. 47.

Anche Leiris vive e riconosce la violenza e l'abuso dell'Occidente coloniale sulle popolazioni africane. Non solo quelli materiali, ma anche la depredazione culturale. Le sue conclusioni, più amare e malinconiche nascono dall'assistere (partecipando) ai furti di oggetti sacri tra i dogon del Mali.

Nessun dubbio – scrive Leiris – il nostro modo di fare ha fatto scuola e i due bravi ragazzi sono andati a prendere i costumi di fibre nella caverna delle maschere, dove erano nascosti. L'influenza dell'europeo ... Rubiamo ai Negri con il pretesto di insegnare alla gente a conoscerli e ad amarli cioè, alla fine dei conti, a formare altri etnografi, che andranno anch'essi ad "amarli" e a rubare»²⁸. C'è un cinismo quasi rassegnato in queste sue parole, non l'indignazione sprezzante di Lévi-Strauss, ma un'amara constatazione che cela una voglia di scappare e ritornare a casa: «La depressione continua: a volte, ho voglia di rompere tutto, o di tornare a Parigi. Ma che fare a Parigi?»²⁹.

Con l'irruenza e il linguaggio diretto che gli sono caratteristici, Michaux non usa mezzi termini:

L'uomo bianco possiede una qualità che gli ha consentito di fare molta strada: la mancanza di rispetto (*irrespect*). Poiché non possiede nulla, la mancanza di rispetto deve fabbricare, inventare, progredire. L'indù è *religioso*, si sente collegato a tutto. L'americano ha poco. Ma è ancora troppo. Il bianco, non c'è niente che lo fermi³⁰.

A tratti esalta l'Asia, l'India, ma soprattutto le sue genti, perché per lui più che l'India ci sono gli indiani, più della Cina i cinesi, sono le persone a interessarlo, non i monumenti, non il paesaggio, non la natura.

²⁸ Leiris M., *Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 132.

²⁹ *Ibidem*, p. 133.

³⁰ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, cit., p. 10.

Arabi, indù, anche gli ultimi fra i paria, sembrano impregnati dell'idea della *nobiltà* dell'uomo. L'andamento, la veste, il turbante, l'abbigliamento. In confronto, gli europei sembrano precari, secondari, effimeri³¹.

Nonostante alcuni toni ammirati e talvolta elegiaci, Michaux non cade mai in un esotismo di comodo. Percorso come da una fretta nervosa e incalzante di buttare giù parole, non si abbandona mai a contempezioni estatiche o a facili lirismi. Infatti il suo furore verbale non risparmia gli asiatici, nel suo forgiare definizioni e classificazioni a raffica, non si pone neppure il problema di essere corretto o rispettoso della cultura altrui. Il suo è però uno sguardo che solo apparentemente risulta naif, infatti, come sostiene James Clifford, i surrealisti facevano spesso un uso disinvolto del dato etnografico. Michaux non si pone minimamente il problema di rendere autorevoli le sue affermazioni con dei dati scientifici, quello che semmai lo accomuna agli etnologi è che: «L'etnografo, come il surrealista, ha la licenza di scioccare»³².

Il relativismo culturale sembra non sfiorar neppure Michaux, ma solo perché lui scrive di getto sul suo taccuino, in corsa. Poi si ferma a riflettere, prende fiato e le cose cambiano: «Non dobbiamo chiederci se Confucio sia un grand'uomo» scrive «Bisogna chiederci se fu un grande cinese e se comprese bene i cinesi»³³.

In questo suo tranciare opinioni e giudizi, Michaux non cade mai nel luogo comune e offre spesso sgarci geniali di intuizione. Incurante di dar vita a stereotipi, si sente barbaro e fa il barbaro, ma soprattutto utilizza l'Altro anche come specchio per rileggere la propria immagine: «Gli europei (tedeschi, gallici, anglosassoni) sono dei gran cinesi (...) Cinesi e bianchi soffrono della stessa ma-

³¹ *Ibidem*, p. 11.

³² Clifford J., *Surrealismo etnografico*, cit., p. 160.

³³ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, cit., p. 138.

lattia. Durante il giorno sono affaccendati, e poi hanno bisogno di giuochi»³⁴.

La comparazione, il confronto, seppure di figure schematiche, fa spostare a Michaux l'angolo di osservazione: non più solo noi che guardiamo gli altri, ma anche gli altri che guardano a noi. E come?

«Un europeo interrogato al suo ritorno dalle Indie, non esita e risponde: «ho visto Madras, ho visto questo, ho visto quello!» E invece no, è stato visto molto di più di quanto non abbia visto»³⁵. Qui Michaux si rende conto di come il viaggiatore, il turista, attraversi spesso i luoghi visitati con il suo pesante bagaglio di immagini e immaginari più o meno precostituiti. Gravato da questo fardello finisce in molti casi per vedere ciò che vuole vedere e di credere di apparire per quello che vorrebbe essere, senza accorgersi che però anche i locali producono uno sguardo, lo giudicano secondo il loro metro. In questa malinconica scenetta, ambientata proprio in India, Antonio Tabucchi mette a nudo quel gioco che spesso si determina tra un viaggiatore e coloro che lo accolgono:

È meglio non bere l'acqua di Bombay. Lo si può fare solo al Taj Mahal, che possiede i suoi depuratori e che va orgoglioso della sua acqua. Perché il Taj non è un albergo: con le sue ottocento camere è una città dentro la città. Quando entrai in questa città fui ricevuto da un portiere travestito da principe indiano, con fuscianca e turbante rossi, che mi guidò fino alla portineria tutta ottoni dove c'erano impiegati anch'essi mascherati da maharaja. Probabilmente pensarono che anche io ero mascherato, ma al contrario, che ero un riccone travestito da povero, e si dettero un gran daffare per trovarmi una stanza nell'ala nobile³⁶.

Il malinteso, l'incontro che corre su due immaginari paralleli in

³⁴ *Ibidem*, pp. 136-137.

³⁵ *Ibidem*, p. 94.

³⁶ Tabucchi A., *Notturmo indiano*, Sellerio, Palermo, 1995, p. 34.

cui ognuno proietta sull'altro la visione che già aveva di lui prima di incontrarlo sono elementi che spesso caratterizzano, per esempio, la pratica del turismo, in particolare quello verso paesi esotici. Ricordo una conversazione di parecchi anni fa su un treno per Ahmedabd con un giovane giornalista indiano. Scuoteva la testa e diceva di non riuscire a capire questa immagine che gli occidentali avevano dell'India come un paese impregnato di religiosità, simboli, misticismo e come non si accorgessero delle mille tragedie che il suo paese stava vivendo. Oggi partiamo per un luogo perché sappiamo (o crediamo di sapere) com'è, lo abbiamo già visto in mille pubblicazioni, guide e documentari. Così il viaggio diventa sempre meno una scoperta e sempre più una verifica di ciò che pensavamo di trovare in quel luogo.

Non avevo visto niente, proprio? Perché? Ignoranza? Cecità, da parte di qualcuno che beneficiava dei vantaggi di una nazione, e di una situazione, momentaneamente privilegiati? (...) Ci credevo completamente? Viaggio reale fra due immaginari³⁷.

Ecco un'altra intuizione di Michaux, che lo fa uscire dal folto gruppo dei malati di esotismo, perché quando si prende coscienza del dislivello tra noi, occidentali benestanti con il lusso di viaggiare per diletto e le genti che ci si parano davanti, diventa difficile cancellare la realtà sociale e conservare solo quell'immagine ideale che ci portavamo dentro fin dalla partenza. E in queste sue parole, Michaux ritrova, senza volerlo, il suo «compagno di viaggio» più distante. Claude Lévi-Strauss, riflettendo sulle trasformazioni subite da Rio de Janeiro sei anni dopo la sua prima venuta nel 1935, scrive:

Noto però anche altri cambiamenti: ero povero ed ora sono ricco (...) Nel trasportarci a migliaia di chilometri, il viaggiare ci fa salire o scendere di qualche grado nella considerazione altrui. Ci sposta nello spazio, ma muta inoltre il nostro livello sociale, in meglio o in peg-

³⁷ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, cit., pp. VIII-IX.

gio, e il colore e il sapore dei diversi luoghi non possono essere dissociati dal rango, sempre imprevisto, in cui ci si pone per guardarli³⁸.

Lo sguardo dello straniero non può mai essere neutro e questo Michaux lo sa. Per questo non ha paura di cadere talvolta in contraddizione, perché la realtà stessa che gli si para davanti è contraddittoria. O almeno lo è agli occhi di un occidentale abituato a classificare. Così il nostro barbaro ci spiazzava ancora una volta: dopo aver passato il tempo a dirci che gli indiani sono così, i cinesi sono così e i malesi qualcos'altro ancora, si siede, chiude gli occhi e cosa ci dice? «Ci sono state dappertutto tante invasioni di razze diverse, unni, tartari, mongoli, normanni, ecc., e un tale affluire di religioni diverse, neolitica, totemica, solare, animista, sumerica, assira, druidica, romana, islamica, buddista, nestoriana, cristiana, ecc. che nessuno è puro, che ognuno è un indicibile, un inestricabile miscuglio»³⁹. Un miscuglio che continua e che dà vita a culture sempre nuove e in movimento.

Mezzo secolo prima, anticipando con la sua intuizione, di qualche decennio, quello che le più moderne teorie antropologiche della complessità e del meticciato vanno oggi sostenendo e con il gusto dell'esagerazione che gli è solito Michaux conclude: «Un popolo dovrebbe vergognarsi di avere una storia. L'europeo quanto l'asiatico, naturalmente. La loro storia devono vederla nell'avvenire»⁴⁰.

L'Altro nella tragedia. Il ritorno a casa di Primo Levi

«Ogni grande narratore è anche un etnologo, e tale qualità, che in alcuni può risultare accessoria o implicita, in Primo Levi divenne

³⁸ Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, cit., p. 82.

³⁹ Michaux H., *Un barbaro in Asia*, cit., p. 191.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 191.

via via centrale»⁴¹. Sono parole di Daniele Del Giudice, delle quali va sottolineato l'aggettivo "grande". Perché non tutti i narratori sanno, dopo aver analizzato, sviscerato, metabolizzato le categorie del vissuto, restituire non una semplice descrizione della realtà, ma anche e soprattutto una nuova visione di quei fatti, elaborata alla luce della storia e del comportamento umano. Una narrazione che non si limiti al descrivere, ma che proponga una nuova teoria attraverso cui guardare il mondo.

È nel campo di Auschwitz prima e lungo le strade di mezza Europa poi che Primo Levi getta le basi della sua antropologia. È là che inizia il suo lavoro di etnologo, per poi tradurre tutte le sue riflessioni nella sua opera più profonda e drammatica che sarà *I sommersi e i salvati*⁴². Perché il campo è involontariamente un laboratorio dove si sta compiendo un esperimento terribile, che finisce per mettere in luce cosa faccia parte della natura umana e cosa sia invece il prodotto della cultura:

Vorremmo far considerare come il Lager sia stato, anche e notevolmente, una gigantesca esperienza biologica e sociale. Si rinchiodano tra i fili spinati migliaia di individui diversi per età, condizione, origine, lingua, cultura e costumi, e siano quivi sottoposti a un regime di vita costante, controllabile, identico per tutti e inferiore a tutti i bisogni: è quanto di più rigoroso uno sperimentatore avrebbe potuto istituire per stabilire che cosa sia essenziale e che cosa acquisito nel comportamento dell'animale-uomo di fronte alla lotta per la vita⁴³.

Levi è qualcosa di più di un semplice narratore o di un classico etnologo, è un testimone, un osservatore, suo malgrado, partecipante. È dal suo "essere stato là", per dirla alla Geertz, che deriva la sua "auctoritas", la sua legittimazione, il suo diritto a raccontare,

⁴¹ Del Giudice D., *Introduzione*, in Primo Levi, *Opere*, Einaudi, Torino 1997, p. XIII.

⁴² Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

⁴³ Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1963, p. 86.

anche se la sua testimonianza sarà necessariamente incompleta. Perché, come sostiene Leonardo Piasere, ogni racconto etnografico è inevitabilmente segnato dall'imperfezione⁴⁴, a meno di non essere come l'etnografo narrato da Jorge Luis Borges nel racconto omonimo, il quale apprende così bene la cultura del popolo che ha studiato al punto di farla sua, di rimanerne totalmente impregnato e pertanto non più in grado di darne alcuna interpretazione. Finisce così che rinuncerà a scrivere saggi o libri tratti dalla sua esperienza e cambiare mestiere⁴⁵.

Non è così per Primo Levi, è lui stesso ad ammettere di non potere essere il testimone completo, perché è sopravvissuto. Solo chi è stato sommerso, chi ha tragicamente provato sulla sua pelle, nella sua carne, nel suo spirito l'esperienza totale del campo, fino alla morte, potrebbe davvero raccontare cosa è stato un lager nazista:

... siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; sono loro, i "mussulmani", i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione⁴⁶.

Un dubbio, un senso di colpa, questo, che accompagnerà Levi per tutta la vita. Che Levi sia stato un ottimo etnologo lo conferma un'autorità assoluta in materia, Claude Lévi-Strauss, quando scrive, a proposito de *La chiave a stella*: «L'ho letto con estremo piacere perché non c'è nulla che mi piaccia quanto l'ascoltare i discorsi di lavoro. Sotto questo profilo Primo Levi è un grande etnografo». Lo è diventato perché sentiva il bisogno e la necessità di essere creduto, di ottenere credito da chi ascoltava le sue testimonianze. Solo con una attenta e dettagliata ricostruzione dei fatti poteva scongiurare

⁴⁴ Piasere L., *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari 2002.

⁴⁵ Borges J. L., *L'etnografo*, in *Elogio dell'ombra*, Einaudi, Torino 1971, pp. 47-51.

⁴⁶ Levi P., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 64.

che accadesse ciò che i soldati delle SS che operavano nei lager ripetevano ridendo ai prigionieri: «nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà»⁴⁷.

Sopravvissuto al campo di sterminio, Levi attraversa un'Europa segnata da una umanità rimescolata, travolta da una guerra che è iniziata con una rivendicazione identitaria fortissima ed è finita con lo sbriciolare ogni appartenenza. Perché per appartenere a qualcosa bisogna prima di tutto essere qualcuno, essere un uomo. Il dubbio che Levi nutre fin dal suo primo scritto. Come una valanga, la guerra aveva travolto il continente, nessuno era più al suo posto, in quello che credeva essere il suo posto. Babele era ritornata: «Chiamavano nomi, pregavano, imprecavano, implorarono aiuto in tutte le lingue d'Europa»⁴⁸. È questa l'umanità di cui Levi si fa etnologo ne *La tregua*, un'accozzaglia di sradicati, strappati a tutto e da tutto, fin quasi persino all'umanità.

Le stesse strade di Cracovia, a detta delle nostre informatrici, bullicavano di uomini e donne di tutte le razze, che in un batter d'occhio si erano trasformati in contrabbandieri, in mercanti clandestini o addirittura in ladri e banditi⁴⁹.

In questo caleidoscopio umano le parole di Levi tracciano sempre, tranne nel caso dei tedeschi, confini a matita, dal tratto leggero, che lascia spazio alla comprensione e al cambiamento, perché “una guerra spacca come una sassata” e frantuma ogni ordine.

A Sluzk, nel luglio 1945, sostavano diecimila persone; dico persone, perché ogni termine più restrittivo sarebbe improprio. C'erano uomini, ed anche un buon numero di donne e bambini.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁸ Levi P., *La tregua*, Einaudi, Torino, 1963, p. 61.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

C'erano cattolici, ebrei, ortodossi e musulmani; c'erano bianchi e gialli e diversi negri in divisa americana; tedeschi, polacchi, francesi, greci, olandesi, italiani ed altri; ed inoltre i tedeschi che si pretendevano austriaci, austriaci che si dichiaravano scrittori, russi che si dichiaravano italiani, una donna travestita da uomo e perfino, cospicuo in mezzo alla folla cenciosa, un generale magiaro in alta uniforme, litigioso e variopinto e stupido come un gallo⁵⁰.

Tutti possono o vogliono diventare qualcos'altro, fingersi diversi ed è in questo mare in continuo movimento che Levi traccia la sua etnologia, che è fatta più di individui, che di popoli, tranne che nel caso dei tedeschi e dei russi. Nei confronti di questi ultimi, che Levi chiama sempre russi e mai sovietici, come se ne volesse cogliere più l'anima antica, popolare, che non la condizione storica del momento, esprime una sorte di spontanea simpatia e ammirazione e a un tempo una certa mancanza di fiducia, che non diventa però mai disprezzo. Sembra quasi che Levi accetti con bonarietà quel tanto di inefficienza che li accomuna ai mediterranei. Come quando descrive la distribuzione del cibo nel treno del ritorno, dove un giorno le razioni erano quasi a zero e il giorno dopo smisuratamente abbondanti, senza alcuna ragione: «si trattava ancora una volta della benefica secolare incuria russa, della negligenza oblomoviana, che affiorava a tutti i livelli in quel momento felice della loro storia»⁵¹. Un'inefficienza che forse diventa persino liberatoria dopo la delirante precisione dei nazisti nel mettere in atto crudeltà di ogni tipo.

Levi ammira il patriottismo dei russi che incontra, sincero, profondo, mai fanatico, persino ingenuo. Tra il surreale e il divertente l'incontro con il soldato russo nel bosco, turbato dal fatto che possa esistere qualcuno che non parli russo. «Il fatto che

⁵⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁵¹ *Ibidem*, p. 167.

un uomo, adulto e normale, non parli russo, e cioè non parli, gli sembra un atteggiamento di solenne protervia»⁵². Così quel giovane si mette a insegnare la sua lingua al malcapitato Levi, incapace e impossibilitato a rifiutare.

Levi prova sincera stima per Galina, la ragazza ucraina aggregata alla Kommandatur, un po' ingenua, ma forte perché agiva in lei «la stessa virtù, la stessa dignità dei suoi compagni-amici-fidanzati, la dignità di chi lavora e sa perché, di chi combatte e sa di aver ragione, di chi ha la vita davanti»⁵³.

Così come ammira quel miscuglio di orgoglio, patriottismo, ribalderia e voglia di festa che impregnano il carattere russo, fatto di eccessi da ambo i lati, senza sfumature, perché come dice Ryszard Kapuscinski:

Il russo ti ama o ti odia (...) In Russia sembrano esistere due mondi: uno mistico, filosofico, spirituale ed elevato; un altro fatto di cafoneria, bassezza e sporcizia. Dove sta il punto di contatto fra queste due realtà? Dove la congiunzione, il nesso, la saldatura? Eppure è solo l'unione di queste due realtà a fare la Russia, che resta una e indivisibile⁵⁴.

Erano così anche quei soldati che gli sfilano davanti, lungo la strada di un eterno ritorno:

D'altronde, metteva in conto di passare qualche ora alla stazione anche al di fuori di ogni fine utilitario, ma solo per assistere allo spettacolo dell'Armata Rossa in rimpatrio: spettacolo a un tempo corale e solenne come una migrazione biblica, e ramingo e variopinto come una trasferta di saltimbanchi [...] Erano allegri, tristi e stanchi, e si compiacevano del cibo e del vino, come i compagni di Ulisse dopo tirate in secco le navi. E tuttavia, sotto le apparenze sciatte ed anarchiche, era agevole ravvisare in loro,

⁵² *Ibidem*, p. 150.

⁵³ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁴ Kapuscinski R., *Lapidarium*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 91.

in ciascuno di quei visi rudi e aperti, i buoni soldati dell'Armata Rossa, gli uomini valenti della Russia vecchia e nuova, miti in pace e atroci in guerra, forti di una disciplina interiore nata dalla concordia, dall'amore reciproco e dall'amore di patria; una disciplina più forte, appunto perché interiore, della disciplina servile dei tedeschi⁵⁵.

I tedeschi, appunto, dopo averne subito la violenza nel lager, Levi li rivede nel breve passaggio in Germania lungo la via del ritorno. Qui Levi abbandona “lo sguardo da lontano” dell'etnologo e la sua presunta oggettività. Punta il dito e chiede risposta:

Ci sembrava di avere qualcosa da dire, enormi cose da dire, ad ogni singolo tedesco, e che ogni tedesco avesse da dirne a noi: sentivamo l'urgenza di tirare le somme, di domandare, spiegare e commentare, come i giocatori di scacchi al termine della partita. Sapevano, «loro», di Auschwitz, della strage silenziosa e quotidiana, a un passo dalle loro porte? Se sì, come potevano andare per via, tornare a casa e guardare i loro figli, varcare le soglie di una chiesa? Se no, dovevano, dovevano sacramente, udire, imparare da noi, da me, tutto e subito: sentivo il numero tatuato sul braccio stridere come una piaga [...] Ma nessuno ci guardava negli occhi, nessuno accettò la contesa: erano sordi, ciechi e muti, asserragliati fra le loro rovine come in un fortilizio di sconoscenza voluta, ancora forti, ancora capaci di odio e di disprezzo, ancora prigionieri dell'antico nodo di superbia e di colpa⁵⁶.

Il male fatto è troppo grande perché possa essere spiegato in termini che risuonino di umanità. E forse qui Levi propone un'inversione di ruoli: chi è un uomo? E il soggetto non è più il deportato a cui si è tentato di portare via la cifra umana, è colui che ha cercato di strappargliela e neppure ritrova quel gesto, questo

⁵⁵ Levi P., *La tregua*, cit., p. 49.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 197-98.

sì umano, del chiedere scusa. Lui è rimasto impantanato nella sua inumanità, non Levi e i suoi compagni di sventura, che nonostante tutto non riescono a gioire del disastro altrui:

Risalimmo sui vagoni col cuore gonfio. Non avevamo provato alcuna gioia nel vedere Vienna sfatta e i tedeschi piegati: anzi, pena; non compassione, ma una pena più ampia, che si confondeva con la nostra stessa miseria, con la sensazione greve, incombente, di un male irreparabile e definitivo, presente ovunque, annidato come una cancrena nei visceri dell'Europa e del mondo, seme di danno futuro⁵⁷.

Il panorama etnologico di Primo Levi è fatto però soprattutto di individui appena accennati, che popolano l'universo disgregato di Auschwitz. Da questa disumanità emergono figure che non appartengono più alla categoria della storia, ma a quella del dolore, della paura, della volontà di sopravvivere. Individui persi a tutto e da tutto persi. Figure come Hurbinek. Un bambino e i bambini, scrive Levi, «erano a Birkenau come uccelli di passo»⁵⁸. Hurbinek è la non creatura, è paralizzato alle gambe, non sa parlare perché è cresciuto nel campo e nessuno glielo ha insegnato. È un punto interrogativo, una domanda senza risposta, se non nell'infinita della tragedia e della crudeltà umana. Dopo il lager Levi inizia a disegnare ritratti umani «a figura intera»⁵⁹, perché dopo la liberazione il tempo riprende a scorrere, ci si muove, qualcosa accade, l'inaspettato attende e lascia sperare, anche se la novità non sempre è piacevole.

Questo è il terreno di ricerca di Levi, il mondo di cui raccontare, non solo testimoniare. In questo si potrebbe azzardare un paragone tra l'etnografia di Levi e quella di Clifford Geertz, perché in ogni

⁵⁷ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁸ Levi P., *La tregua*, cit., p. 16.

⁵⁹ Del Giudice D., *Introduzione*, cit., p. xxii.

frase di Levi c'è anche lo spessore dell'analisi, ogni passaggio contiene, sebbene mai esplicitata, la sua interpretazione:

Il mondo intorno a noi sembrava ritornato al Caos primigenio e brulicava di esemplari umani scaleni, difettivi, abnormi; e ciascuno di essi si agitava, in moti ciechi o deliberati, in ricerca affannosa della propria sede, della propria sfera, come poeticamente si narra delle particelle dei quattro elementi nelle cosmogonie degli antichi⁶⁰.

Tra questi individui scompaginati spiccano alcune figure come Mordo Nahun, il Greco:

A prima vista non presentava nulla di notevole, salvo le scarpe (di cuoio, quasi nuove, di modello elegante: un vero portento, dato il tempo e il luogo), e il sacco che portava sul dorso che era di mole cospicua e peso corrispondente [...] Rosso di pelo e di pelle aveva occhi scialbi e acquosi e un gran naso ricurvo; il che conferiva all'intera sua persona un aspetto insieme rapace ed impedito, quasi di uccello notturno sospeso alla luce, o di pesce da preda fuori del suo naturale elemento [...] Pur senza sentirci particolarmente attirati l'uno dall'altro, eravamo avvicinati dalle due lingue in comune e dal fatto, assai sensibile in queste circostanze, di essere i soli due mediterranei del piccolo gruppo⁶¹.

Il Mediterraneo diventa così la piattaforma su cui costruire un nuovo esile "noi", distinto da quello degli europei del nord. Difficile costruire un qualsiasi senso di appartenenza quando si è internati in un lager, dove tutto viene azzerato. Ci sono individui di nazionalità diverse, rumeni, austriaci, polacchi, italiani, tutti accomunati da un destino feroce, ma anche, per la maggior parte di loro, dall'ebraismo. Un dato identitario fondamentale questo, peraltro mai eccessivamente enfatizzato dal laico Levi, che nella

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹ Levi P., *La tregua*, cit., p. 26.

sua antropologia viene però messo in crisi dai *Sonderkommandos*, quegli ebrei che hanno accettato di collaborare con i nazisti, che accompagnano i loro fratelli alle camere a gas, che ne portano via i vestiti, tranne poi finire anche loro nudi e strozzati dallo stesso gas. Coloro che sono stati contaminati dallo stesso male del carnefice, verso i quali la condanna di Levi è senza appello, ma con un sottile, freddo spiraglio di quel tanto di comprensione che si deve alla debolezza umana:

Si offra ad alcuni individui in stato di schiavitù una posizione privilegiata, un certo agio e una buona probabilità di sopravvivere, esigendone in cambio il tradimento della loro naturale solidarietà coi loro compagni, e certamente vi sarà chi accetterà⁶².

È questa la tristemente celebre “zona grigia”, una delle metafore più pregnanti di Primo Levi, quella che forse spiega meglio di ogni altra la “banalità del male” e la complessità della realtà umana, in cui il male non sta sempre da solo, dalla parte sbagliata, ma si intreccia in un abbraccio opaco con molte esistenze condotte all’ombra di una presunta normalità.

Ecco allora che quella presunta mediterraneità diventa un modo per uscire da quell’insidioso grigiore che attira verso gli abissi dell’indifferenza, per rimanere attaccati a qualche brandello di storia forse per sopravvivere o per morire un po’ di meno. Così, come emerge da molti racconti di ex deportati, si costruiscono dei “noi” fragili, ma buoni a sopportare un po’ meglio il nulla voluto dai carnefici.

Per Mordo Nahun, uomo dall’etica piratesca e cinica, ma rigorosa, Primo Levi prova una sorta di ammirazione e rispetto: «Era un grande greco», scrive, citando poi alcune frasi lapidarie, che in un’etica di sopravvivenza assumono il significato di massime vitali. «Chi non ha scarpe è uno sciocco» dice il Greco proprio a Levi, spiegando che quando si è in guerra, se si hanno le scarpe si può

⁶² Levi P., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 93.

andare a cercare del cibo, mentre non è possibile il contrario. E quando Levi obietta che la guerra è finita, ecco il Greco pronunciare un'altra frase che non consente replica: «guerra è sempre».

Mordo Nahun diventa una sorta di specchio per Levi, uno specchio capovolto, che sembra definire se stesso proprio come il negativo dà vita all'immagine, invertendone i termini: «Era venuto il lager per entrambi: io lo avevo percepito come un mostruoso stravolgimento, una anomalia laida della mia storia e della storia del mondo; lui, come una triste conferma di cose notorie»⁶³.

Lo segue, Levi, nelle sue azioni, nei suoi traffici, per poi perderlo di vista. Anche per il greco accade come per altri personaggi primoleviani, ciò che Del Giudice individua chiaramente: che la maggior parte di loro viene descritta nel momento in cui scompaiono.

Il Greco ricompare poi tempo dopo, dopo che il treno del ritorno aveva attraversato la Beresina, come dal nulla, ma certo non provato come i reduci:

e nel bel mezzo del prato, quasi mi attendesse, chi vidi se non lui, Mordo Nahum, il mio greco, quasi irriconoscibile per la sontuosa pinguedine e per l'approssimativa uniforme sovietica che indossava e mi guardava dagli scialbi occhi di gufo, persi nel viso roseo, circolare, rosso barbuto⁶⁴.

Il greco gli chiede se ha bisogno di qualcosa: sì, dice Levi. «Si provvederà» risponde il Greco, che aveva messo su una sorta di bordello per i soldati russi con donne della Bessarabia.

Nella massa informe eppure plurima che attornia Levi, spiccano alcune figure che, forse perché, come il Greco, popolano quel complesso e articolato mondo di chi vive ai margini, se non oltre i margini della legalità, sembrano attirare l'attenzione dell'autore.

⁶³ Levi P., *La tregua*, cit., p. 41.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 115.

Lui, piemontese integerrimo, alieno da ogni trasgressione, come peraltro racconta nella lunga intervista concessa a Gianni Tesio e recentemente pubblicata⁶⁵, pare quasi cercare la compagnia di simili personaggi, così diversi da lui. È il caso di Cesare, il romano cialtrone e astuto, che si arrabatta in ogni condizione, vendendo e rivendendo oggetti con qualche imbroglio e gran senso degli affari. Cesare che non si rassegna alla sorte, che la forza a ogni istante, fino ad abbandonare il treno del ritorno, per lui troppo lento, per tentare nuove avventure a Bucarest, dichiarando guasconamente «Ritournerò a casa in aereo». Cosa che farà davvero e che Levi racconterà in un altro suo libro⁶⁶. Cesare si mette in combutta con un malavitoso milanese, si fingono ora ebrei scampati al lager, ora pellegrini cristiani perseguitati dai sovietici per ottenere favori. Cesare riesce poi a fidanzarsi con la giovane figlia di un ricco petroliere al quale spilla del denaro con cui fuggirà in Italia (abbandonando la figlia) in aereo, tranne essere arrestato dopo l'atterraggio a Bari perché in possesso di dollari falsi.

C'è Cravero il piemontese truffatore, che con la scusa di recapitare un messaggio alla madre di Levi, tenta di estorcerle del denaro e non riuscendoci, ruberà una bicicletta e c'è il Moro di Verona, un anziano iracondo, sempre pronto a impugnare l'ascia che non abbandonava mai:

Nel petto del Moro, scheletrico eppure poderoso, ribolliva senza tregua una collera gigantesca ma indeterminata: una collera insensata contro tutti e tutto, contro i russi e i tedeschi, contro l'Italia e gli italiani, contro Dio e gli uomini, contro se stesso e contro noi, contro il giorno quando era giorno e contro la notte quando era notte, contro il suo destino e tutti i destini, contro il suo mestiere che pure aveva nel sangue. Era muratore: aveva posato mattoni per cinquant'anni, in Italia, in America, in Francia, poi di nuovo in

⁶⁵ Tesio G., *Primo Levi. Io che vi parlo*, Einaudi, Torino 2016.

⁶⁶ Levi P., *Il ritorno di Cesare*, in *Tutti i racconti*, Einaudi, Torino 2005, pp. 634-38.

Italia, infine in Germania, e ogni suo mattone era stato cementato con bestemmie⁶⁷.

Una cosa accomuna queste figure, è gente che spera, che non si dà per vinta. Figure così diverse, così altre rispetto a Levi, che forse non avrebbe mai incontrato in una vita normale, ma che hanno fatto irruzione nella sua storia e percorso un pezzo di strada con lui. Figure dalle quali sembra quasi essere attratto, proprio perché così diverse.

Levi prova anche l'esperienza di essere dalla parte del cattivo. Avviene durante la proiezione di un film austriaco sulla guerra, dove, come ovvio, il ruolo degli eroi spettava ai padroni di casa:

Noi italiani, così poco avvezzi a vedere noi stessi nei panni del "nemico", odioso per definizione, così costernati dall'idea di essere odiati da chicchessia, ricavamo dalla pellicola un piacere complesso, non privo di turbamento, e fonte di salutari meditazioni⁶⁸.

L'alterità, il diverso, stanno anche nella costrizione a vivere ammassati, senza spazio privato. Per questo a Starye Doroghi Levi prova una forte attrazione per la foresta, le passeggiate solitarie nel bosco, «Forse perché offriva, a ognuno che lo cercasse, il dono inestimabile della solitudine: e da quanto tempo ne eravamo privi!»⁶⁹.

In quel bosco dove Cantarella, marinaio calabrese, della solitudine aveva fatto una scelta di vita. Forse aveva visto troppo, capito troppo degli uomini per rimanere ancora in loro compagnia, per condividere con loro quel che restava da vivere. Uomo «di altissima statura e di magrezza ascetica, taciturno e misantropo»⁷⁰

⁶⁷ Levi P., *La tregua*, cit., p. 88.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 139.

che si era costruito una casa nel bosco e viveva vestito solo di un perizoma facendo il fabbro in cambio, non di denaro, ma di cibo.

In quel bosco si era trasferito anche il Velletrano, un ebreo di Roma, reduce di Auschwitz il cui corpo non portava solo il tatuaggio ignobile del numero imposto dai nazisti, ma anche i nomi di tutte le sue donne. Anche lui viveva seminudo nella foresta, tendendo trappole a lepri e volpi, rubava nei nidi delle tortore, raccoglieva funghi e bacche: «Ma poiché era figlio d'uomo tuttavia, perseguiva a suo modo la virtù e la conoscenza e perfezionava di giorno in giorno le sue arti e i suoi strumenti»⁷¹.

Queste figure spingono Levi a riflettere su quanto sia labile il confine tra quella che chiamiamo “civiltà” e la condizione primitiva. Se l'uomo è riuscito a produrre una tale barbarie come quella del lager, significa che lo strato di quella cosiddetta “civiltà”, concetto usato per definirsi superiori agli altrettanto cosiddetti “selvaggi”, non è poi così solido e spesso. Il fatto che nel lessico contemporaneo la parola “barbaro” sia ormai meccanicamente associata a una condizione arretrata e spesso fondata sulla violenza, è solo una delle molte costruzioni etnocentriche della società occidentale, utile a definire se stessa come “civile”. Ma come ci ammonisce Claude Lévi-Strauss, «il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie»⁷² e i nazisti appartenevano all'Occidente, ne erano uno dei prodotti, così come occidentali erano i serbi che nel 1995 a Srebrenica assassinarono ottomila musulmani. Nessuno è immune dalla barbarie, sembra volerci dire Levi, la barbarie è tra noi, acquattata nella zona grigia. Ci vuole una forza d'animo enorme per rimanerne fuori, e questa forza Levi l'ha mostrata non solo nel sopravvivere alla barbarie del lager, ma anche e soprattutto nel non volerla replicare, neppure contro i suoi carnefici. Esempio a questo proposito il diverbio con il suo

⁷¹ Levi P., *La tregua*, cit., p. 141.

⁷² Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi 1967, p. 106.

compagno di baracca, l'austriaco Jean Améry, autore di *Intellettuale ad Auschwitz*⁷³ il quale avrebbe definito Levi il "perdonatore". Alla domanda: si può perdonare il proprio carnefice? Conciliarsi con il male assoluto? Levi risponde pacatamente, ma senza incertezze:

Non la considero un'offesa né una lode, bensì un'imprecisione. Non ho tendenza a perdonare, non ho mai perdonato nessuno dei nostri nemici di allora, né mi sento di perdonare i loro imitatori in Algeria, in Vietnam, in Unione Sovietica, in Cile, in Argentina, in Cambogia, in Sud-Africa, perché non conosco atti umani che possano cancellare una colpa; chiedo giustizia, ma non sono capace, personalmente, di fare a pugni né di rendere il colpo⁷⁴.

In una sua nota canzone Francesco Guccini racconta di *Cencio*, un nano, amico suo, il quale un giorno fuggì per seguire un circo: «realtà capovolta, mondo di uguali, perché tutti strani». Un tragico circo, quello di Levi, che però osserva tutti, a eccezione dei tedeschi, con sguardo tollerante, perché sente di essere anche lui strano tra gli strani. Si mette sempre di lato a guardare il mondo, e tranne nei confronti dei suoi carnefici, difficilmente esprime giudizi. Non riesce a essere cattivo neppure con il ragionier Rovi, un connazionale meschino e stupido, ma assetato di potere, che si rivale sui più deboli.

C'è quasi sempre comprensione nelle sue parole. Così Levi riesce anche comprendere, pur senza necessariamente condividere l'etica del Greco, quando scrive: «i codici morali, tutti sono rigidi per definizione; non ammettono sfumature, né compromesso, né contaminazioni reciproche. Vanno accolti o rifiutati in blocco»⁷⁵. E ancora parlando del Greco, Levi si interroga: «Perché il greco

⁷³ Améry J., *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁷⁴ Levi P., *I sommersi e i salvati*, cit., p. 110.

⁷⁵ Levi P., *La tregua*, cit., pp. 35-36.

raccontasse queste cose a me, perché si confessasse a me non è chiaro. Forse davanti a me così diverso, così straniero, si sentiva solo, e il suo discorso era un monologo»⁷⁶.

Una percezione, quella della diversità, che Levi peraltro ammette di aver conosciuto ben prima di Auschwitz. Come confessa, in età ormai avanzata, nell'intervista a Gianni Tesio, fin dalla giovinezza si sentiva diverso e non solo per il suo essere ebreo in un'epoca come quella fascista. Levi ammette una sua peculiarità rispetto ai suoi coetanei, in particolare nel rapporto con il genere femminile:

Ero molto arretrato in questo, mi sentivo fortemente inibito, fortemente arretrato e avevo fatto un curioso voto con me stesso, darwinianamente avevo detto: i casi sono due, o io sono adatto alla riproduzione o non lo sono. Se non lo sono, niente, non voglio provvedere in nessun modo, se lo sono si svilupperà da sé, nascerà da sé, verrà da sé⁷⁷.

Parole da cui emerge il Levi scienziato, razionale, che sembra affidare alla natura il suo destino, ma poco più avanti ammette: «Molte ragazze, con le buone, senza offendere, si allontanavano, ma io cercavo proprio quelle con cui non potevo avere rapporti»⁷⁸.

Un rapporto sempre difficile quello di Levi con le donne, con alcune delle quali stringe amicizie, ma senza mai andarne al di là. Struggente in particolare quando a Starye Doroghi rivede Flora, la prostituta italiana che faceva le pulizie nel lager, su cui Levi e il suo Alberto proiettavano sogni erotici, prima di sapere il suo vero mestiere. Flora che portava loro del pane sottratto alle cucine. Un pane che ebbe un gusto diverso, quando lui e Alberto scoprirono cosa faceva Flora per sopravvivere: «Dopo la squallida scoperta, il pane

⁷⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁷ Tesio G., *Io che vi parlo*, cit., p. 43.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

di Flora ci seppe di sale, ma non per questo smettemmo di accettarlo e mangiarlo»⁷⁹. Di male in male, Flora finisce per mettersi con un ciabattino bergamasco, violento e rozzo, che la picchia spesso.

«Non mi feci riconoscere da Flora, per carità verso di lei e verso me stesso»⁸⁰, dice Levi.

Così diverso, così straniero, ecco la chiave di lettura di tutta l'etnografia di Levi: è lui a sentirsi sempre diverso, sempre "altro". Non c'è normalità in questo mondo se hai vissuto certe esperienze. Si è condannati a essere diversi e per quanti esili fili si riescano a tessere, c'è sempre uno specchio davanti, capovolto, a ricordarti che ciò che è accaduto, può sempre accadere di nuovo.

Essere l'Altra in un'altra lingua. Il viaggio di Elvira Mujčić

«Noi non abitiamo una nazione, ma una lingua. Non bisogna commettere errori: la nostra lingua è la nostra madre patria». Così scriveva Emil Cioran, filosofo rumeno e quasi conterraneo di Ana, la protagonista del romanzo di Elvira Mujčić.

Ana è una ragazzina moldava, la cui madre si è trasferita in Italia per fare la badante e poi l'infermiera. Una scelta questa che ha portato un certo benessere alla famiglia, ma ha finito per spezzare il matrimonio dei suoi genitori e lei, che aveva vissuto per anni con il padre e le due nonne, viene invitata dalla madre a raggiungerla in Italia. Quella madre, che tanto aveva desiderato rivedere, risulta però un'estranea, è cambiata nei modi, ma anche e soprattutto nel modo di parlare.

«La mamma parlava in modo strano la nostra lingua, ma questo mi faceva ridere»⁸¹. Come accade a molti immigrati, la mamma di

⁷⁹ Levi P., *La tregua*, cit. p. 285.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 285.

⁸¹ Mujčić E., *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi le radici?* infinito, Formigine, 2012, p. 43.

Ana introduceva nella sua parlata termini italiani, mescolandoli al moldavo.

A volte sembrava lei la ragazzina che non aveva le parole e io l'adulta che gliele suggeriva. Mi sembrava ci fosse un codice segreto tra noi, questa nostra lingua che ci metteva al riparo da tutta questa massa di gente che ci circondava⁸².

Ne usciva una lingua nuova, mista, in cui però non erano solo le parole a intrecciarsi, ma le emozioni, i sentimenti, le percezioni che ogni parola si porta dietro. Perché, come dice Ana in una discussione con Adele, una anziana signora italiana:

“Il fatto è che le parole non possono essere tradotte!”

“Ma come no? E come fanno a tradurre i libri e i film?”

“Sì, possono essere tradotte, ma non davvero, non emotivamente...”⁸³.

Quella parlata ibrida spiazza la piccola Ana, nata e cresciuta nella culla della lingua madre, il moldavo, si ritrova ad ascoltare un suono che non è più quello caldo che usciva dalle labbra di sua mamma quando lei era piccola. Addirittura la madre aveva dimenticato alcune parole di quella lingua!

«Che ci siano lingue diverse è il fatto più misterioso del mondo. Vuol dire che per le stesse cose ci sono nomi diversi; e questo dovrebbe far dubitare che non siano le stesse cose» ha scritto Elias Canetti⁸⁴. A cui sembra fare eco Ana: «Mi chiedevo come la mamma potesse essere ugualmente felice in un'altra lingua»⁸⁵.

⁸² *Ibidem*, p. 43.

⁸³ *Ibidem*, p.153.

⁸⁴ Canetti E., *La provincia dell'uomo: Quaderni di appunti 1942-1972*, Adelphi, Milano, 1978, p. 22.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 53.

Una lingua non è solo un insieme di suoni, è soprattutto un sistema organizzato di simboli, che esprimono pensieri e sentimenti del gruppo che la parla. Parlare con un certo codice significa interpretare la realtà secondo un ordine particolare. Un esempio banale: un italiano quando osserva il mare lo pensa al maschile, “*il mare*”. Per il francese dell’ombrellone accanto, invece, è *la mer*, al femminile. Quella stessa distesa di acqua salata viene interpretata in modo diverso. La famigliola tedesca un po’ più in là si abbronzava a un sole femminile (*Die Sonne*), mentre la sera gusterà un gelato al chiarore di una luna maschile (*Der Mond*). Anche gli studi di carattere neuroscientifico hanno dimostrato, con esperimenti su soggetti bilingui, come cambiando lingua, cambi anche il modo in cui opera il nostro cervello.

Poi la scuola, in una lingua sconosciuta, che non comporta solo problemi di traduzione o di comunicazione, ma diventa un’altra prova per Ana, un’altra barriera:

Il professore spiegava e gli altri prendevano appunti, io mi guardavo intorno, senza sapere che fare. Fui presa dal panico: come comportarmi ora che quel fiume di parole mi si rovesciava addosso? Cercare di capire? Concentrarmi? Era inutile! Potevo sforzarmi quanto volevo, ma non riuscivo nemmeno a comprendere dove finiva una parola e dove iniziava l’altra⁸⁶.

La lingua diventa così un recinto da cui lei è fuori e quelli che sono dentro la guardano con scherno, la irridono. Quel confine segna la prima emarginazione a cui si affianca quella delle compagne e dei compagni di classe: lei è quella dell’est, la straniera, “l’immigrata”. Ana è agli occhi degli altri qualcosa che lei non sente di essere. Non vuole essere inchiodata come una farfalla con lo spillo a un’identità affibbiatagli dagli altri e peraltro spersonalizzante. Immigrata, una

⁸⁶ *Ibidem*, p. 46.

parola che cancella ogni passato, ogni terra, ogni vissuto che una persona si porta dentro. Tutto spazzato via con un sostantivo che non può valere una vita, non può raccontare una vita. Può solo segnare una differenza tra il Noi e l'Altro.

In quel periodo pensai che non esisteva un termine adatto a questa mia situazione. La gente usava parole come “immigrato” o “emigrato”, ma nessuno dei due descriveva quello che io stavo vivendo. “Immigrato” indicava il mio stato rispetto all'Italia, “emigrato” invece indicava quel che ero rispetto alla Moldavia; ma non c'era un termine che indicasse ciò che io ero, quel che stavo diventando nel mio essere di mezzo⁸⁷.

Essere di mezzo, la doppia assenza di cui parla Abdelmalek Sayad⁸⁸, oppure la doppia presenza? Ana vive a cavallo dei confini e quei confini sono incisi sulla sua pelle, un marchio esclusivo, nel senso che la escludevano. Quei suoni estranei che si infilano nella sua mente, sono pronti a sfuggire, lasciandola sola con una lingua materna, che però iniziava a scivolare via anche lei. Si aggrappa, Ana, alle parole nuove, cerca di farle sue, ma non è facile. La aiuta Damiano, compagno di banco appassionato di fumetti, di cui si innamora, di un amore che però manca delle parole giuste, calde.

La mia conoscenza dell'italiano non ammetteva le sfumature, nella mia comprensione delle cose non c'era spazio per le incertezze, per la relatività. Tutto diventava assoluto. Ed era una tragedia per me che non vivevo mai nemmeno un sentimento chiaro, che non facevo mai un pensiero assoluto e detestavo la rigidità alla quale la lingua italiana mi costringeva. Chissà se a Damiano sarei piaciuta di più o di meno se mi avesse conosciuta del tutto, se io fossi stata in grado di esprimermi. Sicuramente avrebbe avuto a che fare con un'altra Ana e non con quella mezza persona che all'epoca ero. C'è un detto secondo cui un uomo che

⁸⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁸ Sayad A., *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

parla due lingue vale due uomini. E quello che parla metà di una lingua e metà di un'altra, vale un uomo? O ne vale mezzo?⁸⁹.

Non vuole perdersi nell'italiano, Ana e non vuole perdere la sua amata lingua. Le due parlate si fanno la guerra nel suo corpo adolescente, la tormentano. Una è la lingua del futuro, l'altra del passato; una è da capire, l'altra da non abbandonare. C'è un punto di mezzo, che corrisponda a questa condizione? Ana non vuole cercarlo, si aggrappa a un mondo che non amava quando lo viveva, per sfuggire a un mondo sognato e che ora non ama fino in fondo.

Una caduta, un ginocchio sbucciato e una signora, anche lei moldava, che le si avvicina e le dice: «*Viata mea*». Quel suono riapre la sua coscienza, lascia entrare nel suo corpo quelle parole tenere:

Anche in italiano, ovviamente, c'erano espressioni del genere ma non avevano alcuna presa su di me. Le sentivo continuamente, da tutti, per strada, a scuola tra le mie compagne, tutti si chiamavano "amore", "tesoro". Io le udivo queste parole, ma non mi apparivano diverse da "tavolo" o da "sedia"; erano vuote d'amore, di tenerezza, di profondità (...) "*Puiul meu*", invece, aveva il profumo delle giornate piovose e umide quando, tornando da scuola, incontravo il signor Dimitri... Ecco, anche la parola "povertà" in italiano non significava nulla, era un insieme di lettere e aveva un suono giusto⁹⁰.

Ogni lingua, infatti, ha un "modo giusto" per essere parlata: il volume della voce, gli accenti, il tono... La lingua, inoltre, non è solo un'esperienza sonora. Spesso accompagniamo il nostro modo di parlare con gesti, smorfie, movimenti del corpo. Una ragazza, nata negli Stati Uniti da genitori italiani, perfettamente bilingue raccontava come gli amici le avessero fatto notare, che quando parla

⁸⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁰ Mujčić E., *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi le radici?* infinito, Formigine, 2012, p. 64.

italiano gesticola, quando parla inglese no. Non a caso Ferdinand de Saussure, uno dei padri della linguistica, aveva proposto la dicotomia tra *langue* e *parole*, dove la *langue* sarebbe appunto il sistema di suoni e segni (nel caso della scrittura) di cui ogni lingua è composta, quello che de Saussure definiva «la somma di impronte depositate in ciascun cervello». Si tratta di elementi che gli individui non possono modificare, come le regole grammaticali. Tuttavia ciascuno di noi, quando parla, dà un'interpretazione personale, e anche creativa, della lingua. Ogni individuo e ogni gruppo ha un suo modo di parlare: ad alta voce, sussurrando, utilizzando metafore colorite oppure un linguaggio asettico. La *parole* è dunque l'aspetto creativo e individuale della lingua, quello che de Saussure chiama un «atto di volontà e intelligenza». Come scriveva il filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein: «Come una parola funzioni, non lo si può indovinare, si deve stare a guardare l'impiego e imparare da lì»⁹¹. Una lingua dunque è sì una costruzione fonemica, ma è comunque inserita in un determinato contesto e stabilisce delle connessioni tra il parlato e l'ordine sociale.

All'inizio non capii di cosa parlasse, ma poi mi resi conto che continuavo a usare due intercalari in italiano. Provai a pensare come tradurli in moldavo, ma non mi veniva. Alle sue parole, continuavo a rispondere con le stesse espressioni italiane e più cercavo qualcosa in moldavo, più mi sembrava ci fosse una traduzione adeguata. La conversazione si fece legnosa, non erano le parole che mi mancavano, ma qualcosa in mezzo alle parole, le pause e ciò che le riempiva⁹².

Non solo, ma viene anche espropriata del proprio nome: diventa Anna, con due enne, perché in italiano suona più familiare, ma quell'«Anna» non è solo una consonante in più, è un'altra storia.

⁹¹ Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, par. 340, p. 145.

⁹² *Ibidem*, p. 57.

La professoressa di sostegno parlava con il professore, non capivo nulla, tranne il nome e il cognome totalmente storpiato, tanto che anch'io stentavo a riconoscerlo. Fu la prima volta che sentii pronunciarlo in quel modo, la prima di una lunga serie di storpiature assurde. Quella prima volta rimasi impressionata ma, come succede per ogni cosa, col tempo mi abituai e non ci feci più caso. Anzi mi rassegnai ad avere varie versioni del mio cognome e non ne avvertivo nemmeno la stonatura⁹³.

Il grande antropologo neozelandese Raymond Firth racconta con un po' di ironia e senso di autocritica, che parlando con Tiforau, un suo amico tikopia che gli chiedeva di portarlo con sé a Londra, cercava di convincerlo di come per lui sarebbe stato difficile abituarsi a vivere nella terra dei bianchi, Tiforau rispose: «Che cos'è un uomo, un sasso?»⁹⁴. Tutti gli individui portano con sé un modo di leggere il mondo, non culture in senso astratto e le persone non sono monoliti inscalfibili, sanno adattarsi. In questo, forse, sta la forza del genere umano. E la sua storia.

Ana-Anna, inizia poco a poco a cambiare, vuole resistere al cambiamento, lo rifiuta all'inizio, ma si accorge che è inevitabile per sopravvivere. Ana studia in modo ossessivo, si isola dai suoi coetanei, si rinchiude nella lettura di poesie. Solo lì non si sente straniera, ma più cerca di tenere fuori il nuovo mondo che la circonda, per salvare quello di prima, più si accorge di perdere le parole della sua infanzia. Anche perché è lei a cambiare, a crescere, a maturare, a vedere e a parlare il mondo con parole diverse.

Più imparavo l'italiano, più il gioco si faceva divertente. I nuovi termini stavano diventando interessanti perché mi davano la possibilità di ricominciare (...) L'italiano mi aiutava a mentire a me stessa, potevo dire delle cose senza sentirle davvero e così

⁹³ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁴ Firth R., *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, Laterza, Bari 1963, p. 23.

potevo anche smettere di sentire. Quella piccola Ana che viveva in Moldova non li conosceva quei vocaboli; la nuova Ana era qualcosa di diverso, di sconosciuto e inafferrabile⁹⁵.

Tutto il racconto di Elvira Mujčić è pervaso da una ricerca di punti fissi a cui aggrapparsi, di quello che oggi, con una parola purtroppo abusata, chiamiamo identità. Parola che in italiano pone un problema fin dall'inizio: quella “-à” accentata, indica un singolare, mentre ogni individuo è portatore di più identità, ciascuna delle quali può risultare prevalente a seconda del contesto: a cena l'identità di un vegano è più importante del suo credo politico, così come allo stadio il tifo per una squadra può accomunare persone che in altri ambiti si troverebbero su fronti opposti.

Non solo, purtroppo l'uso (l'abuso) politico fatto negli ultimi tempi di questo concetto ha finito per trasformarlo in un dogma, un dato “naturale”, ascritto e immutabile, quando invece ogni identità è in continuo divenire, perché si fonda sulle relazioni che costruiamo e intratteniamo con gli altri. Lo dice bene Ana:

La vita continua e porta esperienze, nuove parole che descrivono le esperienze e quelle parole si appropriano di noi cambiandoci, rendendoci diversi, estraniandoci da quello che pensavamo di essere in modo immobile e definitivo⁹⁶.

Qui Ana-Elvira riflette su un altro grande tema legato all'identità: quello dei confini. Ogni tentativo di costruire una identità nasce da una linea di separazione: di qua noi, gli altri al di là. Dove e su quale fondamento quella linea sia tracciata ha poca importanza. Una volta creata, diventa barriera, muro, diventa reale e sconvolge le vite della gente. Nella nostra ipocrisia attribuiamo spesso alla natura l'esistenza dei confini: “naturale”, un aggettivo

⁹⁵ Mujčić E., *La lingua di Ana*, cit., p. 88.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 63.

molto pericoloso, che fa sembrare ineluttabile ciò che in realtà è solo frutto di una scelta.

Il problema era così semplice e riguardava solo e unicamente la natura umana, che è sempre la stessa. I limiti geografici sono un'invenzione dell'uomo utile solo a farci credere che entro alcuni confini la gente è migliore rispetto a chi ne sta fuori e grazie a questa convinzione per secoli le persone hanno fatto guerre e massacri ed epurazioni, sempre nel nome della Nazione Migliore⁹⁷.

Nel mezzo della battaglia interiore che Ana sta vivendo, accade un episodio che segna uno spartiacque: la sua anziana amica Adele viene colta da un infarto e lei la salva chiamando in tempo l'ambulanza. Terminata la concitazione, dopo la corsa all'ospedale, Ana si accorge che ha parlato italiano, c'è riuscita benissimo. La necessità l'ha costretta a superare quella barriera che teneva bloccata la nuova lingua, che non la faceva uscire.

Quell'estenuante guerra tra la mia lingua madre e l'italiano aveva aperto una crepa che non avevo il coraggio di sanare. Quelle parole impazzite che, come spettri orribili, avevano minato la mia sicurezza, non mi avevano più permesso di muovermi liberamente. E all'improvviso, quando la vita mi aveva costretto a uscire dal mio guscio protettivo, mi ero accorta di saper parlare⁹⁸.

È accaduto, senza volerlo, ma è accaduto e ora Ana prende coscienza che non è costretta a rimanere chiusa in uno o nell'altro recinto, ma può benissimo uscire da uno per entrare nell'altro e magari poi ritornare al primo.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 132.

Un'altra parola abusata dalle retoriche contemporanee è “integrazione”, che viene sempre letta come un processo a senso unico: noi (che saremmo l'*integro*, cosa su cui ci sarebbe da discutere) dobbiamo integrare l'Altro. In realtà, e qui è Elvira che parla, non è così:

Più che di *integrazione*, preferisco parlare di *interazione*, è un termine che dà la possibilità di sottolineare che l'immigrazione è uno scambio, quindi non una relazione univoca. Ovviamente la lingua è uno strumento essenziale per l'interazione, ma allo stesso modo, è necessaria l'interazione perché ci sia un reale apprendimento della lingua. Mi spiego meglio con un esempio: la protagonista del mio libro inizia a imparare l'italiano grazie a un innamoramento e ai rapporti di amicizia; poi realizza di saperlo parlare davvero in seguito a una situazione di emergenza che la spaventa e sblocca la sua incapacità di esprimersi⁹⁹.

L'interazione mette in discussione il nativo e lo straniero in un gioco di specchi e di rimandi, in cui uno deve riconoscere nell'altro i punti in comune, non solo le differenze. È un processo di scambio, non di cessione unilaterale, perché con la presenza dell'Altro, anche il Noi cambia. È sempre accaduto. È la storia dell'umanità.

La chiusura, da qualsiasi parte avvenga, rende sterile ogni dialogo. Elvira questa condizione l'ha vissuta sulla propria pelle:

Ricordo che quando arrivai, decisi che avrei dovuto al più presto diventare “italiana”, imparare perfettamente la lingua, con l'accento giusto, in modo tale da potermi confondere e non essere riconosciuta come straniera. La mia “diversità” mi pareva intollerabile e il mio cognome una condanna. Mi vergognavo dei miei strafalcioni in grammatica e della mia condizione di profuga. E allora ho pensato che tutto era

⁹⁹ Mazzocchi S., *La lingua di Ana profuga adolescente, tra parole perdute e voglia di omologazione*, la Repubblica, 24 maggio 2012.

sacrificabile, pur di diventare al più presto come gli altri; così per anni non ho parlato la mia lingua madre, presa com'ero a perfezionare l'italiano e a inventarmi un'identità meno complessa. Allora, forse, l'unico consiglio è quello di non aver fretta di omologarsi¹⁰⁰.

Anche Ana era caduta nella trappola della difesa identitaria, ma alla fine capisce che non è quella la strada giusta e che non solo esistono più identità in una, ma che queste sono in continuo movimento. Lo sapeva bene il grande saggio maliano Amadou Hampâté Bâ, che a proposito della complessità interiore degli uomini, scriveva:

Maa ka maaya ka ca a yere kono. In bambara significa: le persone di una persona sono numerose in ogni persona. Io stesso so di essere più persone in una: ho una pelle di cocodrillo per dormire ovunque, uno stomaco da struzzo per mangiare qualunque cosa e un cuore di tortorella per non combattere mai¹⁰¹.

Non è facile accettarlo, ma è l'unica strada percorribile per arrivare a una possibile convivenza. È questo che salva Ana alla fine del racconto. La comprensione che il Noi che siamo, il Noi che viviamo non è a somma zero: non si cancella se si aggiungono nuove opzioni, si arricchisce, si riconfigura, diventa un nuovo Noi, senza abbandonare il vecchio.

Stavo diventando “Anna”? C'era da temere questa trasformazione? O in realtà non ci si trasforma, ma ci si evolve e l'evoluzione comprende sempre il tutto, senza perdere mai nemmeno una briciola del Sé¹⁰².

¹⁰⁰ Mazzocchi S., *La lingua di Ana, profuga adolescente*, in la Repubblica 24 maggio 2012.

¹⁰¹ Hampâté Bâ A., *Sur les traces d'Amkoullel*, Actes du Sud, Paris, 1998, pp. 130-31.

¹⁰² Mujčić E., *La lingua di Ana*, cit., pp. 144-145.

Come concludere se non con le meravigliose parole di Elvira “Ana” Mujčić, che meglio di ogni altro riassume l’insensatezza ostinata del nostro voler sempre classificare tutto e tutti:

Esaminare, dividere, suddividere, sezionare, studiare un dettaglio: cercare di capire fino a quando tutto si può scindere e se mai si arriva a un nucleo indivisibile.

E scoprire che è solo un’illusione umana pensare di poter giungere a capo di qualcosa¹⁰³.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 167.

Bibliografia

- Améry J., *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Barthes R., *Authors and Writers*, in S. Sontag (a cura di) *A Barthes Reader*, New York, 1982.
- Borges J. L., *L'etnografo*, in *Elogio dell'ombra*, Einaudi, Torino 1971.
- Canetti E., *La provincia dell'uomo: Quaderni di appunti 1942-1972*, Adelphi, 1978, Milano.
- Clifford J., *Surrealismo etnografico*, in J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Del Giudice D., *Introduzione*, in Primo Levi, *Opere*, Einaudi, Torino 1997.
- Douglas M., *Reflexion sur le Renard Pâle et deux anthropologies: A' propos du surréalisme et de l'anthropologie française*, in «Journal des Africanistes», n. 71, 1, 2001.
- Firth R., *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, Laterza, Bari, 1963.
- Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna, 1990.
- Hampâté Bâ A., *Sur les traces d'Amkoullel*, Actes du Sud, Paris, 1998.
- Jamin J., *L'Homme du secret discret*, «Magazine littéraire», 302, 1992.
- Kapuscinski R., *Lapidarium*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Leiris M., *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984 (1934).
- Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986.
- Levi P., *Il ritorno di Cesare*, in *Tutti i racconti*, Einaudi, Torino 2005.
- Levi P., *La tregua*, Einaudi, Torino, 1963.
- Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1963.
- Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967.
- Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960 (1955).
- Lotringer S., *Leiris et son double*, «gradhiva», 13, 1993.
- Mazzocchi S., *La lingua di Ana profuga adolescente, tra parole perdute e voglia di omologazione*, la Repubblica, 24 maggio 2012.

- Michaux H., *Un barbaro in Asia*, Einaudi, Torino, 1974 (1933).
- Moravia A., *Un'idea dell'India*, Bompiani, Milano, 1962.
- Mujčić E., *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi le radici?* infinito, Formigine, 2012.
- Pasolini P.P., *L'odore dell'India*, Longanesi, Milano, 1962.
- Piasere L., *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Price S. e Jamin J., *Entretien avec Michel Leiris*, «gradhiva», n. 4, estate 1988.
- Sayad A., *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- Swift J., *I viaggi di Gulliver*, Garzanti, Milano, 1982.
- Tabucchi A., *Notturmo indiano*, Sellerio, Palermo, 1995.
- Tesio G., *Primo Levi. Io che vi parlo*, Einaudi, Torino 2016.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

LE LINEE DEL COLORE

di Mara Surace

*Per me Pierre non è un bianco, è... Pierre! (...)
Non capisco perché siamo tanto ottenebrati dalla razza,
dai colori... Che cosa significano?*

M. Condé, La vita perfida

Do the race thing

Quando pensiamo al Diverso, all'Altro, o quando sentiamo parlare di razzismo e meticcio, quasi sempre nella nostra mente si crea l'immagine di chi ha un colore di pelle diverso dal nostro. Per quanto ci distinguano bocche, nasi e capelli differenti, modi di vestire, di mangiare, di parlare e addirittura di camminare, ciò che è immediatamente visibile, se parliamo del Diverso, è il colore, fattore che ha molto meno margine di cambiamento rispetto ad un'acconciatura, una lingua o una camminata composta. Sul colore della pelle creiamo il primo discrimine creatore di diversità. Anzi, pensiamo che il colore ci dia questa possibilità, che sia uno strumento potente per classificare, identificare, etichettare l'altro. Ci permette di farlo, ma soprattutto di sbagliare facendolo: si commette l'errore di considerare la pelle la prova lampante di un'essenza che ci metta al sicuro da ciò che è sconosciuto.

Se, come afferma David Scott Kastan, «il colore è qualcosa che viene creato e non solo individuato»¹, è anche vero che quando definiamo il colore di qualcuno, creiamo una caratteristica che non è solo estetica, ma diventa essenziale per descrivere l'identità di quella persona. Quando si dice che tizio “è nero” o caio “è di colore”, gli stiamo attribuendo un'identità, un'essenza che crediamo immutabile e inscalfibile. Non diciamo, infatti, che “ha” un certo colore: il colore non è una caratteristica estrinseca e mutabile da avere, ma diventa in questo modo un monolite da legarci al piede e che ci definisce. Il colore diviene segnale di appartenenza, nazionalità, cultura. Marco Aime scrive che «si dice *cultura*, si pensa *razza*»²: lo stesso accade con il colore. Si dice *colore*, si pensa *razza*. È una delle nuove forme di razzismo non più basato sulla nozione scientifica di razza, ma su concetti in realtà mutevoli come la pigmentazione della pelle.

Il colore è trattato come essenza, si comporta come una patina che media le percezioni, creando pregiudizi. A fornirci un esempio è il mercante fiorentino Francesco Carletti, che tra il 1594 e il 1606, compie il primo giro del mondo autofinanziato. I suoi *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo* descrivono usanze mercantili, rotte, frutti e piante insolite e tipi di imbarcazioni, Carletti descrive i tipi umani in cui si imbatte nel suo viaggio e le loro usanze: a Goa incontra le affascinanti donne *mestizze*, nelle Filippine incontra degli «indiani d'un colore rosseggiante abbruciato dal sole», in Giappone «le donne sono assai belle, e bianche ragionevolmente, ma però con occhi piccolissimi» e nelle isole di Capo Verde conosce le «mulatte, donne nate quivi di uomo bianco e di more o nere che vogliamo dire»³. Qui il colore della pelle è l'unico elemento per cui le donne “more” non possono eguagliare la bellezza delle europee.

¹ Kastan S. D., *Sul colore*, Einaudi, Torino, 2018, p. 19.

² Aime M., *Si dice cultura, si pensa razza*, in Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 43-67.

³ Carletti F., *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Mursia editore, Milano, 1987.

Carletti, dunque, ci dimostra che la credenza dell'epoca era che questo "colore nero" fosse segno di inferiorità e di bruttezza.

Ma tornando al proposito degli uomini maritati, cioè delli Portughesi che abitano in queste isole, certa cosa è, che loro fanno più conto d'una donna mora di quel paese, che d'una bianca di Portugallo [...] Ma gli è bene anche vero che vi si ritrovano di queste more, che di valore, giuditio e di fattezze e disposizione di corpo e ordine di membra, *eccetto il colore*, sopravanzano di gran lunga le nostre donne d'Europa, et in questo confesso ingannarmi ancor io, perché alcune mi sono parse bellissime e quel colore nero non mi dava punto di noia, sì come si vede che segue all'altri che si usano di giorno in giorno a non vedere altro, e con la frequentia non pare tanto strano⁴.

Carletti ci dice che "siamo tutti uguali *eccetto il colore*", quindi siamo tutti diversi. È vero, è questione di abitudine, prosegue, passare del tempo in Africa, Congo, Angola, fa abituare a quella che in Europa è quasi un'eccezione e che in questi luoghi è la norma. Eppure le "more", donne bellissime e di valore, hanno un punto a loro forte sfavore: il colore. Carletti scrive i suoi *Ragionamenti* per Ferdinando Medici e, per questo, intende sempre mettersi nell'ottica dei prossimi viaggiatori e mercanti europei, che, giunti in questi luoghi, potrebbero trovarsi di fronte a uomini di grande disposizione d'animo che sembra contrastare con la carnagione.

Ciò che emerge è dunque che il nero già appariva come il colore dei "dannati della terra", per riprendere Fanon: il colore del lutto, dell'oscurità e quindi della degenerazione morale. Capita così che, come accade nel romanzo *La vita perfida* di Maryse Condé, un "energumeno pericoloso e razzista" usi una sineddoche per offendere un Guadalupano: «Vi piace a voi veder ronzare qui delle facce dello stesso colore dell'inferno e della sventura?»⁵.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ Condé M., *La vita perfida*, Edizioni e/o, Roma, 2001, p. 47.

La faccia dal colore della sventura è la parte che descrive il tutto: chi ha la pelle nera è la sventura, è l'inferno. Ecco che un tratto, una caratteristica dell'individuo, diventa tutto, la sua essenza. «Sembra che lo stereotipo e la sineddoche funzionino più o meno secondo la stessa procedura di editing a distanza, gonfiando una Parte unitaria fino a elevarla a rappresentare un Tutto complesso; l'unica vera e definitiva differenza sta nella quantità di aria usata per gonfiare la Parte»⁶.

I significati attribuiti al colore, però, non sono universali e Carletti se ne rende conto quando, con stupore, nota che il bianco in Giappone è il colore del lutto.

Vestono di drappi di seta di diversi colori dipinti [...] quelle de'poveri comunemente sono di tela di bambaglia, pure dipinta di colore azzurro, rosso e nero. E nel bruno per morte de loro parenti usano vestire di bianco⁷.

Il nero, per esempio, è simbolo di rigenerazione tra le popolazioni boscimane poiché viene collegato al colore delle nubi che portano acqua alle loro aride terre. Il blu invece può essere il colore della malinconia per gli anglofoni, ma in Medio-Oriente rappresenta la spiritualità. Questi sono pochi esempi che dimostrano quanto siano disparati i significati attribuiti al medesimo colore. Sempre Kastan ci dice che «la *sensazione* del colore è fisica; la *percezione* del colore è culturale»⁸ ed è per questo che una riflessione sul tema insegna a diffidare dell'universalmente valido e a imparare a contestualizzare e relativizzare. Ci insegna, in poche parole, a non fidarci sempre e solo di cosa vedono i nostri occhi.

Non solo nei paesi in cui la popolazione è bipartita, come nel caso europeo, in una maggioranza “bianca” e una minoranza “colorata”

⁶ Wallace D.F., Costello M., *Il rap spiegato ai bianchi*, Minimum fax, Roma, 2019, p. 81.

⁷ Carletti F., *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, cit., p. 119.

⁸ Kastan S. D., *Sul colore*, cit., p. 13.

troviamo una scala gerarchica in base al colore, ma ciò accade anche nei paesi caratterizzati da processi di creolizzazione, come quelli dello spazio atlantico (Caraibi, USA, Brasile...). Siamo di fronte a una sorta di pigmentocrazia, le cui caratteristiche variano da luogo a luogo. La sostanza, però, è sempre la stessa: avere un certo colore di pelle significa essere negli scalini più bassi di questa gerarchia sin dalla nascita. Questo “certo colore della pelle” solitamente è quello più scuro.

La letteratura, come spesso accade, giunge in aiuto e può fornire esempi in questa direzione, illuminare situazioni che nella vita reale verrebbero presi come casi di studio per saggi e ricerche antropologiche. Maryse Condé, scrittrice contemporanea nota in Italia soprattutto per il romanzo *Segù*, in *La vita perfida* racconta la storia dei Louis, famiglia di origine guadalupana come l'autrice. Dal racconto del bisnonno Albert, fuggito dalle piantagioni di canna da zucchero, la storia prosegue con le vite di tutti i componenti della famiglia, tutti alla ricerca di una propria identità, alcuni fortemente ostili al potere dei bianchi e ammiratori di Marcus Garvey. Ciò che emerge in modo preponderante da questa vicenda e anche da altri lavori della Condé è che «non è bene dimenticare il proprio colore»⁹, perché questo ha significati che spesso vengono taciuti, ma che sono la ragione per cui certe cose accadono. Il punto è riuscire ad articolare la problematicità legata al colore della pelle.

Quando ti ho davanti non è te che vedo, è tuo padre col suo sorriso smagliante di ragazzo educato, mentre invece l'ultimo dei tagliatori di canna sarebbe stato più onesto di lui. E vedo anche sua madre chiedere infuriata da quale famiglia venissi e annusare con aria disgustata il puzzo di baccalà del nostro nome. Nessuno ha mai parlato del mio colore, che in fondo era il vero problema. Non si parla del colore, anche se è lì sotto gli occhi di tutti: non si fa!¹⁰

⁹ Condé M., *La vita perfida*, cit., p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 249.

Rimanendo in ambito caraibico, lo scrittore dominicano Junot Díaz nel romanzo *La breve favolosa vita di Oscar Wao*, scrive che la maledizione (*fukù*) che colpisce la famiglia protagonista è evidente quando nasce una figlia “troppo nera”.

Secondo la famiglia, il primo segno fu che la terza e ultima figlia di Abelard, venuta alla luce poco dopo l’incapsulamento del padre, nacque nera. E non di un nero qualsiasi, bensì nera nera: *congona*, *shangona*, *kalinera*, *zapotenera*, *rekhanera*, e nessun fantasioso gioco di prestigio razziale dominicano avrebbe potuto nascondere. Questa è la cultura a cui appartengo: la gente considerava un figlio dalla carnagione scura come un cattivo presagio¹¹.

Un solo principio regola il movimento in questa scala gerarchica. È quello che, come scrive il martinicano Patrick Chamoiseau in *Texaco*, romanzo che gli è valso il premio Goncourt nel 1992, regola la gente «secondo il grado di bianchezza o la disdetta della sua nerezza»¹², senza considerare che, come dicevamo, il colore viene creato artificialmente. Affibbiare dei colori e dire che qualcuno “è un colore” è l’ennesima etichetta che serve all’uomo per illudersi di avere presa su una realtà complessa: di là i bianchi, di qui i neri, i gialli, i marroncini, i birulò. Ma queste etichette non corrispondono a nessuna categoria che sia omogenea o che rispecchi qualcosa di reale.

Prendiamo come esempio i “gialli”: i volti delle popolazioni orientali infatti vengono spesso deformate dal razzismo sino a diventare “musi gialli”, non più umani, con un volto, ma quasi animali, con un muso e per di più giallo, colore che ricorda la malattia. Le relazioni dei primi viaggiatori europei attestano che gli asiatici venivano considerati bianchi tanto quanto gli europei. Tomé

¹¹ Díaz J., *La breve favolosa vita di Oscar Wao*, Mondadori, Milano, 2008, p. 251.

¹² Chamoiseau P., *Texaco*, Il Maestrato, Nuoro, 2004.

Pires nel Cinquecento scrive che i cinesi sono «bianchi, sí come siamo noi»¹³ e così dice anche Matteo Ricci, gesuita missionario in Cina per più di vent'anni. Quando, però, gli asiatici hanno iniziato ad apparire agli occhi degli europei come una pericolosa minaccia economica, ecco che sono diventati “gialli”. A dire il vero gli occidentali hanno distinto nel corso dei secoli maggiori o minori intensità di “giallo” nelle carnagioni degli asiatici. I giapponesi, per esempio, risultavano meno “gialli” rispetto ai cinesi, perché non venivano accomunati alle spaventosissime “orde mongoliche”: essendo considerati meno pericolosi, erano automaticamente “più bianchi”. Inoltre, a differenza dei cinesi che hanno adottato questo colore per autodefinirsi, i giapponesi non hanno mai gradito l’etichetta che poteva assimilarli ai vicini cinesi, da sempre detestati.

Questo caso dimostra che i nomi attribuiti ai colori della pelle non sono assegnati secondo ciò che realmente vediamo, ma da ciò che pensiamo di vedere. Per individuare un “diverso da Noi” pericoloso- anche solo economicamente parlando- si dà agli Altri un colore per distinguerli: ecco che gli asiatici diventano gialli. La cultura ha modificato la biologia, colorando il mondo a suo piacimento, per creare muri tra ciò che siamo Noi e ciò che sono gli Altri. Dopo il Settecento gli occidentali hanno trovato un modo per distinguere gli Altri, gli orientali: non sono più come Noi, ovvero non sono bianchi ed è così che da più di tre secoli crediamo di vedere il giallo della loro carnagione.

Nella scena di *Do the right thing*¹⁴ diretto da Spike Lee tre uomini neri accaldati commentano ogni cosa davanti ai loro occhi. Uno di loro indicando il negozio all’angolo, dice: «Quei coreani o sono dei geni, o voi culi neri siete dei coglioni... sarà perché loro sono bianchi.» Ecco che magicamente gli asiatici tornano bianchi.

¹³ Ramusio G. B., *Delle navigationi et viaggi*, Venezia, 1550, p. 337.

¹⁴ “Do the Right Thing”, reg. Spike Lee, 1989.

Questo esempio dovrebbe bastare a dimostrare che la pigmentazione della pelle non è affatto oggettiva e non è affatto immutabile. Perché nel film i coreani sono bianchi e non gialli? Quello che gli afroamericani seduti per strada intendono sottolineare è che la possibilità di avere successo o semplicemente di vivere dignitosamente è più facilmente raggiungibile per chi è “non-nero”: il colore dà e toglie privilegi. Il coreano è tornato bianco, non perché effettivamente lo è o non lo è, ma perché in questo caso deve fare la parte del privilegiato o per lo meno del “non svantaggiato”. Il fruttivendolo coreano urla verso la fine del film: «Sono un nero anch’io!», che significa: “sono come Voi”, “sto dalla Vostra parte”, “anche io sono un oppresso in questa società”. È una richiesta di inclusione.

Io non sono nero, io non sono bianco, io non sono attivo, io non sono stanco

Parlare del colore della pelle nostro, ma soprattutto altrui, è spesso problematico. A dire il vero il senso di disagio e la paura di essere fraintesi sorge sin da quando si descrive il colore di chi si ha di fronte. Sul treno mi è capitato di sentir dire a una persona: “sai, quel prete... che non è bianco...” silenzio d’imbarazzo “sì, lo hai visto quel prete di colore? Per carità a me non interessa che sia di colore...”. Sulla scia del *politically correct*, l’italiano ha ereditato il calco dell’inglese *coloured*, ma oggi sul Cambridge Dictionary questa voce riporta: «usato per descrivere una persona con pelle marrone o nera; in Sud Africa usato per descrivere una persona di razza mista. La parola è oggi considerata offensiva dalla maggior parte delle persone»¹⁵.

Il politicamente corretto ha fatto sì che fosse eliminato il termine “negro”, poi sostituito da “nero”, soppiantato da “di colore”. Ma, se

¹⁵ “Coloured” in *Cambridge Dictionary* (<https://dictionary.cambridge.org/it/dizionario/inglese/coloured>), consultato il 25/11/2019

anche questo è considerato offensivo, l'imbarazzo della donna sul treno è comprensibile. Non sapendo più che pesci pigliare, esclude tutto ciò che è diverso da lei. Al centro non sta più la pelle nera dell'altro, ma la sua, che diventa la normalità da cui tutto il resto differisce. Adesso, cosa dovremmo dire? È chiaro che la povera donna vittima del mio ragionamento stava provando imbarazzo a dire "di colore" (all'inizio dice "che non è bianco"), ma, non trovando altro modo per esprimersi, adotta quella soluzione. Probabilmente il senso spregiativo, avvertito oggi anche nella dicitura che tenta di essere il più neutra possibile, viene considerato tale per l'eccessiva "trasparenza" affibiata dal soggetto a se stesso. Mi spiego: se proviamo a immaginare chi potrebbe descrivere una persona definendola "di colore", sono quasi del tutto certa che nella nostra mente stiamo immaginando che a parlare sia un bianco. Un nigeriano difficilmente definisce un suo connazionale "di colore" e lo stesso accade per un giamaicano o per chiunque risulti "colorato".

Il punto è proprio questo: le persone "di colore" sono tali solo agli occhi di chi non si sente "colorato". Per questo motivo anche quest'espressione è stata tacciata di razzismo, poiché si concentra eccessivamente su un tratto distintivo della persona. Che poi il bianco sia un colore, direi che possiamo dirci tutti d'accordo, ma per qualche motivo, che ha cambiato sostanzialmente il modo di vedere il mondo e di viverlo, il bianco è considerato un non-colore, un modo di essere "trasparenti". Potrebbe sembrare allora che questo modo di descrivere le persone più scure dei "bianchi" metta in evidenza la pigmentocrazia di cui ho precedentemente parlato: in una sorta di ottica coloniale i bianchi si innalzano a dominatori del mondo permettendosi di "colorare" a loro piacimento la pelle degli altri, come i bambini fanno con gli album imparando a stare nei bordi delle figure.

In realtà non è del tutto corretto credere che solo i "non di colore" affermino la validità della dicitura "di colore". Infatti, come ho detto, questa viene dal calco dell'inglese *coloured* e la storia dei paesi anglofoni, e dell'America soprattutto, costringe a fare i conti con una realtà umana ben più complessa della nostra. Come

dimostra l'ancora vivo dibattito americano, alcuni "afro-americani" o "neri" credono fermamente che l'espressione più corretta per la propria definizione sia "di colore". Il dibattito è antico, ma non per questo risolto o irrilevante. La preferenza per questo tipo di etichetta dipende dalle connotazioni e dalle riflessioni scaturite intorno alla definizione "nero/negro" e "afroamericano". La "N-word", tanto temibile da pronunciare quanto il nome di Voldemort in Harry Potter, è ammissibile solo nel *black english* e quindi accettata solo da chi è "nero/negro/di colore/afroamericano...". Siamo tornati dunque al punto di partenza: si privilegia la dicitura "di colore" solo nella misura in cui è un "non di colore" a dover descrivere l'altro. Nessuno, allora, potrebbe essere guardato in modo strano se definisse qualcuno "di colore", ma la questione potrebbe cambiare se un nero definisse "di colore" un suo amico nero. Penso che in questo caso costui potrebbe essere considerato altezzoso, snob, eccessivamente *politically correct*, o semplicemente "poco nero". La linguistica ci insegna che il contesto è fondamentale quando si analizza un termine e le sue connotazioni. I fraintendimenti sono sempre dietro l'angolo e la possibilità di inciamparvi aumenta se non conosciamo la persona che abbiamo di fronte e il contesto in cui ci stiamo muovendo¹⁶.

Altra questione è quella che riguarda l'esplicitazione del colore. In società in cui vi è una pigmentazione predominante, quella considerata "normale" per un certo luogo, si tende a esplicitare il colore altrui solo quando differisce rispetto a quella che viene considerata una norma. Si può essere cittadini italiani, ma non avere la pelle bianca- quella che è pensata come "normale". In questo caso si dirà che il cittadino italiano in questione è "di nazionalità.../di origini.../nato da genitori...", perché ci si sente in dovere di giustificare quel tratto anomalo.

¹⁶ Si rimanda al saggio del linguista Federico Faloppa per una riflessione più approfondita del tema. Faloppa F., *Per un linguaggio non razzista*, in Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, cit.

Prendiamo ad esempio Giorgio Marincola, partigiano e fratello di Isabella, protagonista del romanzo *Timira*, nato da madre somala e padre italiano in Somalia, ma cresciuto in Italia. Per descriverlo è necessario dire che era nero, perché quello è il tratto che lo distingue dagli altri, anche se è italiano e anche se lotta per liberare il suo paese dal nazifascismo.

- Qui non c'è *miga* scritto ch'era *négro*, che veniva dall'Africa...
- Allora si vede che me lo sono sognata. Lei che dice?
- Dico solo che qua non *ghe l'à* scritto. Chissà poi perché...
- Me lo sono chiesta anch'io. E a volte mi rispondo che hanno fatto bene: mio fratello era italiano, chi se ne frega se aveva la pelle azzurra o a pallini blu. Altre volte, invece, mi dico che hanno sbagliato, e che non dire di Giorgio che era nero e figlio di una somala, è come non dire di Togliatti che era comunista¹⁷.

La pigmentazione della pelle da semplice dato genetico diventa il motivo per cui i neri italiani come Giorgio e Isabella sentono il dovere di rimarcare la loro italianità, di dichiararsi fieramente italiani *nonostante* quel tratto “anomalo” per la società.

In un libro di Frantz Fanon avevo letto una storiella che m'aveva lasciato a bocca aperta. Tre uomini arrivano un giorno ai cancelli del cielo: un bianco, un mulatto e un nero.

“Cos'hai desiderato di più sulla terra?” domanda San Pietro all'uomo bianco.

“I soldi”.

“E tu?” domanda al mulatto.

“La gloria”

E quando si volta verso il nero, quest'ultimo dichiara con un bel sorriso: “Io sto solo portando le valigie di questi signori”.

Dunque, nello stereotipo razzista, il mulatto mira alla gloria e allora mi chiedevo se a uccidere mio fratello non fosse stato anche quello stereotipo. Se sei italiano e hai la pelle scura, sei una contraddizione

¹⁷ Wu Ming 2, Mohamed A., *Timira. Romanzo meticcio*, Einaudi, Torino, 2012, p. 156.

vivente. Devi dimostrare che sei *davvero* italiano, devi essere più italiano degli altri, devi combattere fino all'ultimo¹⁸.

In società del genere, come la nostra, i modi per descrivere il colore altrui sono ben pochi: se è necessario si specifica che si è “bianchi”, le alternative sono solo “nero” o, talvolta, “mulatto”. Eppure, come ogni etichetta che si rispetti, queste categorizzazioni sono a dir poco semplicistiche e riduttive. Tra i due poli del bianco e del nero stanno innumerevoli sfumature, che o non vengono considerate, come nel caso della *one drop rule* che vedremo tra poco, o vengono raggruppate sotto la dicitura “mulatto”, *mixed race* negli USA.

Nei luoghi in cui persone da ogni angolo della terra si sono mescolate e dove, quindi, queste “sfumature” risultano più evidenti, si tenta di definire in modo particolarizzato ogni singola variazione di pigmentazione. Come riuscire a distinguere le varie carnagioni in paesi come la Guadalupa di Maryse Condé?

Il fatto è che [i béké] non si erano ancora riavuti della libertà conquistata dai negri a forza di incendiare case, avvelenare padroni e bestiame. Il fatto è che non si riprendevano dai discorsi dei primi politici mulatti che si facevano dovunque per tutto il Paese con la pretesa di negare il significato del colore bianco, sempre lo stesso dal tempo dei tempi. Ma era forse l'annuncio della fine del mondo? E le famiglie, non si sarebbero per caso imparentate l'una dopo l'altra con dei mulatti, come accadeva oggi ai de Linsseuil? O, peggio che peggio, con dei negri? E chissà, in futuro, gli zindien? E la Guadalupa, non sarebbe per caso diventata un immenso manjé-kochon dove nessuno sarebbe più riuscito a distinguere né colore né origini?¹⁹

Nel romanzo *Texaco* poi ricorrono in ogni pagina termini differenti per descrivere il colore della pelle in Martinica: *béké*,

¹⁸ *Ibidem*, p. 449.

¹⁹ M. Condé, *Le migrazioni del cuore*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 52.

discendente dei coloni bianchi, *chabin*, meticcio dalla pelle scura e capelli crespi e biondi, *capressa*, meticcia «negra di pelle verdastra»²⁰, *kulis*, abitante indiano delle Antille, *mestize*, meticcio nato dall'incrocio tra neri e indio, *maroon*, nero fuggito dalla schiavitù, *cuarteron*, chi possiede un quarto di bianchezza, l'esautivo "biancofrancia" e moltissimi altri.

Questi esempi tratti dalla letteratura caraibica mostrano le isole dell'arcipelago come emblematico crocevia di interconnessioni e mescolanze, in cui possiamo anche trovare «il *bossale*, schiavo nero nato in Africa, in contrapposizione al nero creolo, il *chappé*, nero dalla pelle chiara, e il *Kongo*, nero molto scuro»²¹.

Quando etichette come quelle appena citate non esistono o non sono abbastanza chiare per descrivere il colore altrui, si ricorre a delle perifrasi. Per esempio: «nera, ma non nerissima»²², «del colore di una guaiava troppo matura»²³, «di un nero blu come certi icachi»²⁴. O ancora: «nero come il carbone di campeggio che bruciava»²⁵, «negra nera come la notte»²⁶, «di color latte cagliato»²⁷. La signora Ramotswe, detective del Botswana protagonista di una serie di libri di McCall Smith, ci dice che i boscimani del Kalahari hanno «la pelle di quel colore chiaro, come la cacca del bestiame»²⁸.

Tutte queste perifrasi dimostrano che trovare l'etichetta perfettamente aderente all'Altro è faticoso, e Marie-Sophie, protagonista di *Texaco*, lo sa bene. Le assurdità che scaturiscono

²⁰ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., Glossario, p. 517.

²¹ Condé M., *La vita perfida*, cit., pp. 305-306-308.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *Ibidem*, p. 24.

²⁴ *Ibidem*, p. 77.

²⁵ Condé M., *Le migrazioni del cuore*, cit., p. 221.

²⁶ *Ibidem*, p. 314.

²⁷ *Ibidem*, p. 64.

²⁸ McCall Smith A., *Le lacrime della giraffa*, Tea, Milano, 2010, p. 108.

da questa smania classificatrice emergono ironicamente da una delle sue pagine di quaderno.

I discendenti di mezzosangue che potranno provare almeno cent'anni e un giorno di libertà e il cui bisnonno, figlio legittimo di padre e madre neri o persone di colore nate libere o affrancate, abbia sposato in legittimo matrimonio perlomeno una mulatta libera, il nonno una mestiza, sposata libera, e il padre un *cuarteron*, saranno a causa dell'eccellenza del sangue reputati bianchi essi stessi.

Lettura favolosa che faceva Theodorus avvinazzato in piedi su un tavolo d'osteria, al fine di sottolineare l'incredibile dell'epoca²⁹.

L'essere umano è capace di distinguere milioni di sfumature di colore, ma nessuna lingua riesce ad avere un vocabolario tanto ampio per poterle nominare tutte, nemmeno considerando le perifrasi o le metafore³⁰. Scienziati e antropologi hanno cercato un metodo valido per classificare la pelle umana, sempre con scarsi risultati. Nei primi anni del Novecento Von Luschan ha ideato una scala cromatica con questo fine, ma oltre a essere ben poco affidabile, non è stata considerata né utile né utilizzabile. Artisti di vario genere hanno ideato opere il cui fine è quello di mostrare la diversità umana attraverso il colore della pelle, consapevoli di non poter essere esaustivi e senza pretese scientifiche o classificatorie. La fotografa brasiliana Angelica Dass, per esempio, ha ideato il progetto "Humanæ" che consiste nel fotografare persone con carnagioni differenti a cui l'artista ha abbinato sullo sfondo la tonalità Pantone corrispondente. Non a caso il suo "inventario cromatico" è un continuo work in progress. Così anche l'opera "Synecdoche" dell'artista americano Byron Kim è stata ideata nel 1991 ma è ancora in esecuzione: consiste in una grande installazione

²⁹ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., p. 84.

³⁰ Scott Kastan D., *Sul colore*, cit., p. 51.

formata da piccoli pannelli, il cui colore riproduce la tonalità della pelle di persone incontrate da Kim.

Le lenti creative degli artisti e le narrazioni degli autori che diventano antropologi ci permettono di godere della «magia dell'ibrida bellezza»³¹ di cui parla Chamoiseau nel suo romanzo. Ovvero godere di una realtà complessa senza per forza doverla fare a pezzettini per comprenderla meglio: gli uomini non sono solo bianchi, neri, gialli e caffelatte. Il tentativo di definire ogni possibile colore della pelle è destinato a fallire miseramente. In *Texaco* Marie-Sophie, perseverando nello sforzo di descrivere la realtà della sua isola, è costretta a dimenarsi tra colori, sfumature, differenze, in una molteplicità che conduce all'exasperata e ironica affermazione «lei aveva nove figli di tutti i colori eccetto blu e verde»³².

Se tentare di descrivere il colore della pelle utilizzando perifrasi per essere il più possibile precisi è inconcludente- perché si rischia di arrivare a categorie minuscole in cui trovare anche pochissimi soggetti- è anche vero che sforzarsi meno e creare categorie molto vaste significa racchiudere persone a dir poco eterogenee tra loro in una casella che finisce per rispecchiare pochi dei suoi soggetti.

Una semplificazione estrema, che non solo non si preoccupa delle “sfumature di colore”, ma non considera neanche i cosiddetti “mulatti”, è quella dettata negli Stati Uniti dalla *one drop rule*: è sufficiente una goccia di sangue nero per essere considerato “nero” a tutti gli effetti.

Ci sono paesi in cui non è solo pratica comune tentare di identificare chi abbiamo di fronte secondo il colore della pelle e, di conseguenza, attribuirgli un'etichetta, ci sono posti come gli Stati Uniti che hanno ufficializzato questa pratica, costringendo gli individui a ridursi talmente tanto da inserire la propria identità nei quadratini di un documento.

³¹ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., p. 373.

³² *Ibidem*, p. 366.

La *one drop rule* porta, per esempio, una madre senegalese negli Stati Uniti, inorridita dal fatto che, se passeggia con suo figlio senza il marito di origini irlandesi le persone le fanno domande che alludono al suo essere una baby-sitter e non di certo la madre di quel bambino troppo bianco rispetto a lei, a sentirsi intrappolata; lei è semplicemente nera, ma suo figlio invece si trova in una posizione ambigua: “too black to be white, but not too white to be black”³³.

In questo senso le macro-categorie bianco e nero sono artificialmente costruite da regole e leggi che hanno riunito individui anche profondamente diversi sotto un'unica etichetta; hanno costruito muri tra ciò che non è categorizzabile e non ha divisioni nette: la realtà umana. È questo il risultato di quella che ironicamente Maryse Condé chiama la “sagacia americana” nel cercare la “goccia fatale” che permette di creare ghetti.

Arrivò alla villa un nero americano con lo zaino. Insomma, nero... Era necessaria tutta la sagacia americana per trovare in lui la goccia fatale e rinchiuderlo così in un ghetto!³⁴

Definire se stessi e gli altri usando la *one drop rule* non dà scampo: o di qua o di là, carne o pesce.

Cari Neri Non Americani, quando fate la scelta di venire in America, diventate neri. Chiusa la discussione. Smettetela di dire sono giamaicano o ghanese. All'America non interessa. Che importa se nel vostro paese non eravate “neri”? Ora siete in America. (...) E ammettetelo, voi dite “non siamo neri” solo perché sapete che i neri stanno in fondo alla scala razziale americana. E questo non vi va. Inutile negarlo adesso. Come sarebbe se i neri avessero tutti i privilegi dei bianchi? Direste

³³ Faye N., “Dealing with Everyday Racism as a Black Mom with a White-Passing Son”, marzo 2018, in https://broadly.vice.com/en_us/article/59knmn/everyday-racism-black-mother-white-passing-child

³⁴ Condé M., *La vita perfida*, cit., p. 204.

lo stesso:” Non chiamarmi nero, sono di Trinidad”? Non credo proprio. Allora siete neri, cari miei³⁵.

Quando Barack Obama ha iniziato la campagna che lo ha condotto alla Casa Bianca, il popolo americano era alle prese con il tentativo di metterlo al suo posto, trovargli una casella appropriata. Tra alcuni afroamericani il sospetto circolava perché Obama non è “proprio nero”. In America è evidente quella scala gerarchica che dai gradini più bassi, quelli in cui stanno i “più neri”, si muove verso i “più bianchi”, ovvero i più privilegiati. Tra i neri americani, spesso considerati come un tutt’uno omogeneo, in realtà esistono pregiudizi legati all’essere neri, ma non troppo.

La madre di Barack Obama è irlandese, suo padre keniota e, per assurdo che possa essere, nei documenti amministrativi può decidere di barrare la casella “white” e non “black”. Anche lui è intrappolato nell’ “essere troppo nero per essere bianco e troppo bianco per essere nero”, eppure, a prescindere dal dato genetico, decide, come fanno tutti gli statunitensi, la sua identità³⁶. Di certo, come scrive Chimamanda Ngozi Adichie, apparirebbe strano se si presentasse come bianco.

Immaginatevi Obama, pelle del colore della mandorla tostata, capelli crespi, dire a un’addetta del censimento: “Sono una specie di bianco”. Ma certo, come no, direbbe quella. Molti neri americani hanno un bianco tra i loro antenati, perché i padroni bianchi avevano l’abitudine di andare a stuprare le donne negli alloggi degli schiavi. Ma se vieni fuori scuro, è fatta. (Quindi se sei la tipa bionda con gli occhi azzurri che dice: “Mio nonno era un pellerossa, perciò vengo discriminata anch’io”, quando i neri parlano della merda che devono sopportare, per favore piantala subito.) In America, non puoi decidere a quale razza appartenere. È già deciso per te. Barack Obama, con il suo

³⁵ Adichie C. N., *Americanah*, Einaudi, Torino, 2015, p. 229.

³⁶ Zenni S., *Che razza di musica*, EDT, Torino, 2016, p. 21.

aspetto, cinquant'anni fa si sarebbe dovuto sedere sul retro di un autobus. Se un tizio nero a caso oggi commettesse un reato, Barack Obama potrebbe essere fermato e interrogato perché corrisponde all'identikit. Quale identikit? "Maschio nero"³⁷.

L'ex presidente degli Stati Uniti deve fare i conti con la categoria a cui si sente di appartenere, per continuità genetica o per vicinanza sociale, e anche con la categoria in cui chiunque lo inquadrerebbe se lo incontrasse per strada o lo sentisse parlare. Dunque, se Obama percepisse come più aderente alla sua persona la definizione "bianco" e desse voce alla "bianchezza" che deriva da sua madre, sarebbe semplicemente misconosciuto a livello sociale o considerato come un individuo che non sa stare nel posto che gli è riservato: quello di chi ha la pelle non bianca. Perché in fondo le leggi "una goccia" hanno solo l'intenzione di identificare chi è "non-bianco". Di censire, cioè, tutti coloro che differiscono dal carattere che in America si vorrebbe fosse "normale": la bianchezza.

Alle volte il colore della pelle ha ben poco a che fare con il colore stesso e molto con il potere e la paura, come dimostra anche l'esempio degli asiatici definiti "gialli". Questo perché la pigmentazione viene utilizzata, ci dice David Scott Kastan, come «inesatta metafora razziale», col fine non tanto di descrivere l'Altro, ma di esercitare su di lui un dominio.

Io non sono sano, io non sono pazzo, io non sono vero, io non sono falso

Nella prima metà dell'Ottocento nuovi spettacoli americani rappresentavano in modo caricaturale i neri, stereotipandoli e deridendoli. Avevano, capovolgendo Fanon, pelle bianca, maschere nere: i *minstrel show* comprendevano danza, musica e comicità,

³⁷ Adichie C. N., *Americanah*, cit., p. 352.

venivano interpretati da bianchi con il volto dipinto di nero e mettevano in scena il modo in cui i bianchi americani vedevano i neri. Di fatto questi spettacoli contribuivano a gettar benzina sul fuoco (già ben alimentato) del razzismo e permettevano, attraverso l'utilizzo di maschere nere, di consolidare l'appartenenza all'élite privilegiata.

Indossare una maschera permette di diventare altro da sé almeno per un po', e così per la durata dello spettacolo i bianchi potevano incarnare ciò che li spaventava e li attraeva. La funzione dei *minstrel show* non è tanto quella di far indossare maschere, ma di farle cadere. Questi spettacoli sono serviti in quanto ascensori sociali per molti di coloro che negli Stati Uniti dell'epoca erano considerati "diversamente bianchi" e hanno permesso al ceto dei bianchi privilegiati di allargarsi per farvi entrare nuovi appartenenti. È il caso di italiani ed ebrei che, per quanto possa sembrare strano ai nostri occhi, necessitavano di un modo per dire agli americani: "ehi, guardate, sono bianco anche io!". Al contrario degli asiatici che da "bianchi" sono diventati "gialli", noi italiani abbiamo dovuto attraversare la direzione opposta, da "colorati" a "bianchi", e, avere la possibilità di indossare e poi togliere una maschera nera, ha favorito questo percorso.

Certo, ebrei e italiani non potevano essere privilegiati tanto quanto gli WASP (acronimo per White Anglo-Saxon Protestant), ma per lo meno si stavano avvicinando a un grado di chiarezza accettabile.

Negli anni Venti del Novecento antropologi italiani di scuola lombrosiana avevano diviso settentrionali e meridionali considerandoli di due razze differenti, gli uni di stirpe nordica, gli altri camitica. Solo quando si incontra, per effetto del colonialismo italiano, qualcuno decisamente più scuro dei meridionali, le differenze razziali tra nord e sud vengono annullate: si costruisce artificialmente la "razza italica", bianca, superiore. A questo punto non dovrebbe poi tanto stupirci se gli americani consideravano (o considerano?) gli immigrati italiani dei "pizza-spaghetti-mandolino" troppo scuri per essere dei "veri bianchi".

La presunta superiorità di chi è bianco fa sì che si desideri cambiare colore, essere meno neri, più accettati. Una filastrocca degli anni Sessanta riportata ne *La vita perfida* di Maryse Condé recita:

*Une négresse qui buvait du lait
Ah, se dit-elle, si je le pouvais!
Tremper ma figure dans ce pot de lait
Je deviendrais plus blanche que tous les Français!*

Una negretta che latte beveva
Ah, se potessi, sempre diceva
Immergere il viso in questa tazzina
Sarei più bianca di una Francesina!³⁸

Anche in *Migrazioni del cuore*, romanzo dalle tante voci narranti, Étiennise, guadalupana, figlia di una serva con origini indiane, in un momento di sconforto dice:

A volte ho il cuore troppo grande per il mio petto. Lo sento battere, battere e venire a posarsi sull'orlo della mia bocca. Vorrebbe volare via. Abbandonare questo *krazur*, questo sputacchio di terra malmenata da ogni genere di *guiabs*, vulcani, cicloni, incendi e terremoti. Vorrei chiudere gli occhi, prendere sonno e svegliarmi in un altro Paese, con un altro colore, facile da portare. Non il mio, che è maledizione e lutto³⁹.

Il colore “facile da portare” è sicuramente uno più chiaro, ma come fare per cambiare colore? Non sto qui parlando di una semplice abbronzatura, anche se la questione sarebbe da porre, la mania delle lampade e della pelle abbronzata a tutti i costi non è una novità in Occidente. Eppure fa specie che una delle esclamazioni per complimentarsi dell'abbronzatura altrui sia “come sei nero/a!”.

³⁸ Condé M., *La vita perfida*, Edizioni e/o, Roma, 200, p. 271.

³⁹ Condé M., *Le migrazioni del cuore*, cit., p. 164.

Questa possibilità di scuirsi, rimanendo comunque dei “bianchi” sarebbe da approfondire meglio di come posso fare qui io, ma introduce un elemento fondamentale quando si riflette sui fenomeni di *passing* di cui sto per parlare: la possibilità di cambiare (anche di poco) colore. Mi sembra che la possibilità di cambiamento sia il vero privilegio quando si vorrebbe “passare” da un colore ad un altro.

Facciamo un passo indietro. Con il termine *passing* si indica il passaggio da un gruppo sociale come quello dei *biracial* in America a uno come quello della *white people*, ciò dovrebbe portare a un’elevazione sociale, quindi al miglioramento delle condizioni di vita e alla diminuzione della discriminazione subita. Il fatto che si senta la necessità di “passare” indica che il razzismo è tutt’altro che sconfitto a livello istituzionale e che i privilegi legati al colore sono invece vivi e vegeti. È chiaro che il colore della pelle più vantaggioso da avere negli USA è il bianco, e i “passaggi” avvengono appunto in questa direzione nella maggior parte dei casi. Non sempre è così, ma di questo ce ne occuperemo più avanti.

Alla fine degli anni Venti del Novecento, in piena *Harlem Renaissance*, Nella Larsen scrive *Passing*, romanzo fondamentale per comprendere questi fenomeni di passaggio. Nata a Chicago da madre danese e padre delle Virgin Islands, Larsen subisce emarginazione e disconoscimento familiare a causa del suo colore quando sua madre si risposa con un connazionale. In *Passing* due amiche d’infanzia “colorate” Irene e Clare, si rincontrano dopo anni e si accorgono di essere cambiate: Clare è “diventata bianca” e si è sposata con un razzista ignaro del fatto che sua moglie non è una “vera bianca”.

Gradualmente crebbe in Irene un leggero disagio interiore, odioso e sgradevolmente familiare. Sorrise appena, ma i suoi occhi balenarono.

Forse che quella donna, poteva quella donna, in qualche modo sapere che lì, proprio di fronte ai suoi occhi, sulla terrazza del Drayton, sedeva una Negra?

Assurdo! Impossibile! I bianchi erano così stupidi riguardo

a queste cose, per quanto asserissero fermamente di essere in grado di riconoscerlo; e dagli elementi più banali: unghie, palmo della mano, forma delle orecchie, denti, o altre simili stupidaggini. La scambiavano sempre per un'italiana o una spagnola, una messicana o una zingara, mai, quando era sola, sembravano aver anche lontanamente sospettato che fosse una Negra. No, la donna che sedeva osservandola non poteva certamente saperlo⁴⁰.

I sentimenti di chi è nero nei confronti del *passing* sono ambivalenti: può esser vissuto come un tradimento della propria appartenenza, con risentimento nei confronti di chi sembra disprezzare il proprio colore, ma anche come atto coraggioso da invidiare o ammirare.

Non poteva tradire Clare, non poteva neppure correre il rischio di apparire un difensore di gente di cui si parlava male, per paura che quella presa di posizione potesse in qualche impercettibile modo condurre alla scoperta del finale segreto di lei. Aveva un dovere nei confronti di Clare Kendry. Era legata a lei proprio da quei vincoli di razza che, per quanto ripudiati, Clare non era riuscita a recidere del tutto [...]

È buffa questa faccenda del “passare”. Lo disapproviamo e allo stesso tempo lo condoniamo. Suscita il nostro disprezzo e allo stesso tempo un po’ lo ammiriamo. Ce ne allontaniamo con uno strano tipo di repulsione, ma lo proteggiamo⁴¹.

La razza diviene per Irene ciò che “la legava e la soffocava”, vedere l'amica vivere una vita nuova, con un marito che odia i neri e non si accorge di averli davanti, vederla subire il suo razzismo come se niente fosse, la rende consapevole di questioni legate al colore a cui non aveva mai pensato.

⁴⁰ Larsen N., *Passing*, Sellerio editore, Palermo, 1995, p. 32.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 68-72.

Mentre sedeva sola, nel quieto salotto, alla gradevole luce del caminetto, Irene Redfield desiderò, per la prima volta nella sua vita, di non essere nata Negra. Per la prima volta soffriva e si ribellava perché era incapace di ignorare il fardello della razza. Era, gridò silenziosamente, abbastanza soffrire come donna, come individuo, per la propria storia, senza dovere anche soffrire per la razza. Era una brutalità, e immeritata. Certo, nessun altro popolo era così maledetto come quello degli scuri figli di Cam⁴².

Il punto che si pone è chi può permettersi di *passare* per bianco e come lo fa. Qui entrano in gioco i comportamenti, il modo di parlare e camminare, di acconciarsi e vestirsi, ma entra in gioco di nuovo il privilegio. Può *passare* solo chi è “non troppo nero” o “abbastanza bianco” a seconda dei punti di vista, per questo i neri americani solitamente disprezzano questi fenomeni: si sta sfruttando un privilegio e la cosa viene vissuta come un tradimento tra i “colorati”.

La necessità di essere bianchi e quindi di godere di una serie di privilegi è sicuramente il primo fattore che porta a *passare*, la questione però fa anche riflettere sul desiderio impellente di essere (preferibilmente) bianchi oppure neri, ma non qualcosa di intermedio. Non a caso fenomeni del genere si verificano prevalentemente negli USA, luogo in cui leggi rigide come la *one drop rule* non permettono vie di mezzo.

Un giorno sono andata a un tè orribile, organizzato terribilmente. C'era anche Doroty. Cominciammo a parlare. In meno di cinque minuti ho saputo che era “falsa”. Non a causa di qualcosa che avesse detto o fatto o di qualcosa nel suo abbigliamento. Solo... solo qualcosa. Qualcosa che non si può esprimere. [...] È così facile per un Negro passare per bianco. Ma non penso sarebbe così semplice per una persona bianca passare per nera⁴³.

⁴² *Ibidem*, p. 116.

⁴³ *Ibidem*, pp. 94-95.

A dispetto di ciò che scrive Nella Larsen, esistono esempi di bianchi che desiderano passare per neri. Nel 2015 il caso di una donna bianca passata per nera ha suscitato un ampio dibattito in America. Rachel Dolezal era un'attivista per i diritti dei neri, presidentessa della NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) di Spokane a Washington e professoressa presso la Eastern Washington University. Rachel viene "smascherata" quando i suoi genitori bianchi affermano che la figlia non ha nessuna discendenza africana o afroamericana.

Oltre a essere stata accusata di frode per aver dichiarato il falso su documenti ufficiali e aver di conseguenza ottenuto gli aiuti economici riservati alle minoranze, la Dolezal è stata criticata duramente per essersi appropriata della cultura dei neri. A nulla sono servite le argomentazioni che ha portato in sua difesa, affermando che la bianchezza e la nerezza sono stati mentali e che, sebbene non lo sia dal punto di vista genetico, "si sente nera". Dice infatti: «biologicamente sono bianca, nata da genitori bianchi, ma mi identifico come nera».

Il dibattito ha così innescato una discussione sull'essere *trans-racial*, ovvero sulla possibilità di essere neri non per nascita, ma per vicinanza emotiva, politica, culturale. Nel documentario Netflix che la riguarda ("The Rachel Divide")⁴⁴ le reazioni degli afroamericani sono durissime: «non può appropriarsi della nostra oppressione solo perché fa figo» dice uno, «secondo lei si può decidere la razza e il fatto che dica che usava il color marrone per disegnarsi da piccola e quindi è nera, è semplicemente un insulto», dice un'altra, «sai cosa ti rende nero? Avere la pelle scura e origini africane e anche aderire alla loro cultura». Viene messa in discussione anche la sua posizione nella NAACP ritenendo che «è stato più facile accettare il suo ruolo di capo perché era più simile ai bianchi». Un membro dell'associazione dice che poter affermare di essere trans-razziale è

⁴⁴ "The Rachel Divide", reg. Laura Brownson, 2018.

un privilegio bianco «se non tutti i gruppi etnici possono definirsi tali». Ci sono stati anche predicatori neri che hanno affermato: «ce l'avete con lei perché ha scelto ciò che voi buttate via: voi comprate creme schiarenti...». Rachel Dolezal ha fatto permanenti, messo parrucche, si è fatta svariate lampade, ha sostenuto la comunità nera della sua città e, così facendo, è diventata nera. Il predicatore critica coloro che se la prendono con Rachel e la accusano di “appropriazione culturale” ma rinnegano la loro appartenenza, spalmandosi creme schiarenti o lisciandosi i capelli per nascondere il crespo naturale dei capelli.

Forse, se i genitori di Rachel non avessero svelato il trucco, nessuno si sarebbe accorto di nulla. Ciò che fa cadere la “maschera bianca” a Clare in *Passing* è, invece, qualcosa di molto più banale, ma che ci fa comprendere quanto il colore sia mutevole in base al contesto: un giorno viene vista mentre passeggia con le sue amiche nere ed ecco che il marito razzista (che non si è mai accorto di aver sposato una nera) sembra scoprire la nerezza della moglie, solo osservandola in un nuovo contesto, solo confrontandola con chi le sta attorno. La stessa cosa capita a Michelle Obama, che nella sua autobiografia racconta l'incontro con dei vecchi vicini di casa che dal South Side di Chicago si spostano nel quartiere decisamente “più bianco” di Park Forest.

Mia madre più tardi avrebbe fatto un'osservazione a proposito degli Stewart e del loro nuovo quartiere: l'aveva colpita il fatto che sembravano avere quasi solo vicini bianchi. ‘Mi domando se qualcuno sapeva che erano neri, prima della nostra visita’. Pensava che forse, involontariamente, li avevamo traditi, arrivando dal South Side con un regalo per la nuova casa e la nostra vistosa pelle nera. Anche se gli Stewart non cercavano intenzionalmente di nascondere la propria razza, probabilmente non ne avevano parlato con i nuovi vicini. Di sicuro, fino a quel giorno, non avevano rovinato l'atmosfera del luogo, quale che fosse. Almeno fino a quando andammo a trovarli noi⁴⁵.

⁴⁵ Obama M., *Becoming. La mia storia*, Garzanti, Milano, 2018, pp. 46-47.

Anche in questo caso chi è in compagnia di gente dalla pelle nera viene ridimensionato e visto sotto una nuova luce, anche in questo caso il contesto ha modificato il colore.

Ciò che dice il predicatore nero nel documentario “The Rachel Divide” è utile per riflettere sui comportamenti e gli atteggiamenti che permettono di modificare il colore. Come ho scritto all’inizio, la pigmentazione della pelle è molto più difficile da cambiare rispetto a un modo di parlare, di vestirsi, di camminare o di acconciarsi. Questi modi, però, contribuiscono a cambiare la percezione che abbiamo del colore.

Prendiamo ad esempio i capelli. Una delle abitudini delle NA e delle NNA, le Nere Americane e le Nere Non Americane, come le definisce Chimamanda Ngozi Adichie, è quella di stirarsi i capelli chimicamente o indossare parrucche che nascondano i cosiddetti capelli “afro” o comunque i capelli crespi. È un modo di assimilarsi al canone delle donne americane, un modo per essere “meno nere” o “più bianche”, ci dice il predicatore del documentario.

Avete mai notato che nei programmi televisivi in cui rifanno il look alla gente, se c’è una donna nera coi capelli naturali (ispidi, a spirale, crespi o ricci), tra le foto del “prima”, quella brutta, e quella del “dopo”, quella carina, c’è sempre qualcuno che prende un pezzo di metallo caldo e le strina i capelli per lasciarli? Certe donne nere, le NA e le NNA, correrebbero nude per strada piuttosto che farsi vedere in pubblico coi capelli al naturale. [...] Se sei nera e tieni i capelli al naturale, la gente ti chiede se ci hai fatto qualcosa. A dire la verità, chi ha i capelli rasta o afro non ci ha fatto proprio nulla. Chiedetelo a Beyoncé, che cosa ha fatto ai capelli. (Tutte adoriamo Bey, ma perché non ci fa vedere, anche solo per una volta, come sono i suoi capelli quando le escono dal cuoio capelluto?) Io, di natura ho i capelli crespi. Li acconcio in cornrow e treccine, o li lascio afro, al naturale. No, non è una cosa politica. No, non sono un’artista, una poetessa o una cantante. Non sono nemmeno devota alla Madre Terra. [...] Pensate se Michelle Obama si stancasse di tutto quel caldo e decidesse di restare al naturale e apparisse in TV con una massa di capelli lanosi o di riccioli finissimi a spirale. [...] Sarebbe

fantastica, ma il povero Obama perderebbe sicuramente il voto degli indipendenti, e anche dei democratici indecisi⁴⁶.

Creme schiarenti e liscianti non sono ampiamente utilizzate solo negli USA, nel Botswana di McCall Smith accade lo stesso:

Quella sera aveva cercato di sistemarsi un po' i capelli, senza successo. Si era messa la pomata per lisciarli, li aveva tirati e raccolti, ma loro non avevano collaborato proprio per niente. E anche la sua pelle aveva opposto una fiera resistenza alle creme che aveva applicato, con il risultato che continuava a essere molto più scura di quella di quasi tutte le sue compagne. Ebbe un moto di ribellione al proprio destino. Non aveva speranze. Anche gli occhiali rotondi che si era comprata, a un prezzo esorbitante, non riuscivano a nascondere il fatto che lei era una ragazza dalla pelle scurissima in un mondo in cui le ragazze con la pelle più chiara e tanto rossetto potevano scegliere tutto il meglio. Questa era la triste verità a cui non poteva sfuggire, e nessun pio desiderio, nessuna crema o costosa lozione potevano cambiarla. I divertimenti della vita, i lavori migliori, i mariti ricchi non si conquistavano con il merito e con il duro lavoro, ma dipendevano soltanto da una brutale e lapidaria questione biologica⁴⁷.

Tra i tanti elementi che contribuiscono a modificare la nostra percezione sul colore altrui c'è anche la lingua: il modo di parlare e l'idioma utilizzato scuriscono o schiariscono la pelle. Così, utilizzare il francese e non il creolo nella Martinica di *Texaco* può schiarire la pelle.

A quel tempo riflettevo su questa meraviglia: un negro nero si trasfigurava in mulatto, trasumanava fino al bianco grazie al potere della bella lingua di Francia⁴⁸.

⁴⁶ Adichie C. N., *Americanah*, cit., pp. 309-310.

⁴⁷ McCall Smith A., *Le lacrime della giraffa*, cit., p. 116.

⁴⁸ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., p. 258.

È anche l'uso che si fa della lingua a spostare le persone sulla linea che va dal bianco al nero: parlare correttamente o avere un certo accento possono essere considerati "da bianchi", come scrive Michelle Obama in *Becoming*. Il velo del pregiudizio legato al colore della pelle crea delle aspettative su chi abbiamo davanti e, se un bianco parla e si atteggiava "da nero", o viceversa, rimaniamo spaesati perché la nostra aspettativa non viene confermata, la nostra etichetta non è appropriata; rimaniamo frustrati.

A un certo punto una di quelle bambine, una cugina di secondo, terzo o quarto grado, mi guardò di traverso e disse, con tono leggermente brusco. "Tu, com'è che parli come una bambina bianca?"

La domanda era provocatoria, voleva essere un insulto o almeno una sfida, ma nasceva da un interesse sincero. Al suo cuore c'era una consapevolezza che disorientava entrambe. Eravamo parenti, ma appartenevamo a due mondi diversi. "Non è vero", dissi, con aria scandalizzata per il solo fatto che l'avesse insinuato e insieme mortificata dal modo in cui adesso mi guardavano le altre bambine. Sapevo, però, a cosa alludeva. Io parlavo davvero in modo diverso da alcuni miei parenti, e Craig pure. [...] Parlare in un certo modo- quello dei "bianchi", come direbbe qualcuno- era percepito come un tradimento, come un non voler stare al proprio posto, come negazione della propria cultura. Passai alcuni anni, dopo aver conosciuto e sposato mio marito- un uomo che per alcuni ha la pelle chiara e per altri scura, che parla come un hawaiano nero uscito da un'università della Ivy League, cresciuto da bianchi del Kansas appartenenti alla classe media- avrei notato lo stesso sconcerto manifestarsi a livello nazionale, sia tra i bianchi sia tra i neri: il bisogno di collocare una persona all'interno di un gruppo etnico e la frustrazione che nasce quando non è così facile farlo⁴⁹.

Il pregiudizio legato al colore fa credere che alcuni atteggiamenti siano propri solo dei neri o dei bianchi, prendiamo come esempio il romanzo della Adichie:

⁴⁹ Obama M., *Becoming. La mia storia*, cit., pp. 58-59.

Tutti pensano di essere migliori dei neri perché, be', non sono neri. Prendete Lilli, per esempio, la donna dalla pelle color caffè e i capelli neri che parlava spagnolo e puliva la casa di mia zia in una cittadina del New England. Era molto altezzosa. Mancava di rispetto, puliva male, aveva un sacco di pretese. Mia zia pensava che a Lilli non piacesse lavorare per i neri. Prima di licenziarla, disse: "Che stupida, pensa di essere bianca"⁵⁰.

La superbia della donna delle pulizie viene ricondotta al suo essere non nera, ma "dalla pelle color caffè" e la zia di Ifemelu, affermando che Lilli «pensa di essere bianca», sta dicendo tra le righe che pensa di potersi permettere tale comportamento altezzoso per via della sua carnagione. Lilli si comporta così perché ha la pelle più chiara della zia di Ifemelu, la quale però ci ricorda che Lilli è comunque "colorata". Ecco che tornano pigmentocrazia e pregiudizio: a ogni colore si pensa sia opportuno un certo comportamento. La spocchia di Lilli, in poche parole, è la spocchia dei bianchi: lei non può permettersela.

In *Texaco* Esternome mette in guardia la figlia Marie-Sophie: le buone maniere possono rendere «meno neri», ma l'ennesimo privilegio dei bianchi, e in questo caso anche dei mulatti, è quello di mantenere il loro status anche comportandosi male.

Marie-Sophie, non credere, c'era la storia del colore, ma c'era anche la storia delle buone maniere e dell'aspetto perbene. Con le buone maniere e l'aspetto per bene ti vedevano mulatto, anche perché i mulatti talvolta erano neri neri. Ma un mulatto di pelle nera (per non parlare dei bianchi) restava quel che era anche se non aveva buone maniere e aspetto perbene. È complicato ma ecco il vero senso: l'aspetto più perbene ce l'avevi se la tua pelle non aveva colore di schiavitù. E quale colore di pelle aveva la schiavitù? Quale colore? Non il mio comunque...⁵¹

⁵⁰ Adichie C. N., *Americanah*, cit., p. 214.

⁵¹ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., pp. 100-101.

Sempre in *Texaco* è curioso notare che Aimé Césaire, prima definito «negro nero»⁵², diventa poi “mulatto” come conseguenza della delusione di Esternome per i suoi atteggiamenti.

Sentire di un negro che provocava un’infatuazione potente come quella dei mulatti politici, aveva forse portato il mio Esternome a prenderlo per un Mentor. (...) Il comizio era cominciato. Gli altoparlanti ci rimandavano da lontano il discorso di Césaire, il suo francese; le sue parole, la sua voce, il suo fervore. Il mio Esternome s’era fermato, aveva ascoltato, poi le sue grinfie s’erano conficcate nella mia spalla: *Annou Sofi ma fi, an nou viré bo kay*, Sofia figlia mia, torniamo a casa...Non gli chiedi perché. Dopo pochi passi mi disse in un soffio, come una volta aveva fatto alla sua dolce Ninon, e io non capii: - È un mulatto...⁵³

Esternome crede (sbagliando, come dirà Marie-Sophie più avanti nella storia) che gli atteggiamenti di Césaire siano quelli di un mulatto: è tale non per il colore della pelle, ma per il suo status e per il suo francese da dizionario.

Attenzione figlia mia, è un mulatto, e i mulatti sono come le lucciole (...) I mulatti hanno vinto e noi ora li seguiamo come una banda di pecore e gli riempiamo le urne⁵⁴.

Le cause e i diritti che si sostengono, le idee politiche e le lotte di cui ci si rende portavoce permettono di muoversi sulla linea che va dalla *blackness* alla *whiteness*. Penso, per esempio, all’incontro di pugilato del 1974 tra Mohammad Ali e George Foreman in Zaire. Dal documentario che ne è stato tratto, *When we were kings*, emerge che, nonostante Ali fosse visibilmente “più bianco” dell’avversario, egli venisse percepito come “più nero” perché vicino al movimento

⁵² *Ibidem*, p. 328.

⁵³ *Ibidem*, p.331.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 329-330.

per i diritti dei neri. Foreman appare disorientato dall'acclamazione che Ali riceve in Africa e da come tutti lo sostengano con il grido "Ali bomaye" (Ali uccidilo). La differenza tra i due appare abissale agli africani che li attendono. L'artista Malik Bowens, infatti, afferma nel documentario:

Conoscevamo Ali come pugile, ma per noi era più importante come figura politica. Non sapevamo chi fosse Foreman, sapevamo che era un campione del mondo, ma pensavamo fosse bianco. Poi abbiamo scoperto che era nero, come Muhammad Ali. Ma per noi Foreman rappresentava l'America. Arrivò con un cane, un pastore tedesco, cosa che offese subito gli africani perché i belgi usavano i pastori tedeschi come cani poliziotto⁵⁵.

Foreman probabilmente pensava che la sua *blackness* lo avrebbe direttamente messo in stretto contatto con l'Africa e gli africani; non credeva che fosse necessario sottolineare con alcuni atteggiamenti o dichiarazioni le sue radici africane, il suo sostegno a quella popolazione. Ali usa lo spaesamento di Foreman a suo vantaggio, pronunciando frasi come:

Foreman è nella mia terra. Questa è la mia terra, non ci credete? Volete che ve lo dimostri? Dai, tutti insieme! Ali bomaye! Una folla di africani che urla: Ali bomaye!

Sei troppo brutto non rappresenti noi neri. Gli africani penseranno che siamo tutti brutti⁵⁶.

Si crea così una contrapposizione non solo sportiva, in cui al "noi neri" affermato da Ali, si contrappongono tutti i "non neri", di cui, paradossalmente, fa parte anche Foreman. Il campione in carica non aveva dato dei segnali politici forti, come invece aveva fatto Ali,

⁵⁵ Malik Bowens in *When we were kings*, reg. Leon Gast, USA, 1996.

⁵⁶ Muhammad Ali in *When we were kings*, cit.

rifiutando di andare a combattere in Vietnam. La sua motivazione “nessun vietcong mi ha mai chiamato sporco negro” lo ha avvicinato ai neri americani e non, e lo ha reso un personaggio politico che ha mosso le coscienze. Ciò è spiegato dal già citato Malik Bowens:

Foreman diceva: “Perché? Io sono più nero di Ali. Perché questa avversione?” Certo Muhammad Ali aveva la pelle più chiara, ma era schietto, genuino. Mohammad Ali poteva anche essere più chiaro di pelle, ma per noi difendeva la giusta causa degli africani in tutto il mondo.⁵⁷

Casi come quello di Rachel Dolezal dimostrano la potente connessione che intercorre tra pigmentazione della pelle e privilegi anche piccoli e apparentemente irrilevanti, come la possibilità di trovare dei cerotti che siano effettivamente del colore della propria carne.

Il professor Hunk mi ha suggerito di postare questo, un test per il privilegio bianco [...] Se le vostre risposte sono in gran parte “no”, allora congratulazioni, siete dei bianchi privilegiati. [...] Se imprecate, o siete trasandati nel vestire, pensate che la gente possa dire che sia a causa della povertà e dell’immoralità della vostra razza? [...] Se un agente della stradale vi ferma, vi domandate se è per via della vostra razza? [...] Se usate il color “carne” nella biancheria intima e nei cerotti, sapete già che non sarà intonato alla vostra pelle?⁵⁸

«La razza è un costrutto sociale» ribadisce più volte la Dolezal e chi la sostiene, purtroppo, però, la frase non regge perché il razzismo continua a esistere e con lui anche il privilegio. Gli studi genetici e l’antropologia ci hanno insegnato che le razze umane non

⁵⁷ Malik Bowens in *When we were kings*, cit.

⁵⁸ Adichie C. N., *Americanah*, cit., pp. 361-362.

esistono e che effettivamente sono solo un costrutto sociale. Eppure, soprattutto negli Stati Uniti, poter affermare questo concetto ormai banale è considerato un privilegio. I bianchi possono permettersi di combattere il razzismo sfoderando la frase «la razza è un costrutto sociale», ma un nero no. Per lui la razza esiste, perché esiste il razzismo, lo vive in prima persona e ne è vittima. È il razzismo a costruire la razza, e non viceversa.

Tantissime persone - soprattutto non nere - sostengono che Obama non sia nero, ma birazziale, multirazziale, bianco e nero, tutto tranne che nero e basta. Perché sua madre era bianca. Ma la razza non è biologia: è sociologia. La razza non è genotipo: è fenotipo. La razza conta perché c'è il razzismo. E il razzismo è assurdo perché ha a che fare con l'aspetto fisico. Non è questione di sangue. Ha a che fare con la tonalità della pelle, la forma del naso e il crespo nei capelli⁵⁹.

Pensare di combattere il razzismo solo su base oggettiva e scientifica, non funziona. Possiamo raccontare alle persone le ragioni fondate per cui queste non esistono, ma il razzismo continuerà ad affliggere la società. Dopo aver preso in considerazione le ragioni scientifiche ci si deve impegnare sì nell'eliminare e criticare la parola "razza", ma soprattutto nell'analizzare e decostruire le forme di razzismo.

Nella serie TV "Dear White People", ideata da Justin Simien e visibile su Netflix⁶⁰, vengono proposti innumerevoli spunti di riflessioni su ciò che significa essere bianchi" o neri in America. La protagonista è Sam, conduttrice di un programma radiofonico che si appella alla "cara gente bianca", per svelare quali comportamenti nascondono retaggi razzisti. Il programma che dà nome alla serie viene criticato fortemente da alcuni, principalmente bianchi, che ri-

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 351-352.

⁶⁰ "Dear White People", id. Justin Simien, 2017.

tengono che sottolineare in modo insistente le differenze tra bianchi e neri possa solo dividere ulteriormente la popolazione. Ecco un breve dialogo tra la protagonista e un ascoltatore:

Ascoltatore: -Parlare di queste cose ci divide.

Sam: -Sei bianco?

A: -Che importa, la razza è un costrutto sociale.

S: -Lo prendo come un sì.

La questione è più chiara se prendiamo come riferimento il romanzo *Americanah* della nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. Ifemelu è una ragazza nigeriana che vive e studia a Princeton e che scrive su un blog chiamato “Razzabuglio”. Il suo intento è quello di denunciare con toni ironici e brillanti i pregiudizi negli USA, proprio come fa la conduttrice di *Dear white people* nel suo programma radiofonico.

Un ragazzo ha detto al professor Hunk:”Il privilegio bianco è una cazzata. Che privilegi posso avere io? Sono cresciuto poverissimo in West Virginia. Sono un campagnolo degli Appalachi. La mia famiglia vive col sussidio”. Certo. Ma il privilegio si misura sempre in rapporto a qualcos’altro. Ora immaginatevi qualcuno come lui, altrettanto povero e derelitto, e poi dategli la pelle nera. Se vengono arrestati, diciamo, per possesso di droga, è probabile che il ragazzo bianco venga mandato in terapia e quello nero in galera. Tutto uguale tranne la razza. Controllate le statistiche, il ragazzo degli Appalachi è incasinato, il che non è piacevole, ma se fosse nero sarebbe ancora più incasinato. E poi ha anche detto al professor Hunk:”E comunque, perché dobbiamo parlare sempre di razza? Non possiamo considerarci solo esseri umani?” E il professor Hunk ha risposto:”È proprio questo il privilegio bianco, che tu possa dire una frase del genere. La razza non esiste perché per te non è mai stato un ostacolo. I neri questa scelta non ce l’hanno”⁶¹.

⁶¹ Adichie C. N., *Americanah*, cit., p. 360.

Non solo poter dire certe cose rappresenta un privilegio, ma il significato delle cose stesse cambia se a pronunciarle è un nero o un bianco. In un post del suo blog intitolato “Capire l’America per i Neri Non Americani: qualche spiegazione sul significato reale di alcune cose”, Ifemelu delucida i suoi lettori proprio su questo.

La diversità significa cose differenti a seconda delle persone. Se un bianco dice che la popolazione del quartiere è diversa, intende che vi è il nove per cento dei neri (nel momento in cui la percentuale arriva al dieci, i bianchi si trasferiscono). Se un nero dice che il quartiere è diverso, pensa al quaranta per cento di neri. A volte parlano di “cultura”, ma intendono la razza. Dicono che un film è “commerciale”, ma in realtà vogliono dire che “piace ai bianchi o lo hanno fatto i bianchi”. Se dicono “urbano”, vogliono dire neri e poveri, probabilmente pericolosi e potenzialmente eccitanti. “Razzialmente orientato” significa che siamo a disagio a dire “razzista”⁶².

I comportamenti modificano il colore e questo a sua volta modifica i significati, creando fraintendimenti. Prendiamo un altro caso. Questa volta siamo in Botswana e la detective Ramotswe sta indagando sul caso di un ragazzo scomparso. Giunta in un ufficio di collocamento in Sud Africa, risolve il caso parlando con una donna del posto.

“Mi chiamo Precious Ramotswe” rispose “e vengo da Gaborone. Non sto cercando lavoro.”

La donna sorrise. “Arrivano in tanti, con la disoccupazione che c’è in giro. [...]”

“La situazione è così brutta?”

La donna sospirò. “Sì, e va avanti da un pezzo. Si sta davvero male.”

“Capisco” disse la signora Ramotswe, “in Botswana siamo fortunati. Non abbiamo di questi problemi.”

Carla annuì con aria pensierosa. “Lo so. Ci ho vissuto per un paio

⁶² *Ibidem*, p. 366.

d'anni. È passato un po' di tempo, ma mi hanno detto che il paese non è cambiato. Ecco perché siete fortunati.”

“Lei preferiva l’Africa di una volta?”

Carla la guardò con aria perplessa. Era una domanda politica e bisognava rispondere con cautela.

Parlò lentamente, scegliendo con cura le parole. “No. Non nel senso che preferivo il periodo coloniale. Naturalmente no. Non tutti i bianchi la pensano così, sa. Sarò anche una sudafricana, ma me ne sono andata da lì proprio perché ero contraria all’apartheid. Ecco perché mi sono trasferita nel Botswana.

La signora Ramotswe non aveva avuto intenzione di metterla in imbarazzo. La sua domanda non aveva nessuna implicazione, e cercò di rimettere Carla a proprio agio. “Non intendevo dire questo” rispose, “parlavo dell’Africa di una volta, quando c’era meno gente senza lavoro”⁶³.

La frase «il paese non è cambiato. Ecco perché siete fortunati» potrebbe essere fraintesa dalla detective perché a pronunciarla è una donna bianca e per di più sudafricana. Quando la signora Ramotswe risponde «lei preferiva l’Africa di una volta?», Carla teme di essere stata mal interpretata a causa del colore della pelle. Se la stessa frase fosse stata pronunciata da una nera, probabilmente il discorso sarebbe proseguito parlando del più e del meno o sulla scarsità di lavoro. Non ci sarebbe stato bisogno né che una spiegasse di non essere a favore dell’apartheid, né che l’altra dovesse dire di non riferirsi a quello. Carla quindi capisce di dover rispondere con cautela e la detective si dispiace di aver messo in imbarazzo la signora.

Vediamo un altro esempio. Il 23 marzo 1963 — ci racconta Marie-Sophie, protagonista e voce narrante di *Texaco* — Charles De Gaulle visita la Martinica. L’arrivo del generale viene atteso con trepidazione: Marie-Sophie cucina per lui «un brodetto di pesci rossi, senza metterci troppo peperoncino perché i bianchi non hanno

⁶³ McCall Smith A., *Le lacrime della giraffa*, cit., pp. 227-228.

bocca.»⁶⁴, indossa il suo vestito più bello e prepara un discorso per “babbo De Gaulle”.

Avrei mangiato con molto stile. Avrei tirato fuori un bel francese con parole di Ti-Cirique. Gli avrei parlato del mio Esternome che amava tanto la Francia. Gli avrei detto quanti negri avevano caracollato in iole per andare a salvarla e come, nei momenti peggiori delle nostre angosce, la fede nella nostra Madrepatria, consegnata alle mani dei crucchi, non s’era mai indebolita. Gli avrei detto anche di diffidare dei beké, che non appartenevano ad alcuna patria, e di giurarmi prima di partire che mai ci avrebbe venduti all’America dove linciavano i neri⁶⁵.

Come era accaduto al teorico della negritudine Aimé Césaire, anche De Gaulle diviene “babbo” dei martinicani, conquistandosi un posto “da negro marrone”, nonostante la sua bianchezza. Per questo gli abitanti dell’isola accorrono in massa per poterlo incontrare, fino ad arrampicarsi sugli alberi per riuscire a scorgerlo da lontano. Ma tra i martinicani, accalcati sotto il sole e speranzosi di poter offrire a De Gaulle il cibo che gli avevano preparato, le lettere che gli avevano scritto, alcuni presentando solo “grandi occhi brillanti d’uno scintillio di fierezza”⁶⁶, si diffonde un dubbio alimentato dal fraintendimento della frase pronunciata dal generale De Gaulle “*mon Dieu, mon Dieu, comme vous êtes français*” (“mio Dio, mio Dio, come siete francesi”), che viene percepita da alcuni come “*mon Dieu, mon Dieu, comme vous êtes foncés*” (“mio Dio, mio Dio, come siete scuri”)⁶⁷. Chissà che questo fraintendimento non nascondesse lo scetticismo di una parte dei martinicani nei confronti di un uomo forse troppo bianco e troppo francese. Avrò voluto con questa frase

⁶⁴ Chamoiseau P., *Texaco*, cit., p. 432.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 433.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 435.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 437.

saldare il legame tra la madrepatria e la Martinica, sottolineando la comune appartenenza, o si sarà stupito che quei francesi d'oltremare fossero tanto scuri? I dubbi legati ad un uomo di potere francese aumentano a causa del suo colore, per la sua pelle e il suo modo di parlare da “biancofrancia”.

Il colore ha modificato i significati, i sottointesi, i retropensieri che abbiamo quando incontriamo l'Altro.

Vivere i colori in opacità

Ho più volte scritto Bianchi, Neri o Meticci senza virgolette. Spero che si sia capito che nulla in realtà corrisponde esattamente a queste parole: sono solo significante senza significato. Questo non vuol dire che dobbiamo bandirle o che dobbiamo trovare dei sostituti, basta sapere di cosa stiamo parlando: sono categorie che usiamo per organizzare il mondo a nostro piacimento, dunque artificiali, mutabili, dai confini labili e non definiti.

Dare colore a chi ci circonda ci dà illusione di possedere un potente mezzo per comprendere la complessità. Analizzare la problematicità legata al colore ci fa capire che, più che colorare la realtà, tentiamo continuamente di renderla trasparente. Per comprendere ogni Diverso è necessario uscire dalle facili categorizzazioni e accettare di entrare in un mondo non trasparente ma, citando Glissant, fatto di «opacità»⁶⁸.

Io rivendico il diritto all'opacità. La troppa definizione, la trasparenza portano all'apartheid: di qua i neri, di là i bianchi. “Non ci capiamo”, si dice, e allora viviamo separati. No, dico io, non ci capiamo completamente, ma possiamo convivere. L'opacità non è un muro, lascia sempre filtrare qualcosa. Un

⁶⁸ Édouard Glissant ha rivendicato il “diritto all'opacità” in diverse opere, tra cui *Poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata, 2007.

amico mi ha detto recentemente, che il diritto all'opacità dovrebbe essere inserito nei diritti dell'uomo⁶⁹.

Cercare di non porci nei confronti del Diverso per renderlo a noi trasparente significa non doverlo ridurre in una casella come "bianco" o "nero" per avere l'illusione di avergli trovato un posto nella realtà. Le riflessioni sul colore hanno bisogno della pazienza di sostare in zone d'ombra, in cui vivono mistero e dubbio. Come scrive Philip Roth ne *La macchia umana* «la nostra comprensione della gente dev'essere sempre, per forza, nel migliore dei casi, difettosa»⁷⁰. La difficoltà risiede nel riuscire a concepire le identità all'interno di questo mondo opaco e misterioso.

Accettare l'opacità dell'Altro, di "tutto l'Altro", l'imprevedibilità delle sue scelte, della sua vera natura, significa già rinunciare a dominarlo, a dominare "tutto l'Altro", e quindi a dominare il mondo. Significa rendersi disponibili alla percezione di ciò che è il mondo, e alla possibilità di viverci nel modo più dignitoso⁷¹.

La sfida dell'oggi è quella di abbandonare categorie e schemi fissi e trasparenti, per non cadere nella barbarie senza nemmeno accorgersene.

Noi coltiviamo un prezioso sentimento: che l'identità sia un mistero da vivere, da vivere nel senso più ampio, da vivere il più apertamente possibile, e che sarà vivere questo mistero a far sì che noi viviamo, e che ci sentiamo esistere⁷².

⁶⁹ Glissant É., intervista personale a Marco Aime.

⁷⁰ Roth P., *La macchia umana*, Einaudi, Torino, 2014, p. 25.

⁷¹ Chamoiseau P., *Fratelli migranti. Contro la barbarie*, Add Editore, Torino, 2018, p. 75.

⁷² Chamoiseau P., Glissant É., *Quando cadono i muri*, Nottetempo, Roma, 2008 pp. 29-30.

Bibliografia

- Adichie C. N., *Americanah*, Einaudi, Torino, 2015.
- Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino, 2016.
- Carletti F., *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Mursia editore, Milano, 1987.
- Chamoiseau P., *Fratelli migranti. Contro la barbarie*, Add Editore, Torino, 2018.
- Chamoiseau P., *Texaco*, Il Maestrale, Nuoro, 2004.
- Chamoiseau P., Glissant É., *Quando cadono i muri*, Nottetempo, Roma, 2008.
- Condé M., *La vita perfida*, Edizioni e/o, Roma, 2001.
- Condé M., *Le migrazioni del cuore*, Rizzoli, Milano, 1996.
- Díaz J., *La breve favolosa vita di Oscar Wao*, Mondadori, Milano, 2008.
- Faye N., “Dealing with Everyday Racism as a Black Mom with a White-Passing Son”, “Vice”, marzo 2018 (in https://broadly.vice.com/en_us/article/59kmmn/everyday-racism-black-mother-white-passing-child).
- Glissant É., *Poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata, 2007.
- Kastan S. D., *Sul colore*, Einaudi, Torino, 2018.
- Larsen N., *Passing*, Sellerio editore, Palermo, 1995.
- McCall Smith A., *Le lacrime della giraffa*, Tea, Milano, 2010.
- Obama M., *Becoming. La mia storia*, Garzanti, Milano, 2018.
- Ramusio G. B., *Delle navigationi et viaggi*, Venezia, 1550.
- Roth P., *La macchia umana*, Einaudi, Torino, 2014.
- Wallace D.F., Costello M., *Il rap spiegato ai bianchi*, Minimum fax, Roma, 2019.
- Wu Ming 2, Mohamed A., *Timira. Romanzo meticcio*, Einaudi, Torino, 2012.
- Zenni S., *Che razza di musica. Jazz, blues, soul e le trappole del colore*, EDT, Torino, 2016.

Film e serie TV

“Dear White People”, id. Justin Simien, Netflix, 2017.

“Do the Right Thing”, reg. Spike Lee, 1989.

“The Rachel Divide”, reg. Laura Brownson, Netflix, 2018.

“When we were kings”, reg. Leon Gast, USA, 1996.

ODIERAI IL PROSSIMO TUO

di Elena Garbarino

*Per quanto voi vi crediate assolti
siete per sempre coinvolti*
F. De Andrè, Canzone del maggio

Il furore di immaginare, la paura di condividere

Quando la famiglia Joad, insieme all'ex predicatore Casey, decide di abbandonare la propria terra, non sta abbandonando solo la casa, i ricordi, la memoria, ma sta anche lasciando indietro il privilegio di essere nel posto giusto, al proprio posto. Questa manciata di persone, ognuna con la propria storia già scritta o tutta da scrivere, si trova a dover abbandonare una parte di sé: Nonno, Nonna, Ma', Pa', Noah, Tom, Al, Rose of Shannon, Connie, Winfield, Ruthie, lo zio e Casey. È la storia raccontata da John Steinbeck in *Furore*¹. Siamo negli Stati Uniti, nel Midwest per la precisione, anni Trenta. In questa parte di America si viveva della coltivazione dei campi, del ricavato della vendita del cotone raccolto nelle piantagioni che riempivano il panorama a perdita d'occhio. In quel momento, però, non si vedeva altro che terra dura, secca e polvere. Il cotone, per crescere anno dopo anno, aveva spremuto il terreno e non aveva lasciato più alcuna sostanza nutritiva che potesse far nascere anche

¹ Steinbeck J., *Furore*, Bompiani, Milano, 2013 (ed. or. 1939).

solo un filo d'erba con cui nutrire il bestiame. In più, in quell'anno sfortunato, la siccità inaridiva i campi ormai già esangui e il vento creava fantasmi di polvere e morte che infestavano case e persone. Era la celebre "dust bowl" cantata da Woody Guthrie. Quando anche solo la Natura basterebbe a mettere in ginocchio i contadini, la crisi economica, la Banca, la società si accaniscono.

I proprietari dei fondi arrivavano sui loro fondi, o più spesso arrivava un delegato dei proprietari. Arrivavano a bordo di macchine coperte, e palpavano con le dita la terra arida, e a volte vi infilavano grossi succhielli di carotaggio per valutarne le condizioni. I mezzadri, sul limitare delle loro aie arse dal sole, guardavano inquieti le macchine coperte che attraversavano i campi. [...]

E alla fine i delegati dei proprietari arrivavano al punto. La mezzadria non può funzionare. Un uomo con un trattore può prendere il posto di dodici o quattordici famiglie. Gli si dà un salario e si prende tutto il raccolto. Dobbiamo farlo. Non ci fa piacere farlo².

Questo è ciò che accade: non si può rimanere. Si morirebbe: di fame, di sete, di dispiacere. Il mondo sta cambiando, una nuova tecnologia, un nuovo modo di lavorare, un nuovo metodo di pagamento. I Joad decidono di partire, come altre decine di migliaia di famiglie del Midwest. Una migrazione di massa. Destinazione: la California. Un volantino giallo promette lavoro nell'assolata costa pacifica, dove il sole è benigno e fa maturare chili e chili di frutta, e c'è bisogno di numerose mani per raccoglierla. Tutti si immaginano le loro nuove vite nell'assolata California: all'inizio sarà dura, bisognerà lavorare per gli altri e spaccarsi la schiena, ma la fatica non li spaventa, sono i Joad, d'altra parte. Pa', Noah, Tom e Al, lavorando duramente, immaginano di mettere da parte dei soldi per comprare una nuova casa, un terreno di proprietà e smettere presto

² *Ibidem*, p. 48.

di lavorare per altri. Anche Rose of Shannon e il fidanzato Connie immaginano la loro nuova vita: lei baderà ai figli e alla casa, lui di giorno lavorerà e la sera studierà, per poi aprire un'attività tutta sua.

I Joad rappresentano l'archetipo dei migranti: abbandonano la loro terra per sbarcare il lunario, cominciare una nuova vita da un'altra parte, perché quella vecchia non era più in grado di provvedere all'adeguato sostentamento, né per lo stomaco, né per l'immaginazione. Nutrirsi, infatti, non è solo una questione di ingerire il numero adeguato di calorie. L'immaginazione è il motore del movimento e il fattore determinante sulla bilancia delle decisioni da prendere. Partire e abbandonare la propria terra non è una scelta semplice, ma è necessaria per sopravvivere, se la contingenza non concede altre possibilità.

I Joad odierni sono guidati dall'immaginazione: «L'immaginazione», afferma Arjun Appadurai, «è oggi essenziale a tutte le forme di azione; è in sé un fatto sociale, e l'elemento cardine del nuovo ordine globale»³.

Mettersi in viaggio per una vita migliore, però, non è solamente guardare avanti, ma è anche lasciarsi indietro: lasciare indietro le certezze, la conoscenza della propria storia e delle proprie origini, la sicurezza di sapere chi si è.

Uno che non era americano ma che ha costruito dei forti legami con gli Stati Uniti è Cesare Pavese, il quale, ne *La luna e i falò*⁴, racconta il ritorno di un uomo nel paese della provincia cuneese dove era cresciuto. Nonostante vi avesse passato l'infanzia, lui era già migrante, fin da bambino.

Qui nel paese più nessuno si ricorda di me, più nessuno tiene conto che sono stato servitore e bastardo. Sanno che a Genova ho dei soldi. Magari c'è qualche ragazzo, servitore come io sono stato qualche donna che si annoia dietro le persiane che pensa a

³ Appadurai A., *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, p. 44.

⁴ Pavese C., *La luna e i falò*, Mondadori, Milano, 1969.

me com'io pensavo alle collinette di Canelli, alla gente di laggiù, del mondo, che guadagna, se la gode, va lontano sul mare⁵.

Non conoscendo interamente la propria storia, poiché era stato abbandonato neonato sugli scalini del Duomo di Alba, Anguilla, soprannome della voce narrante, aveva deciso di costruirsi una nuova, ma per farlo aveva avuto bisogno di andarsene lontano, proprio dove l'immaginazione lo portava durante le lunghe camminate nelle valli attraversate dal Belbo.

Certo, i Joad sono spinti anche dalla necessità impellente di trovare un modo per riempirsi la pancia, ma il desiderio di altrove è ciò che li spinge a sperare, nonostante il viaggio. La strada da percorrere è lunga e si perdono i pezzi, di camion e di persone. Una volta attraversato lo stato dell'Arizona, si segue il corso del fiume Colorado, poi manca attraversare il deserto e, finalmente, arrivano le coste della California. Le temperature di giorno sono proibitive per poter pensare di attraversare l'arida valle del Sacramento di giorno, perciò la compagnia decide di aspettare che il sole cali e tentare la traversata di notte. Si accampano lungo il fiume dove trovano ristoro: gli uomini si mettono a bagno. Vengono raggiunti da altri migranti, un padre e un figlio, con cui iniziano a conversare.

Pa' chiese educatamente: "andate all'Ovest?"

"No. Veniamo da lì. Torniamo a casa. Lì non c'è modo di guadagnare da vivere."

"A casa dove?" Chiese Tom.

"Vicino a Pampa, nel Panhandie."

Pa' chiese: "E a Pampa c'è modo di guadagnarsi da vivere?"

"No, ma almeno crepiamo di fame in mezzo a gente che conosciamo. Non ci va di crepare di fame in mezzo a gente che ci odia".

Pa' disse: "Questa cosa l'ho già sentita da un altro prima di te. E perché vi odiano?"

⁵ *Ibidem.*, p. 24.

“Non lo so” disse l’uomo. [...] “Gente che glielo vedi in faccia quanto ti odiano. E... ora ti dico una cosa. Ti odiano perché si spaventano. Sanno che quando uno ha fame, la roba da mangiare se la piglia a tutti i costi [...]. Perdio, e ancora non vi hanno chiamato ‘Okie!’”

Tom disse: “Okie? E che roba è?”

“Prima Okie voleva dire che venivi dall’Oklahoma. Ora vuol dire che sei lo schifo dell’umanità. Di suo non vuol dire niente, è il modo come lo dicono. Ma non ve lo posso spiegare. Dovete andarci. [...]”⁶

Ecco cosa vuol dire rinunciare alla propria storia e alla propria identità: permettere agli altri di affibbiarne una, che cala sulla testa come una spada di Damocle da cui è quasi impossibile liberarsi. Tuttavia, le aspettative sul futuro della famiglia Joad sono troppo grandi, perciò non si fanno spaventare dalle parole di quell’uomo e proseguono il viaggio, nonostante tutto.

Nell’Ovest si diffuse il panico di fronte al moltiplicarsi degli emigranti sulle strade. Uomini che avevano proprietà temettero per la loro proprietà. Uomini che non avevano mai conosciuto la fame videro gli occhi degli affamati. Uomini che non avevano mai desiderato niente videro la vampa del desiderio negli occhi degli emigranti. E gli uomini della città e quelli dei ricchi sobborghi agrari si allearono per difendersi a vicenda; e si convinsero a vicenda che loro erano buoni e che gli invasori erano cattivi, come fa ogni uomo prima di combatterne un altro. Dicevano: Quei maledetti Okie sono sporchi e ignoranti. Sono maniaci sessuali, sono degenerati. Quei maledetti Okie sono ladri. Rubano qualsiasi cosa. Non hanno il senso della proprietà. [...] Gli indigeni si suggestionarono fino a crearsi una corazza di crudeltà. Formarono drappelli, squadre e li armarono: li armarono di manici di piccone, di fucili, di gas. Il paese è nostro. Non possiamo lasciare che questi Okie facciano i loro comodi⁷.

⁶ Steinbeck J., *Furore*, cit., pp. 220-221.

⁷ *Ibidem.*, pp. 297-298.

E come era riuscito ad andare alle origini del viaggio, la partenza, spiegando i motivi che spingono le persone a lasciare la propria terra, così nuovamente Steinbeck mette sotto i riflettori le origini dell'odio, della discriminazione, del razzismo.

Quella parola, "Okie", apparentemente priva di senso, diventa simbolo di tutto ciò che di spregevole c'è nel mondo, da respingere e odiare. Il conflitto che si viene a creare tra chi c'era prima e chi sta arrivando è dovuto dalla volontà di mantenere i privilegi dei primi e il desiderio di riconquistare i propri dei secondi. Non è il colore della pelle, non è una caratteristica fisica diversa né un'origine straniera. È sufficiente essere poveri, disperati, in viaggio e in cerca di un proprio posto nel mondo. Non è necessaria una caratteristica fisica differente per tirare una riga e marcare una distinzione. «Nei geni della specie umana non esistono barriere chiare e nemmeno razze distinte, ma il conflitto tra identità riguarda ciò che si è o si crede di essere»⁸, e spesso ciò che si crede è di essere superiori agli altri, cioè quelli che hanno abbandonato il proprio essere per poter diventare.

Gli "uomini della città" raccontati da Steinbeck sentono la necessità primordiale di proteggersi da chi viene da fuori, poiché si sono raccontati tanto a lungo che i confini sono naturali, che vederli oltrepassati è il crollo di ogni certezza.

Cosa succede quando, per un numero spropositato di cause, le persone cominciano a muoversi fuori dai propri confini, a migrare, a richiedere la propria parte di comodità e stabilità nel mondo? Il caos. L'angoscia. La paura. Questi sentimenti non siamo abituati né a gestirli né tantomeno a esternarli, in quanto ci renderebbero vulnerabili. La reazione più comune è soffocare la paura stipandola sotto una montagna di problemi, giustificazioni, necessità, a volte nemmeno correlate alla fonte di paura, in modo da trovare una serie di risposte alternative pur di non ammettere di provare paura.

⁸ Barbujani G., *L'invenzione delle razze*, Bompiani, Milano, 2006, p. 7.

Scoperchiamo il vaso di Pandora contemporaneo.

La globalizzazione - qui intesa come fenomeno di restringimento delle dimensioni del mondo conseguito agli sviluppi tecnologici, Internet, alla facilità degli spostamenti - e le migrazioni sembrano essere il terremoto più grande all'interno della società contemporanea. Nessuna questione è più dibattuta della gestione delle migrazioni, dai tavolini dei bar alle tavole rotonde dei vari G8, G7, eccetera.

La gestione della questione migrazioni, molto spesso, segue la sceneggiatura di una stagione qualsiasi di *American Horror Story*. Per chi non fosse familiare con questa serie TV, una piccola descrizione: ogni stagione è a se stante, racconta una storia diversa. L'elemento di connessione tra le stagioni è, come da titolo, il genere horror. Perciò, si ritrova sempre uno o più elementi appartenenti a quel mondo: spiriti e fantasmi intrappolati nel mondo reale, alieni, clown assassini, serial killer psicopatici e così via. Il punto fondamentale è che tutto questo è un diversivo. L'elemento horror, infatti, è usato per produrre il sussulto da spavento, il cosiddetto *jumpscare*, lo spavento inaspettato, non paura. La paura è nascosta dove non possiamo vederla chiaramente. Nella prima stagione si affronta la paura degli individui di evolversi, di liberarsi delle sovrastrutture costruite negli anni, che da muri di sicurezza si sono trasformate in prigioni, fonte di infelicità. Nella seconda si deve affrontare la paura del giudizio della gente e la paura di essere se stessi fino in fondo, nella sesta la paura di non essere in grado di comprendere cosa sia vero o cosa sia falso, quando tutto è rappresentazione della realtà e non esiste più la differenza tra front-stage e back-stage.

Allo stesso modo, veniamo nutriti di *jumpscare*, ogni giorno una crisi diversa da affrontare rigorosamente a testa alta e con il pugno di ferro, invasioni imminenti di nemici che ci porteranno via tutto quello che abbiamo e tutto quello che siamo. E per diretta conseguenza, ci affidiamo a chi queste paure diversive e divisive le alimenta per mostrarsi forte e risoluto, senza paura di fronte ad esse, allo scopo di accaparrarsi il gradimento della folla. In una sorta

di catena di sant'Antonio, se si inizia a spargere la voce che molti problemi strutturali di un Paese, uno Stato, una Nazione provengono dalle ondate migratorie, fenomeno che fa paura ma è meglio non dirlo in giro, allora la notizia prenderà piede e diventerà realtà.

È più facile non affrontare la paura: la si trasforma in rabbia, la si ricopre di delusione, si dà la colpa agli altri di esistere e di metterci in questa situazione scomoda e difficile da gestire.

Il cervello umano prevede un'area di input, ovvero di elaborazione delle informazioni che provengono dall'esterno, e un'area di output, ovvero di controllo delle reazioni. In un momento di fase evolutiva precedente alla contemporaneità, queste due zone si trovavano molto vicine tra loro, per cui ad un determinato stimolo esterno seguiva una reazione prodotta in brevissimo tempo: ad esempio, "presenza di cibo > nutrirsi", "pericolo > fuga", e via dicendo. Con il tempo e lo sviluppo delle proprie abilità, l'essere umano ha subito dei cambiamenti biologici, per i quali la massa cerebrale ha raggiunto una dimensione maggiore, e di conseguenza le aree di input e output si sono allontanate. Da qui, la capacità di bloccare il processo per cui, alla vista di generi alimentari, l'immediata reazione è mangiarli. Così è stato possibile passare alla cottura, inventare processi di conservazione, sbizzarrirsi con le zucche di Halloween.

L'incontro con lo straniero, il diverso, attiva questo processo, ma la reazione, influenzata anche dal sentimento della paura, spesso è la costruzione di una narrazione distorta: negli spazi lasciati vuoti dalla materia cerebrale si installa il germe del razzismo.

Pensiamo a cosa succede ad Arturo Bandini, protagonista del romanzo *Chiedi alla polvere* di John Fante⁹. Anche qui la storia si svolge in California, a Los Angeles per la precisione. Arturo si è trasferito dal Colorado per raggiungere Los Angeles in cerca di ispirazione: è uno scrittore. La volontà di scrivere, in realtà, va e

⁹ Fante J., *Chiedi alla polvere*, Einaudi, Torino, 2016.

viene, ma ciò che veramente scambussola Arturo è l'amore per una cameriera messicana, Camilla. Ciò che li accomuna è essere entrambi immigrati, etichettati sotto una categoria poco ben vista. Nonostante il destino comune, e per via di un sentimento poco sano, Arturo si trova spesso a insultare la ragazza, usando epiteti razzisti, di cui, a sua volta, è stato vittima a causa delle sue origini italiane.

Mi sdraiai sul letto e mi misi a pensare, fissando le chiazze prodotte dalle luci rosse del St. Paul, che balzavano dentro e fuori dalla mia stanza, e sentendomi un verme perché quella sera mi ero comportato come uno di loro. Smith, Parker, Jones, gente con cui non avevo mai avuto niente a che spartire.

Ah, Camilla! Quando ero ragazzo, laggiù nel Colorado, erano questi stessi Smith, Parker, Jones, a ferirmi apostrofandomi con atroci nomignoli. Per loro ero Wop, Dago o Greaser e anche i loro bambini mi insultavano, come io ho insultato te stasera¹⁰.

“Wop” potrebbe essere la trasposizione anglosassone di “*guappo*”, in riferimento allo stereotipo per cui gli europei provenienti dalla Spagna e dall'Italia sarebbero violenti, spavaldi, volgari; oppure è l'acronimo di “*With-Out-Passport*”, senza documenti.

“*Dago*” ha una etimologia misteriosa: potrebbe essere l'abbreviazione di “*They go*”, finalmente se ne vanno, o di “*Until the day goes*”, in riferimento all'abitudine degli immigrati di lavorare a giornata; oppure ancora dalla storpiatura del nome “Diego”, molto popolare fra italiani e spagnoli; infine, potrebbe prendere origine dal termine “*dagger*”, coltello, in riferimento alla violenza degli immigrati.

“*Greaser*” fa riferimento ai capelli unti, *greased*, di brillantina dei giovani italoamericani e ispano-americani, i quali seguivano e si identificavano in questa moda.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

Mi hanno umiliato al punto da farmi diventare diverso e mi hanno spinto ad accostarmi ai libri, a rinchiodermi in me stesso, a scapparmene dal Colorado. [...] Ho vomitato sui loro giornali, ho letto i loro libri, studiato le loro abitudini, mangiato il loro cibo, desiderato le loro donne, ammirato la loro arte. Ma sono povero, il mio nome termina con una vocale dolce e loro odiano me, mio padre e il padre di mio padre. Avrebbero voluto succhiarmi il sangue e abbattermi come un animale, ma ora sono vecchi e stanno morendo sotto il sole e nella polvere calda delle strade, mentre io sono giovane e pieno di speranze e di amore per il mio paese e i miei tempi, e se ti chiamo “indiana” non è il mio cuore che parla, ma il ricordo di una vecchia ferita, e io mi vergogno della cosa tremenda che faccio!¹¹

Un po' come sul Titanic, dove i vari ponti del transatlantico corrispondono alla classe sociale delle persone, e si fa a gara a non essere nella pancia della nave, ce la si prende con chi è un gradino sotto, perché è difficile arrivare più in alto.

Zygmunt Bauman indentifica un'ulteriore “sindrome del Titanic”¹², «ossia il terrore che la crosta sottile come un'ostia si spezzi, lasciandoci precipitare in quel nulla che resterebbe una volta scomparse le basi elementari della vita civile organizzata»¹³, poiché coloro che vengono da fuori, gli stranieri perturbano «la routine prevedibile, che regola/tiene in equilibrio repertorio di comportamenti e segnaletica»¹⁴. È una sfida, quella posta dalla mobilità umana, una sfida a reinventarci continuamente, poiché «i migranti sarebbero coloro che, per il solo fatto di esistere tra noi, ci costringono a rivelare chi siamo: nei discorsi che facciamo, nel sapere che produciamo, nell'identità politica che rivendichiamo»¹⁵.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Bauman Z., *Paura liquida*, Laterza, Roma, 2006.

¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*,

Invece, molto spesso, chi ha conosciuto il linguaggio dell'odio e del disprezzo, a sua volta è pronto a riversarlo su chi ritiene inferiore. Per questo Arturo Bandini se la prende con Camilla e l'apostrofa con epiteti razzisti: quegli stessi insulti, in passato, erano toccati a lui. Non appena trova chi può essere considerato inferiore, vi riversa l'odio accumulato.

Tutti contro tutti, muro contro muro

È difficile pensare che sia solo una questione di differenze fisiche o di origine. Lo racconta Adah, protagonista di *Cittadina di seconda classe* romanzo autobiografico della autrice nigeriana Buchi Emecheta¹⁶. Negli anni precedenti all'indipendenza nigeriana, Adah è una bambina decisa e risoluta: disobbedisce ai genitori pur di frequentare la scuola, si sposa con Francis, un giovane studioso, nonostante il parere contrario dei parenti, e lascia Lagos per seguirlo fino in Inghilterra. A Londra, Adah lavora per mantenere sé, i figli e gli studi del marito. Quando era bambina, si parlava dell'Inghilterra, e di coloro che avevano lasciato la Nigeria per farvi carriera. Si diventava persone rispettate e istruite là: il Regno Unito era visto come la salvezza, il Paradiso, e così se lo immaginavano i bambini e le bambine di Lagos. Una volta raggiunta Londra, Adah si accorge che la realtà è ben diversa. Il rispetto e la posizione sociale che si era guadagnata a Lagos, studiando e lavorando presso l'ambasciata americana, non valevano più nulla.

Devi sapere, mia cara giovane *signora*, che a Lagos puoi anche far parte della macchina propagandistica degli americani, puoi guadagnare un milione di sterline al giorno; puoi avere centinaia di servi: puoi vivere come se appartenessi all'élite, ma il giorno

Feltrinelli, Milano, 2012, p. 12.

¹⁶ Emecheta B., *Cittadina di seconda classe*, Giunti, Milano, 1992.

in cui metti piede in Inghilterra, sei una cittadina di seconda classe. Quindi non puoi fare discriminazioni nei confronti della tua gente, perché siamo tutti di seconda classe¹⁷.

È difficile scendere a patti con questa realtà, ma ancora di più è viverla, quando le case e gli appartamenti espongono il cartello: “non si affitta ai negri”.

In più, c'è sempre la questione dei ponti del Titanic: chi ha salito anche solo un gradino, fa di tutto pur di mantenere la propria posizione e affossare gli altri.

Se ripensava al suo primo anno in Gran Bretagna, Adah non poteva non chiedersi se la vera discriminazione, se così si poteva chiamare, di cui aveva sofferto, non fosse stata soprattutto ad opera dei suoi stessi connazionali più che dei bianchi. Se i neri avessero imparato in armonia tra loro, se un padrone di casa originario dei Caraibi avesse imparato a vantarsi di meno della ricchezza naturale del proprio paese, forse non ci sarebbero stati tutti quei sensi di inferiorità tra neri¹⁸.

Ancora Pavese, attraverso la saggezza ermetica di Nuto, amico d'infanzia della voce narrante «che non se n'era mai andato veramente»¹⁹, spiega cosa succede quando si tirano i confini tra persone, ci si azzuffa continuamente per provare la propria superiorità, affossando gli altri.

Gli diceva che sono soltanto i cani che abbaiano e saltano addosso ai cani forestieri e che il padrone aizza un cane per interesse, per restare padrone, ma se i cani non fossero bestie si metterebbero d'accordo e abbaierebbero addosso al padrone²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹ Pavese C., *La luna e i falò*, cit., p. 56.

²⁰ *Ibidem*, p. 100.

Tornando a oggi, “prossimità degli estremi” è una delle espressioni per descrivere uno degli aspetti fondamentali della contemporaneità. Potremmo quasi dire che non esiste più Timbuctu, poiché non esiste più un luogo troppo lontano per essere raggiunto, o talmente sconosciuto da sembrare misterioso. In pochi anni, la lavatrice del tempo ha ristretto di molto le distanze e ha riunito i quattro angoli della Terra.

Se di buon grado abbiamo accettato lo sconfinamento di Amazon, di Netflix e di tante altre multinazionali, grazie alla loro capacità di semplificarci la vita in modi in cui non sapevamo nemmeno avere bisogno, molte più resistenze stiamo incontrando nell’adattamento al flusso di persone che si muovono, valicano le frontiere e si affiancano a noi. Una delle cause dell’emersione di una nuova onda nera, afferma Yuval Noah Harari, è la nostra amnesia sul significato di “fascismo”: usandolo per indicare una situazione di generale abuso oppure confondendolo con il termine nazionalismo, ne abbiamo sfumato il significato. Il fascismo convince le persone che la propria esistenza è superiore rispetto alle altre, che le persone che le abitano sono superiori alle altre e che l’unico dovere che si ha è di essere fedele. Riprendendo letteralmente quello che dice Harari, «fascism is what happens when people try to ignore the complication and to make life too easy for themselves»²¹ ovvero «il fascismo è ciò che avviene quando le persone fanno finta di non vedere le complicazioni e rendere così la vita più semplice per loro stesse», e anche il razzismo fa la sua parte, aggiungerei. Infatti, «la semplificazione che riduce tutto a due elementi contrapposti è una cifra della retorica xenofoba e razzista»²², ma ciò che più è preoccupante è la molteplicità delle forme che questa retorica, se

²¹ Harari Y. N., *Why fascism is so tempting – and how your data could power it* - TED Talks, visibile al sito: www.ted.com/talks/yuval_noah_harari_why_fascism_is_so_tempting_and_how_your_data_could_power_it

²² Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino, 2016, p.64.

vogliamo chiamarla così, nobilitandola, assume: esistono tanti modi per essere razzisti, perciò esistono tanti tipi di razzismo, il che rende più difficile l'identificazione. Si deve parlare, perciò, di "razzismi", al plurale, perché forse il significato di "razzismo", quello al singolare, è rimasto ingabbiato in un determinato periodo storico che ci si è lasciati alle spalle, quando le divisioni erano nette, e il razzismo era l'anticamera delle camere a gas.

Oggi, più subdolamente, ha preso la forma di "culturalismo", ossia «la politica dell'identità mobilitata al livello dello stato nazionale»²³. Significa che il nuovo modo di tirare una linea e discriminare l'altro permette di farlo nascondendosi dietro a parole colme di ideologie ma prive di un significato preciso, come identità, tradizione, retaggio.

L'apparente rinascita, a livello mondiale, dei nazionalismi e dei separatismi, non è in realtà quel *tribalismo*, cui troppo spesso fanno riferimento i giornalisti ed esperti, che riguarderebbe vicende antiche, rivalità locali e odi profondi. La violenza etnica cui assistiamo in molte zone del mondo è invece parte di una trasformazione più vasta che è indicata dal termine *culturalismo*. [...] I movimenti culturalisti sono la forma più generale della sfera dell'immaginazione, e spesso si fondano sugli eventi, reali o potenziali, della migrazione o della secessione²⁴.

I razzismi trovano terreno fertile nelle convinzioni granitiche, nelle divisioni nette, nei muri fisici e mentali. Ancora Harari ci ricorda come «la coerenza è il territorio di gioco delle menti ottuse»²⁵.

Nel romanzo *Brucciare la frontiera*²⁶, Carlo Greppi racconta storie di adolescenti che si intrecciano sul confine tra Italia e Francia.

²³ Appadurai A., *Modernità in polvere*, cit. p. 24.

²⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁵ Harari Y. N., *Sapiens. Da animali a dei*, Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p. 210.

²⁶ Greppi C., *Brucciare la frontiera*, Feltrinelli, Milano, 2018.

Ab, un giovane migrante africano, dopo un lungo e pericoloso pellegrinaggio, arriva in Italia. È l'ultima tappa del viaggio: una volta attraversata la frontiera e raggiunta la Francia, è fatta. Dopotutto, non sembra così difficile. A Ventimiglia qualcuno gli mette tra le mani un libriccino, di cui legge alcune parti:

!Attenzione

Negli ultimi mesi sono aumentati
i controlli ai confini e i controlli
su base etnica e nazionale
nelle stazioni e in altri luoghi delle
città vicine ai confini con Francia,
Svizzera e Austria. Sempre più frequenti
sono anche i controlli e i
fermi nei treni diretti verso gli altri
Paesi europei. Sono stati registrati
numerosi casi di trasferimenti forzati²⁷.

Questo brano citato in *Bruciare la frontiera* è un'avvertenza reale tratta da una sorta di guida per migranti scritta da Davide Carnemolla e stampata da Feltrinelli, intitolata *Welcome to Italy*, benvenuti in Italia. È, allo stesso tempo, un pezzo di letteratura e un pezzo di realtà. E nella realtà bisogna stare attenti non solo al significato di razzismo, ma anche e soprattutto alla sua legittimazione.

Nel momento in cui le forze dell'ordine, ovvero i rappresentanti dello Stato nonché lo Stato stesso, sono autorizzate a effettuare controlli su base etnica e nazionale, è l'inizio della legittimazione. Il fatto che le forze dell'ordine, e chi si trova al comando di esse, rappresentino la legalità, non significa che stiano mettendo in pratica la giustizia.

Ab tenta di varcare la frontiera di Ventimiglia, ma i controlli sono tanti e i pericoli ancora di più. Quando capisce che le probabilità di farcela sono ridotte al minimo, cambia itinerario: prende il treno da Bardonecchia.

²⁷ *Ibidem*, p.34.

Con la faccia schiacciata contro il finestrino, Ab si chiede se la valle verso cui sta andando si chiama Stretta perché è stretta o se qua in Europa danno i nomi dei posti un po' a caso. Per esempio c'è questa parola araba che oramai usa un po' chiunque che è *harraga* e che vuole dire “quelli che bruciano le frontiere”, mentre qui li chiamano tutti “migranti”. Che vuol dire “quelli che migrano” come se fossero degli uccelli stagionali che prendono il volo - solo che lassù nessuno chiede i documenti, e nessuno ti rimanda indietro. Con i pugni stretti nelle tasche consunte dei jeans, Ab vede che in cima alle montagne, sotto le nuvole che sembrano appoggiate le une sulle altre, c'è la neve²⁸.

Il fatto che migliaia di migranti cadano nell'illegalità nel momento in cui mettono piede in Italia, o in Francia, o negli Stati Uniti, non significa che vadano contro la giustizia.

È solamente una decisione di convenienza all'interno della narrazione politica, poiché «la popolare figura del migrante “illegale” ha attirato l'immaginazione (e la paura) dei governi, dei media e del pubblico di tutto il mondo»²⁹.

Se questo fosse l'unico punto di vista, come in questi anni sembra essere, non sarebbe possibile l'esistenza di organi sovranazionali, e mercati internazionali. Tutto sta nella narrazione che si decide di adottare.

Milioni di anni fa, due uomini sconosciuti si incontrano nella giungla. Entrambi hanno necessità a cui non riescono a far fronte, perciò decidono che può essere più utile non farsi la guerra, ma commerciare per sopperire alle proprie mancanze. Ma come fidarsi di uno sconosciuto? Semplice, si decide di essere parenti: ci si immagina un antenato in comune, una storia in comune, un destino in comune, e si decide di crederci. Una strategia nota agli Stati Uniti tanto quanto all'Unione europea.

²⁸ *Ibidem*, p. 110.

²⁹ Mezzadra S., Neilson B., *Confini e frontiere*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 183.

Tuttavia, non è l'unica trama che gli esseri umani possono intessere con la loro immaginazione, perciò le narrazioni a cui credere sono molteplici e, molto spesso, contrastanti. Legalità e giustizia non sempre coincidono, e nel momento in cui è possibile discriminare in base alla provenienza etnica, allora legalità e giustizia, al bivio, decidono di prendere due strade diverse.

Una delle prime volte in cui questo dilemma viene tematizzato è all'interno della tragedia greca *Antigone*, di Sofocle³⁰.

L'antefatto di questa storia è piuttosto complesso: Edipo, re di Tebe, dopo aver scoperto di essere stato l'assassino di suo padre e di aver sposato sua madre Giocasta, pone su di sé la pena fisica dell'accecaimento e quella morale dell'esilio. I figli, Eteocle e Polinice, si dividono il trono a turno, finché Eteocle non rispetta i patti e non restituisce il potere al fratello. I due muoiono in combattimento e il potere è assunto da Creonte, fratello di Giocasta e zio di Eteocle e Polinice. Il suo primo atto è quello di far seppellire con onore Eteocle, e di lasciare insepolto Polinice fuori dalle mura della città, poiché ha tradito la patria muovendole guerra. Antigone si scaglia contro la decisione di lasciare Eteocle in pasto ai cani, quindi contro Creonte, quindi contro il potere.

Creonte: [...] Ora io, io impugno governo e trono io, per legami di famiglia ai morti. Bene. Non c'è strumento a decifrare un uomo, il suo profondo io, sentimenti, ideali, se non l'illumina - pietra di confronto - fatica di comando e legge. Ho una teoria, io, da tanto, sempre viva: chi regola sovrano la barra dello stato, e non si stringe alla politica più sana, anzi, per indefinite ansie inchioda le sue labbra, è l'essere più abietto³¹.

Creonte è la legge, Creonte suffraga le ragioni dello Stato. Egli segue la linea tracciata dai sofisti come Protagora: "l'uomo

³⁰ Sofocle, *Edipo re - Edipo a Colono - Antigone*, Garzanti, 1999.

³¹ *Ibidem*, p. 239.

è misura di tutte le cose”. Nella logica dell’interesse comune, per salvaguardare il quieto vivere di Tebe e non ricadere nella guerra civile, bisogna fare di Polinice un colpevole, e trattarlo come tale.

Antigone: Ah sì. Quest’ordine non ha guidato Zeus, a me, né fu Giustizia, che divide con gli dei l’abisso, ordinatore di norme come quelle, per il mondo. Ero convinta: gli ordini che tu gridi non hanno tanto nerbo da far violare a chi ha morte in sé regole sovrumane, non mai scritte, senza cedimenti. Regole non d’un’ora, non d’un giorno fa. Hanno vita misteriosamente eterna. Nessuno la radice della loro luce. E in nome d’esse non volevo colpe, io, nel tribunale degli dei, intimidita da ragioni umane³².

Antigone difende un ideale, e afferma che la giustizia ben poco abbia a che fare con le leggi, poiché essa è qualcosa di indipendente, che sta al di sopra. Crede che le leggi umane siano effimere, possono essere cambiate.

Creonte rifiuta questa logica e inasprisce le sue decisioni, diventando, di fatto, tiranno.

Alla fine, nessuno riesce a prevalere e a uscirne vincitore (segue spoiler): Antigone si suicida impiccandosi; Emone, figlio di Creonte e innamorato di Antigone, si toglie la vita con la sua stessa spada, gettando nello sconforto la madre (moglie di Creonte), la quale a sua volta si uccide. Creonte ha salvato la faccia e il potere, ma non la propria famiglia.

Esistono tante letture e interpretazioni di questa opera sofoclea dai toni così tragici, ben più articolate e complesse di quella che propongo. Quel che più mi preme sottolineare è come sia semplice far degenerare una situazione, nel momento in cui si decide di rimanere ancorati nelle proprie posizioni. Come quando, in nome della legalità o della giustizia o della sicurezza pubblica, si arriva a accusare qualcuno di un ossimorico “reato di solidarietà”, come nei

³² *Ibidem*, p. 255.

recenti e mediatici casi delle ONG che lavorano nelle acque del Mar Mediterraneo, oppure nel caso di Cedric Herrou, agricoltore francese accusato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina per aver aiutato delle persone ad attraversare la frontiera tra Italia e Francia.

La nostra più grande paura è quella di non riuscire a gestire: «poiché siamo moderni» afferma Bauman «siamo condannati a muoverci nell'ambito del processo che prevede nell'ordine identificazione-e-delimitazione-del-problema», fase di input, «la diagnosi-del-problema e la soluzione-del-problema»³³, fase di output, così non riusciamo a liberarci della paura che ci prende quando entriamo in contatto con la diversità, «infatti, liberarsi significa abbandonare uno stato di sicurezza, affrontare un rischio»³⁴ e spesso è compito di antropologi e antropologi prendersi questo rischio.

Antropologi contro i razzismi, scrittori contro i razzismi

L'antropologia è una disciplina che trova linfa vitale nei dubbi, nei confini incerti, negli anelli che non tengono. Per riuscire ad entrare nell'ottica antropologica, è necessario immergersi e restare in superficie, inoltrarsi e circumnavigare, parlare e stare in silenzio.

Una delle immagini che preferisco per descrivere questo mestiere viene, tanto per cambiare, da un libro, ben lontano da essere un manuale di teorie e campi dell'antropologia. Si tratta de *Il popolo dell'abisso* di Jack London³⁵.

Meno famoso dei best seller *Il richiamo della foresta* e *Zanna bianca*, questo lavoro è difficile da etichettare dal punto di vista del genere. È il racconto di un'avventura non accidentale, ma ricercata, in prima persona, ma non individuale, di una visita all'inferno, ma

³³ Bauman Z., *Paura liquida*, cit., p. 96.

³⁴ Delumeau J., *La paura in Occidente*, il Saggiatore, Milano, 2018, p. 28.

³⁵ London J., *Il popolo dell'abisso*, Mondadori, Milano, 2018.

con il biglietto di ritorno: Jack London decide di vivere la vita degli abitanti dei bassifondi dell'East End di Londra.

Le esperienze narrate in questo volume risalgono all'estate del 1902, quando decisi di avventurarmi nei bassifondi londinesi con un atteggiamento mentale molto simile a quello dell'esploratore che si addentra in terre ignote: ero pronto cioè a lasciarmi convincere da quanto i miei occhi avrebbero visto, piuttosto che dalle lezioni e dalle opinioni di chi aveva sì visto, ma poi aveva tirato dritto³⁶.

Jack London decide di vestire i panni dell'emarginato, per essere in grado di mescolarsi con essi e cogliere ogni sfumatura della loro esistenza, tra notti passate all'aperto, agenti di polizia inflessibili, paghe inesistenti, pasti immangiabili offerti dagli istituti di carità in cambio di preghiere atone, parole borbottate lungo le file di uomini in attesa di fronte alle case di lavoro.

Per affrontare al meglio la sua indagine, deve svestire, letteralmente, i propri abiti, e indossare quelli di un povero e cencioso frequentatore dell'East End. Presso un negozio di vestiti usati trova il suo nuovo travestimento.

Scelsi così un paio di pantalonacci di stoffa resistente per quanto lisi e rattoppati, una giacca piuttosto malandata da cui pendeva un solo bottone, un paio di scarpacce che dovevano aver prestato servizio in qualche regione in cui si scava il carbone, una sottile cintura di cuoio e un berretto di panno, unto e bisunto.

[...] All'interno della camicia da fuochista, nella manica, proprio sotto l'ascella, cucii una sovrana d'oro (un gruzzolo di emergenza di proporzioni irrisorie); quindi, all'interno della medesima camicia da fuochista, infilai me stesso. A quel punto, mi sedetti e per qualche istante presi a riflettere sugli anni di vacche grasse e di smodato benessere che avevano reso la mia pelle morbida e i miei nervi sensibili e irritabili... Perché la camicia era ruvida e pungeva come se fosse stata di crine di cavallo, e vi assicuro che

³⁶ *Ibidem*, p. 3.

nemmeno il più rigoroso degli asceti ebbe mai a soffrire quanto il sottoscritto, nelle ventiquattro ore che seguirono!

[...] E quando infine riuscii a spingermi bene addentro all'East End, fui felice di scoprire che quel terrore della folla che avevo provato agli inizi non mi ossessionava più. Di quella folla, ero diventato ora parte integrante; quel vasto, maleodorante oceano mi aveva raggiunto e inghiottito, o forse ero stato io a scivolarvi dentro a poco a poco, esso non celava più nulla di oscuro e di inquietante per me... Con l'unica eccezione di quella maledetta ruvida camicia da fuochista!³⁷

Gli antropologi indossano la camicia da fuochista continuamente, in modo che gli altri debbano farlo il meno possibile.

Forse nelle librerie la sezione "Antropologia" non occupa più di qualche scaffale, oppure condivide lo spazio con "Sociologia" e "Psicologia". Tuttavia, posso assicurare che la produzione letteraria antropologica è assai vasta. Questo perché gli antropologi e le antropologhe hanno come obiettivo quello di raccontare, e il mezzo di comunicazione più adatto e immediato è la scrittura, il libro. Ciò che producono, è il risultato di mesi e mesi di camicie da fuochista indossate nei luoghi più disparati: dagli antipodi al quartiere di residenza. Il dove non è importante *tout court*, è l'antropologo che non deve dimenticarsi di essere tale.

La sensazione di ruvidità sulla pelle è dovuta dal fatto che quella pelle non è la propria, o non lo è del tutto: decidere di vivere esattamente come membro di una comunità per studiarla, non rende un membro della comunità; allo stesso tempo, la condizione di studioso non annulla l'individuo, la persona con il proprio bagaglio di conoscenze e credenze, ma ne è continuamente influenzato.

I nuovi tipi di razzismi sono una sfida lanciata alle scienze umane contemporanee, ma anche un segnale di parziale sconfitta rispetto alla battaglia precedente: non esser riusciti a fermare o quantomeno a ridurre

³⁷ *Ibidem*, p. 15.

l'espansione di concetti ideologici devoti a dimostrare l'inferiorità o l'impossibile convivenza con altre culture, religioni, modi di vivere.

Proprio il passaggio che ha posto come termine di divisione la cultura e non più le caratteristiche fisiche, ha permesso al razzismo una metamorfosi in passe-par-tout ideologico all'interno delle società e delle credenze popolari.

Ad esempio, l'annosa – nel senso che si ripete ogni anno – questione dei presepi, delle recite, dei canti di Natale nelle scuole, tradizioni da difendere a tutti i costi dagli “attacchi del politicamente corretto”, che annienterebbe lo spirito natalizio in nome del rispetto delle usanze di tutti gli alunni.

Come se le tradizioni natalizie cattoliche-cristiane non abbiano già convissuto per decenni con le usanze più disparate: il presepe con l'albero di Natale (simbolo celtico), i Re Magi con i regali (simbolo consumista), la povertà della capanna e lo sfoggio di abbondanza delle festività (simbolo capitalista). Tuttavia, la minaccia musulmana/pagana/fantasma sarebbe in grado di cancellare tutto solamente con la propria presenza.

È esattamente ciò che succede quando la narrazione del “razzismo-culturalismo” prende piede: come abbiamo visto, questo tipo di narrazione prevede che ogni cultura sia chiusa nel proprio recinto e ogni contatto con il mondo esterno sia da evitare poiché causerebbe un terremoto dalle conseguenze catastrofiche, dicono. Il rischio è quello di cristallizzare le culture in particolarismi che rinchiudono le persone nelle loro stesse reti di significato, e non permettere loro di mediare tra diverse conoscenze, tradizioni e usanze.

Altrettanto errato è supporre che le tradizioni debbano essere protette fino allo sfinimento e mai contaminate.

A rischio di ripetermi, dobbiamo prestare molta attenzione ai nuovi razzismi, mascherati da difesa delle tradizioni, orgoglio delle radici, sentimenti di intoccabilità, poiché non siamo allenati a riconoscerli come, appunto, manifestazioni razziste.

Contro i razzismi, è necessario costruire una nuova linea di narrazione, che possa essere fruibile e viaggiare di bocca in bocca,

senza inciampare in tecnicismi e teorie globali.

La paura e il disgusto sono sentimenti da affrontare, non da tacciare come sbagliati e ottusi, dato che, all'interno della storia degli esseri umani, sono stati fondamentali per la sopravvivenza e il progresso.

Il disgusto ha permesso la creazione dei gusti e quindi di tutti quei fatti culturali legati al cibo (cottura, conservazione, simbologia) e ha evitato parecchi avvelenamenti.

La paura ha reso più longeva la vita, rendendo possibile individuare e aggirare i pericoli.

L'altra faccia della medaglia è permettere che questi sentimenti prendano il controllo e il monopolio delle emozioni e della razionalità, e per evitare ciò, bisogna affidarsi all'immaginazione e alle narrazioni. Per esempio, pensiamo in modo più approfondito a cosa possa essere accaduto, quando due uomini appartenenti a tribù di popolazioni nomadi africane di 100.000 anni fa si sono incontrati per caso nella savana. Magari si erano staccati dai rispettivi gruppi per cacciare, raccogliere frutti, cercare un sentiero nuovo e ora si trovano di fronte a un altro essere umano, sconosciuto, estraneo, altro. La paura fa scorrere l'adrenalina, l'input è la vista dell'arco appeso sulla schiena dell'altro, l'output è stringere la mano intorno al manico del coltello che pende sul fianco. Ad un tratto, però, il processo si blocca, perché un altro pensiero si insinua nella testa di uno dei due, o di entrambi: "la mia tribù è in cammino da molto tempo, il viaggio è faticoso, le risorse scarseggiano. Forse la tribù di questo straniero è vicina alla sua destinazione, oppure ha già trovato un luogo dove accamparsi e potrebbe avere delle eccedenze di cibo da poter scambiare con noi". La necessità fa abbassare la guardia e lasciare le armi in resta. Il commercio è la via da intraprendere. Ma un altro quesito si pone: "Come faccio a fidarmi di un estraneo? E se la sua è una trappola per poter rubare ciò che è mio?" la soluzione è rifugiarsi nell'immaginazione: i due si raccontano la propria genealogia, le storie dei loro antenati, delle loro divinità, e a un certo punto scopriranno di essere parenti, di essere fratelli divisi di una stessa discendenza, di una stessa cultura.

Così nascono le relazioni tra popoli, quando l'istinto di farsi la guerra viene messo da parte. Così avviene l'incontro.

Le narrazioni sono fondamentali quando si parla di rapporti tra esseri umani, ma ancor di più quando parliamo di legami tra società. Pensiamo ad una grande narrazione moderna e contemporanea in cui viviamo tutti i giorni: l'Europa, o meglio l'Unione europea. I delegati dei Paesi costituenti si sono trovati a dover "giustificare", in qualche modo, la loro volontà di creazione di una comunità: i governi non potevano svegliarsi una mattina e annunciare alla popolazione: "Quelli là, quelle persone che vivono oltre il confine, non sono più estranei, altri, poiché da oggi facciamo parte della stessa comunità". Non sarebbe stata una narrazione accettabile e accettata. Allora, si è dovuto fare un lavoro di ricerca genealogica, di analisi dei miti e delle tradizioni. È venuto fuori che i Paesi costituenti dell'Unione europea condividevano la "culla della civiltà", ovvero la cultura greco-romana. In più, un altro forte legame li stringeva insieme: le tanto inflazionate "radici giudaico-cristiane".

Questa soluzione sul momento ha funzionato: ci siamo raccontati che Spagna, Regno Unito, Paesi Bassi, Bulgaria e tutti gli altri avessero le medesime "radici culturali" e perciò si poteva costituire una comunità unica con questi "fratelli acquisiti". Se però facciamo gli antropologi, e ficchiamo il naso dove non si dovrebbe, ci rendiamo conto che questa narrazione è proprio raffazzonata. Il Sud-Italia, ex *Magna Graecia*, avrà sì un retaggio culturale forte e riconoscibile proveniente dalla sua storia di occupazione greca, ma il Sud della Spagna, con i suoi anni di dominazione araba, ha molto meno da spartire con Greci e Romani. E lo stesso discorso può essere fatto per il Regno Unito, che neppure adotta una lingua romanza, come d'altronde Paesi Bassi e Germania. I Greci sono cristiani ortodossi, i Tedeschi sono un po' cattolici, un po' protestanti, l'80% degli Estoni si dichiara senza religione. La cucina tradizionale siciliana ha più in comune con i gusti tradizionali dei paesi del Nord-Africa che con il Veneto o la Lombardia. Ad Atene, sull'acropoli, ammirando il Partenone, si respira l'aria e la cultura degli antichi Elleni, ma quando si scende e si percorrono le caotiche

vie del centro, il classicismo ce lo si dimentica, tra narghilè e falafel. Allora, ci si rende conto che lo scheletro della narrazione europea è proprio debole, se non costellato di errori.

C'è poco da stupirsi, se ci troviamo in un momento storico in cui la narrazione di un'Europa unita subisce attacchi da cui non riesce a difendersi.

Nei primi anni di pratica della disciplina antropologica, la convinzione degli studiosi, i quali si interessavano allo svolgersi degli incontri tra globale e locale, tra coloni e colonizzati, tra Occidente e il resto del mondo, era che il contatto con l'Occidente avrebbe portato alla dissoluzione delle culture altrui. Perciò, si affrettavano a scrivere etnografie, e raccogliere informazioni per poter avere documenti e testimonianze di culture che sarebbero scomparse di lì a poco. Le culture hanno invece dimostrato la loro plasticità e capacità di adattamento, per cui raramente qualcosa è andato perduto, e molto più spesso sono avvenuti cambiamenti, trasformazioni, arricchimenti. Quindi, qualora la paura sia quella per cui, con le immigrazioni e quindi il contatto e l'inserimento di tratti culturali diversi, la non meglio precisata identità europea potrebbe essere spazzata via, è sufficiente fermarsi e guardarsi intorno per vedere che si tratta di un timore infondato.

La possibilità di costruire un racconto differente, ricostruire quello vecchio o proporre uno totalmente nuovo, è da cogliere al volo: riconoscere gli errori del passato non significa arrendersi ad una sconfitta; al contrario, ci si apre alle occasioni future senza palle al piede e lacci alle mani.

D'altra parte, le narrazioni sono un prodotto culturale e come dice Kurt Vonnegut «la cultura è uno *strumento*, è qualcosa che ereditiamo. E si può aggiustare, proprio come si aggiusta una lampada rotta. Si può aggiustare in continuazione»³⁸.

Le bandiere, l'identità, le tradizioni non sono nient'altro che simboli, contenitori vuoti riempiti con significati soggettivi e

³⁸ Vonnegut K., *Quando siete felici, fateci caso*, minimum fax, Roma, 2017, p. 129.

variabili. Sono sicurezze, create arbitrariamente dagli esseri umani a cui appigliarsi, quando l'instabilità prodotta dal modo di vivere degli stessi esseri umani si manifesta e fa traballare le certezze. Ancora Vonnegut, il quale d'altra parte ha studiato antropologia, spiega con la sua ironia l'aleatorietà di questi simboli:

Al momento della nascita, diamo a ciascuno un totem. Chi mi dice che anche le persone molto istruite hanno bisogno di simboli insensati e arbitrari che li colleghino ad altri individui, nonché alla Terra e all'Universo? Io sono dello Scorpione. Chi di voi è dello Scorpione può alzare la mano per favore? Uuuh, guarda quanti! Dostoevskij era uno di noi, eh!³⁹

Nessuno può negare il fatto che viviamo in tempi spaventosi, non tanto dal punto di vista dell'incolumità fisica, quanto da quello psicologico: abbiamo visto come la mancanza di appigli stabili sulla conoscenza ci spingano sull'orlo del baratro dell'ignoto, ed è una sensazione per niente rassicurante. L'impossibilità di incasellare e classificare tutte le esperienze quotidiane e le informazioni che ci vengono fornite sotto etichette predefinite e il conseguente disordine dovuto a ciò che rimane fuori e non si adatta è fonte di preoccupazione e paura. Il rinchiudersi nelle proprie sicurezze può anche essere una reazione legittima sulle prime, ma non uscire più dal proprio guscio innesta un circolo vizioso di paure dell'esterno che si trasforma in odio che si trasforma in ulteriore scontro, che comporta la costruzione di altre barriere di difesa e così via. L'ulteriore conseguenza è affidarsi a coloro che mostrano di non aver paura e appoggiano e incoraggiano la chiusura entro i propri confini di individui e società. Esistono tanti tipi di paura, che possono essere etichettati come fobie, ansie, preoccupazioni, inquietudini e via dicendo. Non è umanamente possibile affrontarle tutte, sconfiggerle e superarle. Alcune dobbiamo tenercele e portarcele dietro come un

³⁹ *Ibidem*, p. 74.

feldello scomodo da trasportare. Tuttavia, accollarsi il peso della paura potrebbe essere l'ennesima prova di adattamento per la specie umana: se in un primo momento la risposta è quella di soffocarla, stipandola in fondo al bagaglio e nascondendola sotto odio e discriminazione, rabbia e disgusto, in seconda battuta ci si potrebbe accorgere che la risposta istintiva non è quella più adatta per la sopravvivenza. La risposta istintiva non è "naturale", non è guidata dalla natura e quindi incontrollabile, bensì è la risposta che la nostra cultura, nel corso del tempo e a seconda delle esperienze affrontate, ha individuato come la più adatta a essere esternata per prima. Per fortuna, la cultura può sbagliare, e ancora più fortunatamente la cultura può cambiare. Non è necessario essere nel giusto alla prima, anzi. La forza dell'adattabilità umana consiste proprio nell'andare avanti a tentoni e correggere gli errori in corso d'opera. Rimanere bloccati nella stessa posizione, senza cambiare idea, può essere rassicurante, ma non porta da nessuna parte. L'assenza di movimento non è un'opzione adatta agli esseri umani, se si analizza la storia, e neppure lo è progredire e migliorare in linea retta. Va quindi accettata la paura di fallire, perché molto probabilmente si fallirà, anche parecchie volte, prima di riuscire ad aggiustare il tiro.

In periodi di grande incertezza, quando non esistono più punti di riferimento precisi, sale (o tenta di salire) al potere chi vuole sfruttare la paura dell'ignoto a suo vantaggio, fingendo da una parte di volerla sconfiggerle, alimentando dall'altra le narrazioni da *jumpscare* e la sensazione di insicurezza, per mostrarsi come Uomo Forte di fronte alle avversità. Questa figura tende a semplificare le cose, a tracciare linee di divisione tanto nette quanto intellettualmente inconcepibili, ma questo non è importante. Mettere ordine tracciando confini riporta sicurezza, scaccia la paura. Non solo, permette di accettare con più facilità l'ostilità che si viene a creare nei confronti di chi sta dall'altra parte della linea: a nessuno piace giocare la parte del cattivo, perciò è più semplice farlo se quelli da odiare sono diversi da noi, meno civilizzati, meno persone, più animali.

Esasperati dalla nostra incapacità di rallentare il ritmo vertiginoso del cambiamento, e tanto meno di prevederne o determinarne la direzione, tendiamo a focalizzarci su cose su cui possiamo, o crediamo di potere, o ci assicurano che possiamo, esercitare una qualche influenza.

[...] In un periodo in cui tutte le grandi idee hanno perso credibilità, la paura di un nemico fantasma è tutto ciò che è rimasto ai politici per conservare il potere⁴⁰.

Come accennato, Kurt Vonnegut aveva studiato Antropologia dopo aver combattuto durante la Seconda Guerra mondiale, ma non era riuscito a laurearsi per vari motivi, uno dei quali era che la sua tesi era stata rifiutata dal collegio docenti. Approdato con fortuna al mestiere dello scrittore, una delle sue opere più note e apprezzate è *Ghiaccio-Nove*⁴¹, romanzo fantascientifico dai tratti satirici. La trama è un po' complicata, ma per farla breve John, voce narrante e scrittore di professione, si imbarca nel tentativo di scrivere di Felix Hoenikker, inventore della bomba atomica. Nello specifico, John vuole ricostruire ogni attimo vissuto dallo scienziato nel giorno in cui fu sganciato l'ordigno su Fukushima. Per una serie di eventi, John e i figli di Hoenikker, Angela e Newton, si ritrovano su un'isola del Mar dei Caraibi, la Repubblica di San Lorenzo. Qui, il governo è retto da Papa Monzano, un vero e proprio dittatore. Egli ha rafforzato il suo potere dando la caccia al santone Bokonon, ideatore e predicatore del bokonismo, religione tanto complessa nei suoi precetti quanto consolatoria e praticata da tutti gli abitanti dell'isola, nonostante proprio Papa Monzano abbia indetto la pena di morte per tutti coloro che sarebbero stati scoperti a praticarla.

Il dittatore, sul letto di morte per via di una malattia, abdica e anche qui, per una serie di eventi, è proprio John lo scrittore ad essere nominato erede al trono. Incredulo, John cerca di capire in

⁴⁰ Bauman Z., *Paura liquida*, cit., p.178.

⁴¹ Vonnegut K., *Ghiaccio-nove*, Feltrinelli, Milano, 2008.

che modo poter migliorare la vita degli isolani e una delle soluzioni più immediate gli sembra essere quella di eliminare la pena di morte per i bokonisti. Tuttavia, dopo aver passato più tempo e osservato con più attenzione la vita dell'isola di San Lorenzo, capisce che non sarebbe la soluzione giusta:

Ma poi capii che un'età dell'oro avrebbe dovuto offrire al popolo qualcosa di più di un sant'uomo in una posizione di potere, e che avrebbero dovuto esserci anche un sacco di cose buone da mangiare per tutti, e belle abitazioni per tutti, e lavoro per tutti quelli che lo volessero - cose che Bokon e io non eravamo in grado di procurare. Pertanto, bene e male dovevano restare divisi; il bene nella giungla e il male a palazzo. Quel poco di divertimento che offriva questa situazione era più o meno tutto quello che avevamo da offrire⁴².

La religione era stata studiata a tavolino da Bokon per concedere alla cittadinanza una via di fuga dalle difficoltà della vita sull'isola, e il vietarla e metterla al bando era un ulteriore artificio di Papa Monzano per mantenere il popolo sotto controllo e conoscere esattamente quale fosse la massima trasgressione che potessero mettere in atto: non rovesciare la dittatura, ma praticare il Bokonismo.

Vonnegut sta cercando di farci capire che molte delle narrazioni in cui crediamo sono semplicemente diversivi, distrazioni calate dall'alto per mantenere lo *status quo*.

La complessità ci mette davanti tranelli e ostacoli molto diversi tra loro e difficili anche solo da scovare, oltre che da affrontare. Non sempre il nemico da combattere è quello che ci viene indicato con celerità e dato in pasto senza remore, pur di farci sentire sollevati, coraggiosi e non paurosi. È una via di fuga che lega la sua efficienza alla quantità di sentimenti repressi degli individui che la intraprendono poiché per funzionare ha bisogno di inasprire e alzare

⁴² *Ibidem*, p. 171.

i toni dell'odio continuamente, per sopravvivere nel tempo. Qualora si decidesse di accettare il sentimento della paura, comprendere che è permesso avere paura del cambiamento e dell'ignoto, questo tipo di retorica andrebbe in fumo, perché non c'è più niente da nascondere.

Se vi sentite sopraffatti e confusi dalla difficile situazione del pianeta, siete sulla buona strada. I processi globali sono divenuti troppo complicati perché una qualsiasi singola persona possa comprenderli. Dunque come conoscere la verità sul mondo ed evitare di essere vittime della propaganda e della disinformazione?⁴³

Harari si pone questa domanda, a cui effettivamente dà una risposta: «Ci vuole un grande coraggio per combattere pregiudizi e regimi oppressivi...»⁴⁴ e lo sforzo maggiore che ci è richiesto è quello di riconoscere un racconto propinato solo per distrarci rifiutarne lessico e significati, come cerca di fare Fabio Geda⁴⁵:

Ho provato, ma non ci riesco. Non riesco a dire *immigrato clandestino*. Posso scriverle, quelle due parole - come sto facendo ora -, ma così compenstrate non riesco a pronunciarle. [...]
Perché migrazione è un termine naturale. Le migrazioni esistono in natura, lasciano tracce di sé in ogni ecosistema.
La clandestinità, invece, è un concetto artificiale, inventato dall'uomo che sempre si arroga il diritto di includere ed escludere; un'ecchimosi dovuta alla violenza che permea le società edificate sull'*io*, invece che sul *noi*.
[...] La domanda è: può un uomo essere clandestino sulla Terra?⁴⁶

Sta a noi decidere che risposta dare a questa domanda. La responsabilità è individuale, le conseguenze sono collettive.

⁴³ Harari Y. N., *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Firenze-Milano, 2018, p. 313.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁵ Geda F. in Ballerini A., *La vita ti sia lieve*, Melampo, 2013.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 167.

Bibliografia

- Aime M. (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino, 2016.
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina Editore, Miano, 2012.
- Barbujani G., *L'invenzione delle razze*, Bompiani, Milano, 2006.
- Bauman Z., *Paura liquida*, Laterza, Roma, 2006.
- Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- Delumeau J., *La paura in Occidente*, il Saggiatore, Milano, 2018.
- Emecheta B., *Cittadina di seconda classe*, Giunti, Milano, 1992.
- Fante J., *Chiedi alla polvere*, Einaudi, Torino, 2016.
- Geda F.in A. Ballerini, *La vita ti sia lieve*, Melampo, 2013.
- Greppi C., *Bruciare la frontiera*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Harari Y. N., *Sapiens. Da animali a dei*, Bompiani, Firenze-Milano, 2017.
- London J., *Il popolo dell'abisso*, Mondadori, Milano, 2018.
- Mezzadra S., B. Neilson, *Confini e frontiere*, Il Mulino, Bologna, 2014.
- Pavese C., *La luna e i falò*, Mondadori, Milano, 1969.
- Sofocle, *Edipo re - Edipo a Colono - Antigone*, Garzanti, 1999.
- Steinbeck J., *Furore*, Bompiani, Milano, 2013.
- Vonnegut K., *Ghiaccio-nove*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Vonnegut K., *Quando siete felici, fateci caso*, minimum fax, Roma, 2017.

DI METICCI E ALTRI MONDI

di Bruno Barba

*Io sono cattolica, sono di Oxum
Mãe Menininha*

Tra il Mediterraneo e l'Atlantico

Non è sempre facile distinguere tra singolarità (creatività, anticonformismo, ribellione, genio assoluto) e rappresentatività di chi scrive rispetto alla cultura di riferimento. Il romanziere di fatto è un creativo, un eletto, un diverso, eppure in tanti casi, magari anche inconsciamente, questo genio è stato capace di trasmetterci un quadro – magari a tinte forti, caricaturale, criptico, metaforico o paradossale, ma comunque sempre significativo – del contesto in cui opera. Il discorso certo si complica se si intende affrontare il tema della cultura meticcias: per definizione, vocazione e imprescindibile natura contemporaneamente “in” e “out”; frutto cioè di vicende individuali uniche, complesse, intrecciate e al contempo esemplari e sintomatiche di una comunità.

Anche per la letteratura, in questo caso la letteratura meticcias, dovremmo «estirpare», come diceva Jean-Paul Sartre «il colono che è in noi», cioè pensare alla letteratura di altri mondi non già, o non semplicemente in termini di estraneità; ma riflettere su quanti apporti, spunti, tematiche, colori abbia sempre fornito, e continuerà a fornire a quella che definiamo “letteratura nostra”. Ecco che così, ancora

una volta il termine meticcio potrà essere svuotato di significato, destrutturato, annullato (noi e loro siamo la stessa cosa, pur con una serie di *nuances* o sfumature indiscutibilmente riconoscibili); ma oggi è presto, troppo presto per fare questi distinguo.

Anche in Italia, seppur con notevole ritardo, sta nascendo una letteratura nella quale tra autobiografia, linguaggi originali, temi sensibili, la dimensione della convivenza sta trionfando. Già all'inizio degli anni Novanta con *Io venditore di elefanti. Una vita per forza tra Dakar, Parigi e Milano* di Pap Khouma¹, *La promessa di Hamadi* di Saidou Moussa Ba² e *Chiamatemi Ali* di Mohamed Bouchane³, testi scritti a quattro mani, con un coautore italiano, si è creata anche idealmente un'unione ibrida che dà vita a immagini, suggestioni e lingue meticce. Ricordati i nomi di Maria Abbedù Viarengo, nata in Etiopia da madre oromo e padre piemontese, Cristina Ubox Ali Farah, veronese figlia di un somalo e di un'italiana, di Gabriela Ghermandi, di madre eritrea e padre italiano, dell'albanese Anilda Ibrahim, dell'indiana Laila Wadia, da segnalare Amara Lakhous: molto riuscito il suo *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, ambientato nella Roma più meticciosa, precisamente in uno stabile che vibra di opinioni contrastanti, sguardi e diffidenze, e nel quale si è tutti vittime di percezioni distorte e pregiudizi.

Si deve a Igiaba Scego un moderno e non convenzionale *J'accuse*. In *Future*⁴ la scrittrice e giornalista romana, figlia di genitori somali, dà voce a undici autrici afro-italiane, rappresentanti di quella «comunità porosa» che da tempo vive tra noi, tra discriminazione, indifferenza e per fortuna, in moltissimi casi in armonia e fattiva

¹ Khouma P. (con Pivetta O.), *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*, Baldini & Castoldi, Milano, 1990.

² Ba Saidou Moussa (con Micheletti A.), *La promessa di Hamadi*, De Agostini, Novara, 1991.

³ Bouchane M., (con De Girolamo C. e Miccione D), *Chiamatemi Ali*, Leonardo, Milano, 1991.

⁴ Scego I. (a cura di) *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, effequ, Firenze, 2019.

collaborazione. Undici racconti che parlano di futuro, partendo da questo presente contraddittorio, vissuto in una Terra di mezzo, stretta tra «spaghetti e cous cous». Igiaba illumina nella sua prefazione un punto focale: «... entra in gioco la nostra italianità: un'identità sfuggente per chiunque, non solo per noi afrodiscendenti. A volte penso che l'Italia sia un'astrazione. Incollata male dai Savoia e dai Cavour. Riempita di retorica...»⁵. Eppure il paesaggio italiano circola nel sangue creolo, circola eccome, e migliorerà il nostro futuro. Tutti siamo da considerare italiani, tutti italiani meticci.

«Le donne afroitaliane hanno avuto un ruolo molto importante nelle mobilitazioni per i diritti dei lavoratori precari, delle donne dei rifugiati»⁶ dice la sociologa Camilla Hawthorne nella prefazione del libro, a dimostrazione di come l'elemento meticcio sia oramai elemento attivo, e di dissenso, all'interno della società italiana. Elemento anche polemico come dice sempre Camilla, vissuta tra il Trentino e la California:

Questa bella vita transculturale era abbastanza semplice e banale – non era un fatto straordinario che parlassi due lingue e viaggiassi con due passaporti, che i miei genitori fossero di colori diversi. Tuttavia, crescendo, mi sono resa conto che il resto del mondo non aveva la stessa mentalità dei miei genitori⁷.

Tutta la storia dell'oggi, e quindi anche la letteratura, è impregnata di sincretismo e meticcio, anche quando questi termini non vengono esplicitamente e consapevolmente chiamati in causa e anche quando queste dinamiche vengono percepite soltanto a livello inconscio.

In tanti vi è la nostalgia per un viaggio mai fatto, un paese mai conosciuto, la sofferenza per una scissione non capita, non assecondata, non accettata: da accettare, invece, come diceva Fanon

⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ *Ibidem*, pp. 21-22.

in *Pelle nera, maschere bianche*⁸ e ricorda Marie Moise, milanese, filosofa e attivista femminista, c'è invece la porta d'uscita che dà al mondo bianco⁹. In altre ancora delle testimonianze di *Future* c'è la rabbia: «Se sapessi qual è il mio vero nome. Non mi arrabbierei più con chi mi chiama negra. Se sapessi da dove viene il mio vero nome l'Africa non sarebbe il sinonimo di tutto ciò che mi fa vergognare»¹⁰; oppure il disagio di essere “nuove generazioni” dalle possibilità negate: «Negro di merda a papà per la prima volta è toccato a trent'anni, Sporca negra a me a undici anni, forse appena uscita dall'aereo che mi portava con la mamma nella terra promessa... a Mathys (il fratellino nato in Italia, n. d. a.) invece Negro, e poi Negro scemo, e poi Negro brutto, lo hanno detto per la prima volta i suoi compagni di classe di prima elementare, a sei anni»¹¹.

Particolarmente forte la presa di posizione di Wii, nata in Marocco, che vive a Trieste e studia Lingue e Letterature straniere:

La responsabilità che ho, come mediterranea, è... quella di decostruire un errore di prospettiva ricorrente in quest'epoca post coloniale: c'è da ribilanciare un'identità collettiva che, a un certo punto, è stata rinnegata; si è deciso che il mare non era più una possibilità di crescita e contaminazione trasversale, quanto piuttosto un veicolo di 'invasione'¹².

O ancora:

Io, come mediterranea... sono figlia del mio spazio oltre che del mio tempo. Sperimento due tipi di conflitto: da un lato un conflitto temporale, che si pone in contrapposizione coi tempi

⁸ Fanon F., *Pelle nera, maschere bianche (il nero e l'altro)*, Marco Tropea Editore, Milano 1996 (tit. or. *Peau noire et masques blancs* 1952).

⁹ Marie Moise in Scego, *Future*, cit., p. 37

¹⁰ Djarah Kan in Scego, *Future*, cit., p. 63.

¹¹ Laeticia Ouedragogo in Scego, *Future*, cit., p. 99.

¹² In Scego, *Future*, cit., p. 173.

e le generazioni precedenti, dall'altro un conflitto spaziale, che mi fa sentire estranea ovunque, perché non esiste davvero un luogo che esaurisce la risposta alla domanda 'da dove vengo'. Sembrerebbe che io sia un corpo estraneo ovunque vada, non ci sono identità collettive o tradizioni specifiche all'interno delle quali mi possa sentire realmente parte integrante¹³.

È il destino meticcio, almeno per ora: lo spaesamento, la frammentazione, la dispersione di un'identità originaria unica, peraltro sempre contraddittoria: dinamiche che tuttavia possono anche essere assunte come punti di forza, in quanto dimostrazione di libertà di movimento, di espressione creativa.

Tra i migliori romanzi che trattano l'attualità, senz'altro *E Baboucar guidava la fila* di Giovanni Dozzini. Baboucar, richiedente asilo, vive come tutti i suoi compagni di sventura sospeso tra speranze e paure di essere respinto. In quattro decidono di viaggiare da Perugia a Falconara Marittima, sull'Adriatico, dove vivono una serie di avventure "normali", con Baboucar a «guidare la fila». Niente retorica, niente pretese di analisi troppo profonde: il romanzo fa suscitare la domanda più semplice e solo apparentemente banale: che c'è di strano in quel che fanno questi ragazzi, ovvero assistere alle partite, chattare su Whatsapp, cercare di rimorchiare le ragazze (o essere a loro volta rimorchiati)? Niente appunto: perché niente – o poco, o tantissimo: i pregiudizi, troppo spesso l'odio – separa diversità che possono facilmente essere ricondotte alla normalità di un comportamento condiviso, mediato, creativamente riproposto. Non "ci rubano" niente le persone che fanno il bagno in mare, che usano i cellulari o camminano in fila indiana. Loro, come dice Dozzini, «non sono né buoni né cattivi», sono persone.

Figlio illegittimo di una vietnamita e di un prete cattolico francese, formato in California, il Capitano è l'indimenticabile protagonista del romanzo *Il Simpatizzante* del vietnamita

¹³ In Scego, *Future*, cit., p. 176.

“naturalizzato” statunitense Viet Thanh Nguyen, premio Pulitzer 2016. In realtà il Capitano è sì un rivoluzionario – la vicenda si svolge nella Saigon del 1975, una città in preda al terrore, tra americani e sud vietnamiti che fuggono disperatamente per evitare le rappresaglie e le vendette dei Vietcong – ma soprattutto «una spia, un dormiente, un fantasma, un uomo con due facce»¹⁴. Il dramma dell’essere da una parte e insieme dall’altra, ma anche una persona «in grado di considerare qualunque argomento da due punti di vista antitetici»¹⁵. Il libro, scritto sotto forma di flashback e in prima persona, vede come protagonista un ex ufficiale dell’intelligence sud vietnamita, in realtà una spia Viet Cong, che mai svelerà il suo vero nome. Il romanzo di Nguyen, nella cui scrittura si possono riconoscere gli echi dell’irraggiungibile Graham Greene, si snoda nella California dei profughi sudvietnamiti, emarginati e discriminati; torna nel sud-est asiatico per accompagnare la follia dei Khmer Rossi, l’invasione vietnamita della Cambogia, e le lotte tra Cina e Vietnam, la tragedia dei *boat people*, ma è attualissimo, anzi eterno, l’amletico personaggio alle prese con il dramma esistenziale e culturale. Come diceva il poeta portoghese Mário de Sá Carneiro: «*Eu não sou eu nem sou o outro, Sou qualquer coisa de intermédio*»¹⁶.

Se usassimo consuete, convenzionali categorie interpretative, potremmo dire che questo “bastardo”, come lo chiama la guardia che lo tiene in custodia, o *métis*, il termine usato dai francesi, che ancora nostalgicamente credevano di abitare in una terra non più loro, o «polvere della vita»¹⁷ secondo i connazionali, è un vigliacco, una spia priva di scrupoli che collabora con i Viet Cong, vive la “doppia personalità”, utilitaristicamente, semplicemente come un mezzo per

¹⁴ Nguyen Viet T., *Il simpatizzante*, Neri Pozza, 2016, p. 9.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ «Io non sono io né un altro, sono qualcosa di intermedio...».

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

ottenere favori, anzi, per salvarsi la vita. Il merito dell'autore è invece quello di averci restituito una figura palpitante e drammaticamente in lotta con se stessa. Inganna tutti, il Capitano, come fosse, quella del tradimento, una vocazione dello spaesamento, della diversità, di un'identità non certo labile, ma viva, contraddittoria, sempre in discussione. Mezzo orientale e per metà occidentale, sa adattare il proprio comportamento in ogni ambiente, facendo emergere lati del carattere contestuali e relazionali.

Quella di Viet Than Nguyen è una metafora dell'identità. Il personaggio è combattuto, irrisolto, non privo di delicatezza, autoironia, pentimento. Non è un cinico, insomma. E alla fine, mentre si appresta a sbarcare in quell'America che ha tanto disprezzato, nel suo sussulto d'orgoglio sembra di ascoltare ogni migrante di oggi:

... non siamo primitivi, e non andiamo compatiti.... Rimaniamo esempi viventi della più fiduciosa tra le creature: il rivoluzionario in cerca di una rivoluzione, anche se non troveremo niente da obiettare se qualcuno ci definisse sognatori, resi ciechi da un'illusione... confessiamo di avere un'unica certezza, e giuriamo che manterremo sempre una sola promessa, pena la morte: Noi sopravviveremo!¹⁸.

Noi rivoluzionari, si intende, noi meticci, noi uomini sognatori. Noi migranti: e si attende un'opera meticcica di questa portata per raccontare, un giorno, anche i drammi dell'oggi, nella nostra parte di mondo.

Tra i più riusciti romanzi di Philip Roth, *La macchia umana*, racconta di un segreto che, per quella America di fine Novecento, per quell'ambiente accademico, per quella cerchia di persone, è incredibilmente ancora inconfessabile. Un professore ebreo in pensione, Coleman Silk, ha una giovane amante. Eppure, non è questo il segreto.

¹⁸ *Ibidem*, p. 508.

Densissimo, rivelatore delle tensioni americane, del suo conformismo – il romanzo è ambientato nel 1998, ed è quella l'estate del caso Clinton-Lewinsky – come spesso centrato sulla figura gigante e ingombrante di Nathan Zuckerman, l'alter ego di Roth; e ancora, ricco di immagini forti e audaci, il romanzo ha un improvviso colpo di scena quando si svela quasi accidentalmente il senso più profondo di questa storia. Il professore, infatti è accusato di razzismo per un termine, *spooks*, rivolto a due suoi alunni. Il fatto è che la parola viene usata anche come dispregiativo, ma in realtà più propriamente si riferisce a “spettri”. A seguito della denuncia si scoprirà che il professore non è né ebreo né bianco. Ma non vi è una rivelazione esplicita del narratore, non cercatela tra le pagine del libro. Roth fa ricordare a Coleman un remoto giorno dell'adolescenza, giorno nel quale il dottor Fensterman, ebreo anch'egli, si presentò a casa Silk a chiedere un imbarazzante favore. Uno scambio: perché il figlio di Fensterman possa essere accettato alla facoltà di medicina di Harvard o Yale sarebbe necessario che Coleman rinunciassse ai suoi diritti di ebreo (questione di quote razziali) e rivendicasse invece quelle di nero. Sorpresa: finora Roth ha forse ingannato i lettori? Il fatto è che Coleman Silk, nato in una famiglia nera del New Jersey, a seguito di alcuni episodi di discriminazione, e favorito dalla “bianchezza” della propria pelle, riesce a dissimulare la propria origine, inventandosi un'identità nuova, altra: bianca, appunto, ed ebraica. Un romanzo sulla costruzione, dissimulazione, invenzione dell'identità. Sul segreto più intimo del proprio io – niente di essenziale, quindi – e sulla trappola della percezione che tutti ci coinvolge. Chi è allora Coleman Silk? Forse, davvero, una “macchia” umana. Niente di più, niente di meno. Come tutti noi.

In *Trans-Atlantico*, titolo di per sé significativo quant'altri mai, il polacco Witold Gombrowicz ci trasporta verso l'idea di un distacco. «Pur restando polacchi, cerchiamo però di essere qualcosa di più ampio e di superiore al polacco»¹⁹. Si tratta di un romanzo «antinazionalista,

¹⁹ Gombrowicz W., *Transatlantico*, il Saggiatore, Milano, 2019, p. 11.

antipatrottico, e allo stesso tempo liberamente scandaloso»²⁰ scrive Francesco Cataluccio nella postfazione del libro. Dalla Polonia all'Argentina per fuggire dalla pazzia nazionalista dell'Europa del 1939; e ancor di più per prendere le distanze, grazie a quello sterminato Oceano, grazie a quella città, Buenos Aires, che vive anch'essa sospesa tra l'Europa e l'America, tra glorie e pretese francesi e realtà da continente *desaparecido*, dalla Patria, ribaltarne l'idea. «Non è meglio la Figliatria?»²¹ chiede a un certo punto uno dei protagonisti realizzando con un'ardita provocazione un significativo rovesciamento di significato, una revisione modernissima che tende a rafforzare e valorizzare la vita dell'individuo. Un'idea identitaria che privilegia il presente e il futuro a discapito del passato; anche se mai dichiarato in maniera esplicita, un messaggio alla costruzione del sé meticcio, storico e ibrido, a discapito degli stereotipi del conservatorismo e delle gabbie costrittive delle origini.

Del resto, che la razza possa o no essere un problema a seconda delle epoche e dei luoghi non lo dice anche la nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie in *Americanah* quando confessa che «... non mi sono mai pensata nera e lo sono diventata solo al mio arrivo in America...»²²?

Essere – ovvero sentirsi ed essere percepito – come nero, bianco, meticcio, è questione di scelte, di luoghi, di epoche. Ifemelu, arrivata in America deve reinventarsi un'educazione oltre che un'identità, un lavoro (conduce un blog) e soprattutto una pelle. Sfogliando una serie di riviste in una libreria, Ifemelu dice al compagno: «Dunque tre donne nere su quasi duemila pagine di riviste femminili, e sono comunque meticce o di razza incerta, quindi potrebbero anche essere indiane o portoricane o qualcosa del genere. Nessuna di loro è scura. Nessuno mi somiglia»²³.

²⁰ *Ibidem*, p.191.

²¹ *Ibidem*, p. 97.

²² Adichie C. N., *Americanah*, Einaudi, Torino, 2014, p. 278.

²³ *Ibidem*, p.283.

Nel blog la ragazza conduce la sua battaglia: Obama “maschio nero”, che sarebbe stato, cinquant’anni fa relegato in fondo a un autobus.

Anche questo è un libro sullo spaesamento, oltre che su tante altre cose. È un testo che in una frase racchiude un pensiero dell’autrice che suona come sentenza, avvertimento, giustificazione insieme. «Il problema delle relazioni interculturali è che passi troppo tempo a spiegare. Con i miei ex fidanzati passavamo un sacco di tempo a spiegarci. A volte mi chiedevo se avremmo avuto qualcosa da dirci nel caso fossimo stati dello stesso paese...»²⁴. Ma, si potrebbe dire, questa è anche una chance, un’opportunità per creare il terreno fertile al progetto meticcio: il dialogo non è possibile soltanto a partire dal “malinteso”? E la vita – lo diceva Vincius de Moraes – non è forse “l’arte dell’incontro”?

Amado, l’antropologo mistico

Un mondo misterioso, religioso e colorato quello di Jorge Amado (1912-2001). Fatto di uomini e donne semplici e saggi, che vivono una terra felice e sorridente e che si apre a un abbraccio costante all’alterità. Un mondo meticcio di pace, armonia, dolcezza. Una Bahia vera e vivida, oppure il frutto della fantasia di uno scrittore, responsabile, secondo l’antropologa Hana Seltzer Goldstein di aver creato un Brasile “best seller”, facile da vivere e da amare, tutto festa, sorrisi e convivenza armoniosa? Domanda oziosa, se si parla di letteratura, ancor più se si riferisce a un romanziere di quella letteratura sudamericana spesso definita attraverso un’espressione – “realismo magico” – riduttiva, che tutto appiattisce. Il fatto è che Bahia, la quinta privilegiata della maggior parte dei romanzi amadiani, è effettivamente appassionata, sensuale, carnale, forte come

²⁴ *Ibidem*, p. 439.

una vera mulatta, e non la si può descrivere con semplici parole, ma affidandosi invece, abbandonandosi, alle sensazioni, agli odori, ai profumi di *comida*²⁵ ai rumori, come quel rullare di tamburi africani che scuote le notti di *macumba*. Bisogna, ha detto Amado più volte, “palparla, odorarla, gustarla proprio come si fa con una donna”. Una città quindi unica, magica, erotica, evocativa.

Sono quindi meticciano come tematica e la sensualità come fluido a pervadere l'intera opera amadiana: sono queste le chiavi interpretative per scoprirne la ricchezza.

Passata la fase giovanile, nella quale una visione manicheista e soprattutto la militanza politica lo portarono a percepire il mondo in due blocchi inconciliabili, con il comunismo visto indiscutibilmente come campo del bene e il capitalismo come polo negativo, Amado passò, con *Gabriela cravo e canela* a una rappresentazione diversa, inclusiva, coinvolgente del suo Brasile. Un Brasile rappresentato – qualcuno dice colpevolmente “ridotto” a – Salvador de Bahia. Protagonista diventa la città intera, ma più ancora quel popolo, che sa essere insieme africano e biondo, razionale e superstizioso, materialista e feticista.

Anche prima del 1958 Amado si era dedicato a narrare le vicende della sua città, seppur affrontando tematiche sociali: in *Jubiabà* (1935) la vicenda²⁶ si svolge attorno al mondo magico del *candomblé* baiano e alle persecuzioni cui erano sottoposti i *filhos de santos*²⁷; *I Capitani della spiaggia* (1937) rappresenta le scorribande dei precursori dei *meninos de ruas*, per le strade della città bassa, in

²⁵ Il cibo speziato e piccante della cucina baiana.

²⁶ Il protagonista del romanzo è Paul Rigger, rampollo di una famiglia di coltivatori di cacao, perennemente insoddisfatto e convinto che i mali del paese siano la lussuria e la degenerazione cui ha portato il meticciano biologico e culturale. È facile il parallelismo Rigger-Paulo Prado, autore di *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. Fin dal suo esordio, pertanto, Amado si fa inconsciamente, antropologo.

²⁷ I fedeli del culto sincretico afro-cattolico del *candomblé*.

Suor (1934) viene messa in primo piano la vita umile di un insieme di operai, scaricatori di porto, prostitute in lotta contro l'indifferenza e che condividono gli spazi di uno squallido edificio proprio nel centro della città. Ma i tre romanzi cardine per capire la tematica meticcia e come questa si innesti profondamente e perfettamente si attagli alla filosofia della città sono senza dubbio *Dona Flor e i suoi due mariti* (1966), *La bottega dei miracoli* (1969) e poi *Santa Barbara dei Fulmini* (1988). Parlando di ricette e di fantasmi – in *Dona Flor* –, oppure, ne *La Bottega dei miracoli*, celebrando un uomo del popolo, autodidatta e colto, mulatto di tanti amori e di idee libertarie, in cui l'autore certo si rivede; e ancora, quando, in *Santa Barbara dei Fulmini* racconta le surreali peripezie della divinità *Iansã* che visita la città, scatenando, come dice uno degli ipotetici sottotitoli suggeriti dall'autore stesso, «l'esecrazione pubblica di fanatici e puritani»²⁸ e provocando la guerra di santi, *orixás*²⁹, preti cattolici e sacerdoti afro-brasiliani, Amado guida il lettore in un itinerario esistenziale tra due continenti che sembra non vogliano in alcun modo rescindere il cordone ombelicale che li lega. Perché Bahia è questo, l'Africa che vive in America e un'America che si riconosce fieramente e si specchia nel Continente nero; una città più africana di quant'altre mai, e insieme tanto, troppo vicina agli *States*, e alle sue derive già consumistiche.

Gioia, inquietudine, rumore avvolgono chi si avventura per le vie di Bahia. «Scorre il mistero sopra la città come un unguento. Appiccicoso, tutti lo avvertono... Viene forse dai tamburi che rullano ai *candomblé*, nelle notti di *macumba?*»³⁰. Il timbro è la mistura: virtù e peccato, santi e *orixás*, realtà e assurdo, vita e sogno. Nessuno si meraviglia nel vedere la statua d'una santa cattolica trasformarsi,

²⁸ Amado J., *Santa Barbara dei Fulmini*, Garzanti, Milano, 1989, p. 5.

²⁹ Il termine designa in lingua *ioruba* le divinità del pantheon del *candomblé*.

³⁰ Amado J., *Bahia, le strade e le piazze, la gente e le feste, gli incanti e misteri*, Garzanti, Milano, 1992, p. 29.

al calar della notte, in una mulatta tutta seduzione. Perché “essere baiano” è una ‘forma mentis’ unica al mondo.

Amado ha un’idea assai chiara del meticcio: nel presentarci una sorta di vetrina multiculturale – neri di diverse provenienze, arabi, europei bianchi originari di Galizia, Italia e Portogallo, mulatti seducenti – vuole esaltare la ricchezza e la fecondità di un popolo barocco come le chiese del Pelourinho³¹, e al contempo ricco di guizzi, sorprese, teneri sentimentalismi, durezze – basti pensare a *Teresa Batista stanca di guerra*, altra protagonista femminile indimenticabile –; un popolo tanto vivo al punto che certi personaggi, vagando per la città da studioso o da semplice turista sembra persino di scorgerli tra la gente. Ecco allora la mulatta sensuale dai capelli crespi, la cuoca bene in carne, il marinaio dalla pelle raggrinzita, smalzato eppure sempre un po’ romantico, il *pai de santo*³² del *candomblé*, radicato alle tradizioni africane eppure così esperto e saggio quando si tratta di affrontare la realtà quotidiana. La città osservata attraverso i suoi abitanti; gente che rappresenta e trasmette una cultura culinaria, musicale, religiosa sempre mista e in movimento, plastica, a suo modo rivoluzionaria e a tinte forti. Nel detto popolare “gratta la pelle a un baiano, sotto scoprirai un macumbeiro” è nascosta una verità assoluta, e cioè che anche i bianchi, che altrove verrebbero considerati “puri”, qui, a Bahia, si sentono di fatto sanguemisti. Il popolo di Bahia, ha più volte detto Amado «è vitale, allegro, anche se povero e anche se oppresso dai problemi. Siamo latini ma non solo, siamo africani e siamo indigeni. Siamo estroversi come gli italiani e malinconici come i portoghesi; prepotenti, nei nostri ritmi, e surrealisti e infantili nell’affrontare la vita come gli africani».³³

³¹ La piazza principale della città alta.

³² Il termine designa il capo religioso di ognuno dei gruppi di *candomblé*.

³³ Frase pronunciata alla Conferenza “Raccontare il mito”, Salone del libro di Torino, 9 maggio 1990.

Non si può pretendere dalle analisi di Amado l'oggettività del ricercatore sociale – un'idea, quella dell'oggettività, peraltro abbandonata da tempo, almeno dall'apparire dei dettami dell'Antropologia interpretativa – lui scrive con il trasporto di chi è iniziato alla religione sincretica del *candomblé* e l'autorità di un *Ojubá*, ovvero alto dignitario nella gerarchia del *terreiro*³⁴. Esplicito richiamo alla metafora della religione sincretica come chiave per intendere il paese.

A proposito di metafore, di luoghi e di piazze. Un angolo unico, ibrido e meticcio quant'altri mai costituisce la quinta spettacolare e sbilenca dei romanzi più belli e densi di Amado: la piazza del Pelourinho, con il selciato di pietra nera – la leggenda racconta sia sporco del sangue degli schiavi che li venivano frustrati, legati, appunto al *pelourinho*, il “palo della tortura” –, l'ardita salita, i muri colorati di edifici coloniali, la facciata della sontuosa chiesa del *Rosarios dos Pretos* ricca d'oro. Insieme, a braccetto, l'opulenza e il degrado sociale.

All'artista Carybé si deve una delle più belle definizioni del Pelourinho, al contempo tenera e drammatica: «Stanca piazza obliqua, stanca di tanto vedere». È qui, al *Pelô* – come viene chiamato dagli intimi – che risuona la musica antica delle percussioni africane, che giovani vigorosi lottano danzando esibendosi nelle figure della *capoeira*, qui sciamano tutti i baiani degli *afoxé* durante il Carnevale, ed è sempre qui, in questo vero miracolo di equilibrio architettonico che convergono migliaia di turisti, attratti da chiese, palazzi e da un bellissimo edificio pitturato d'azzurro, sede della Fondazione Jorge Amado, ma più ancora incantati dall'aria che si respira.

La gente semplice ed emarginata dei romanzi amadiani è orgogliosa di abitare nel centro storico più bello del Brasile: il concetto è esplicitamente dichiarato nell'incipit dell'opera più intrisa di 'baianità', *La bottega dei miracoli*:

³⁴ Amado stesso fa dire a Pedro: «Sa che vuol dire Ojubá? Sono gli occhi di Xangô...» (*La bottega dei miracoli*, Garzanti, Milano, 1978, p.273). Ecco perché il protagonista sa vedere e capire ogni cosa, ovvero è un uomo saggio.

Nel vasto territorio del Pelourinho uomini e donne insegnano e studiano. Università vasta e variata, si estende e si ramifica fino al Tabuão, alle porte del Carmine e in Sant'Antonio oltre il Carmine, alla Baixa dos Sapateiros, sui mercati... in ogni luogo dove uomini e donne lavorano i metalli e il legno, usano erbe e radici, mischiano ritmi, passi di danza e sangue e con la mescolanza hanno creato un altro colore e un altro suono, un'immagine nuova, originale. Qui risuonano atabaques, berimbau, ganzás, agogos, pandeiros... strumenti poveri così ricchi di melodia. In quel territorio popolare nacquero musica e danza³⁵.

Convergono, in quei luoghi del centro della città, poeti, artigiani, pittori, scultori di ex voto, vagabondi, ubriaconi e prostitute. Secondo il New York Times – siamo nel 1971 – è «l'anima del Brasile, di questa gente straordinaria che danza, canta e ride nonostante la miseria»³⁶ a palpitare nell'opera.

A pochi passi il *Terreiro de Jesus*, vasta piazza che contiene la Cattedrale maggiore e le chiese di *São Domingos* e *São Pedro dos Clérigos*. Amado fa passare da qui, ogni santo giorno, il mulatto Pedro Archanjo, che non solo svolge la mansione di bidello dell'attigua Facoltà di Medicina, ma è anche un personaggio di rilievo per la cultura cittadina. Un uomo consapevole che per quelle piazze si celebra un matrimonio di persone, di religioni, di tradizioni.

«Terreiro de Jesus, tutto mescolato a Bahia professore: il chiostro di Gesù, il terreiro di Oxalá, Terreiro de Jesus. ... (Un) giorno tutto si sarà mischiato completamente, e quel che oggi è lotta e mistero di gente povera, ronda di negri e meticci, musica proibita, danza illegale, candomblé, samba, capoeira, tutto questo diventerà la festa del popolo brasileiro, musica, balletto, il nostro colore locale, il sorriso del nostro popolo...»³⁷.

³⁵ Amado J., *La bottega dei miracoli*, cit., p. 11.

³⁶ Aguiar J., *Jorge Amado. Uma biografia*, Todavia, São Paulo, 2018, p. 471.

³⁷ Amado J., *La bottega dei miracoli*, cit., p. 274.

Un giorno del 1990 ha detto, a Torino: «Le razze non convivono, ma si fondono. Avevano ragione i portoghesi a dire che il problema razziale si risolve a letto».

Presentandoci *La Bottega dei Miracoli*, non il più noto, ma certamente il più profondamente “antropologico” dei romanzi amadiani, lo scrittore baiano ci mostra come sia possibile conciliare il mondo materialistico e quello magico. Le vicende raccontate nel romanzo a tesi, grido di guerra contro il pregiudizio, con tanto di celebrazione del meticcio razziale e del sincretismo religioso, si riferiscono ai primi decenni del '900: il protagonista, Pedro Archanjo, autodidatta bidello dell'Università di Bahia, che ha imparato tutto ciò che sa nella strada, che racchiude in sé pregi e difetti di un intero popolo, incarna in pratica l'uomo ideale di questa città. Il sangue misto come condizione obbligata della storia, individuale ed etnica: l'espansività e la poesia, l'astuzia e l'ingenuità, il *savoir faire* e l'inadeguatezza. Il gusto per la vita, lo stupore e l'entusiasmo: caratteristiche dell'uomo Amado, e del suo personaggio maschile meglio tratteggiato.

Credere che si possa vivere più mondi, che possano coesistere visioni e ideologie, che l'individualità non sia fatta di “essenza”, di origine e tanto meno di “immodificabilità”, ma di “costruzione” e discussione continua, di dubbi, di percorsi e di cambiamento: questa l'idea meticciosa, consapevolmente veicolata, sposata con entusiasmo e partecipazione da Amado. È la rappresentazione umana del sogno dello scrittore, utopia finalmente realizzata. Il sogno di un luogo senza guerre e conflitti razziali, e di una città, Bahia, colorata dal suo popolo mulatto «Un popolo meticcio, cordiale, civilizzato, povero e sensibile (che) abita questo paesaggio di sogno»³⁸ e rappresentata come un immenso letto d'amore.

Archanjo si definisce come «... un meticcio, ho del negro e del bianco, sono negro e bianco allo stesso tempo. Sono nato nel

³⁸ Amado J., *Le strade e le piazze, la gente e le feste, gli incanti e i misteri*, Garzanti, Milano, 1992, p. 20.

candomblé, sono cresciuto con gli orixás, e ancora giovane ho assunto un posto di responsabilità al terreiro...»³⁹. E ancora, Amado fa dire alla svedese Kirsi, ufo proveniente da un altro universo: «Non c'è al mondo gente migliore di voi, né popolo più civile del popolo meticcio di Bahia...»⁴⁰.

Archanjo e il professor Fraga Neto, della Facoltà di Medicina, discutendo tra un sorso e l'altro di *cachaça*, arrivano alla conclusione che è sì possibile, come fa il bidello autodidatta, leggere Voltaire e Boas e credere al contempo agli *orixás*, danzare e a cantare per loro all'interno del *terreiro*.

Pedro può essere considerato l'esponente di una vera e propria 'forma mentis', di un modo di vivere e di pensare unico: «Pedro Archanjo Ojuobá il lettore di libri e il buon conversatore, quello che parla e discute con il professor Fraga Neto, e quello che bacia la mano a Pulquéria, la *iyalorixá*⁴¹, due esseri diversi – forse il bianco e il negro? – Non commetta questo errore, professore, uno solo. Mistura dei due, unico mulatto»⁴².

E alla domanda su come si possa conciliare tante differenze, il bidello, etnologo autodidatta, *filho de santo*, scrittore di libri e quindi eroe popolare risponde sicuro: «Per me, professore, non esiste che la materia. Ma non per questo smetto di andare al terreiro e di esercitare le mie funzioni di Ojuobá, di adempiere al mio impegno. Non mi limito, come lei che teme quel che gli altri possano pensare, teme di sminuire il suo materialismo»⁴³.

Il pensiero che il materialismo non debba limitare diventa in Amado una sorta di marchio di fabbrica, di manifesto ideologico.

³⁹ Amado J., *La bottega dei miracoli*, cit., p. 273.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁴¹ Termine rituale per designare la *mãe de santo*, la sacerdotessa del culto del *candomblé*.

⁴² *Ibidem*, p. 272.

⁴³ *Ibidem*, p. 273.

È come se Pedro-Amado si dichiarasse “materialista che crede nei miracoli”, cogliendo del *candomblé* tutti quegli aspetti che ne facevano e ancor più oggi fanno, una delle espressioni più colorate ed espressive di Bahia. Amado fa dire a Pedro: «Secondo me gli *orixás* sono un patrimonio popolare. La lotta capoeira, le scuole di samba, gli *afoxés*, gli *atabaques*, i *berimbaus*⁴⁴ sono patrimonio popolare»⁴⁵.

Sul tema della convivenza e della formazione storica del meticcio, Amado interviene nel romanzo *La bottega dei miracoli* chiamando esplicitamente in causa antropologi e altri studiosi di questi temi. In primis fa riferimento a «uno storico eminente di San Paolo, il dottor Sergio Buarque de Hollanda»⁴⁶, e poi, a «Franz Boas, Nina Rodrigues, Nietzsche, Lombroso e Castro Alves»⁴⁷. Emblematica la citazione di Raimundo Nina Rodrigues, che tanto nella vita reale quanto nella realtà romanzata – sotto il nome di Nilo Argolo – fu tra i principali studiosi della Facoltà di Medicina posta proprio nel Terreiro de Jesus, alla fine dell’Ottocento, nonché uno dei pionieri degli studi sul *candomblé*. Le sue teorie razzistiche di stampo positivistico sono sintetizzate nell’opera *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (“Le razze umane e la responsabilità penale in Brasile”).

⁴⁴ Gli *afoxés* sono i cortei religiosi afro, usciti oramai dall’ambito religioso e che animano le giornate del Carnevale. I partecipanti vestono in modo colorato, usano strumenti a percussione e sfilano per le vie della città. Il primo di cui si ha memoria nacque nel 1895. Il più famoso si chiama Filhos de Ghandi, composto oggi da circa 3.000 uomini e nacque nel 1949, un anno dopo l’assassinio del leader indiano. Gli abitanti di Bahia fecero un’offerta ad Oxalá per chiedere la pace nel mondo e sfilarono avvolti in lenzuola bianche e asciugamani che facevano da turbanti, prestati dalle prostitute della zona del Pelourinho. Gli *atabaques* sono i tamburi rituali e consacrati che vengono utilizzati nelle cerimonie religiose; i *berimbaus* sono quei particolari strumenti a corda percossa di origine africana, che scandiscono, tra l’altro, le mosse della capoeira.

⁴⁵ Amado J., *La bottega dei miracoli*, cit., p. 274.

⁴⁶ Personaggio reale, tra i più grandi intellettuali brasiliani del Novecento, autore di “Raizes do Brasil” (1936) e, per inciso, padre del noto cantautore e scrittore Chico, in Amado J., *Due storie del porto di Bahia*, Garzanti, Milano, 1987, p. 159.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 292.

Archanjo fa sue invece le teorie di Manuel Querino, altro eminente baiano, scrittore, giornalista, studioso di temi africanisti, autore di *Costumes africanos no Brasil*, ma passato alla storia soprattutto per la frase: «Il Brasile ha due reali grandezze: la fertilità del suolo e il talento dei meticci»⁴⁸. Archanjo, guarda caso, pubblica *Influenze africane sui costumi di Bahia*.

Tenda dos milagres ebbe anche una riduzione cinematografica, grazie a Nelson Pereira dos Santos; Amado, che pure non amava il coinvolgimento diretto in queste imprese di trasposizione dei suoi romanzi, numerosissime tra film, *novelas* e mini-serie, se ne dichiarò entusiasta. «Alcune scene riuscirono esattamente come le avevo pensate», disse, aggiungendo che il film era «esemplare perché rappresentava la lotta del popolo brasiliano per costruire una nazione con la propria cultura originale, una grande nazione meticcica...»⁴⁹.

Certo il meticcio si presta a valutazioni contrastanti e diametralmente opposte. Amado lo celebra incondizionatamente come progetto di umanità nuova, come prova dell'antirazzismo che, come più volte ha affermato, in primis "si combatte a letto". D'altra parte il meticcio – narrazione prevalente in Brasile, approssimativamente dagli anni Venti ai Settanta del Novecento, grazie soprattutto ai testi di Gilberto Freyre⁵⁰ – si presta, e non da oggi, a una valutazione critica, in quanto strumento di potere dei bianchi per tenere comunque assoggettati, politicamente, culturalmente ed economicamente, tanto i negros quanto i *pardos*, termine che in loco definisce i meticci.

Sì, si può essere tutto questo, e anche bianco e nero allo stesso tempo, il frutto di una miscela benedetta, con casa qui e là, individui non scissi, non drammaticamente divisi in un'identità incompleta, ma

⁴⁸ Frase in esergo in *La bottega dei miracoli*, cit, p. 7.

⁴⁹ Aguiar J., *Jorge Amado. Uma biografia*, cit., p. 488.

⁵⁰ Soprattutto in *Casa Grande e Senzala*, il sociologo nordestino enfatizzava il ruolo della piantagione, dove padroni e schiavi vivono prossimi, come laboratorio di incontro, scambio, miscela genetica e culturale.

al contrario fieramente meticci, compenetrati, brasiliani ed europei, feticisti e razionalisti. Il meticcio in Amado è insomma un'unione costruttiva e "transculturale", alla maniera di Fernando Ortiz⁵¹, e non una generica sovrapposizione di sentire, di provenienze, di elementi che si contrappongono e come l'olio e l'acqua, ma non sono in grado chimicamente di fondersi, compenetrarsi, di dialogare.

Del resto, ci dice chiaramente Amado, perché Dona Flor, l'indimenticabile protagonista dell'omonimo romanzo, dovrebbe scegliere tra Vadinho e Teodoro quando il secondo rappresenterebbe l'aspirazione all'ascensione sociale, la vocazione alla rispettabilità, una vita tranquilla e invidiata da tutti e il primo appagherebbe la sua femminilità più autentica, il suo lato erotico, la sua sensualità libera ed entusiasta?

Dona Flor, di cui si ricorda anche la riduzione cinematografica di Bruno Barreto con Sonia Braga protagonista, è il racconto di una donna divisa e combattuta che sa trovare la sintesi perfetta tra due opposti. In questo senso è facile leggervi una sorta di metafora del Brasile-cultura, che applica l'attitudine della "non scelta"; non nel senso di indecisione e ignavia, ma al contrario, di una decisa e progettuale "strategia della non esclusione".

La censura brasiliana, che spesso intervenne a creare problemi alle opere amadiane, soprattutto per cause politiche non fu tenera neanche con Dona Flor; scrive il lettore-censore Estevao Martins, rivelando in una frase pensiero comune, livello economico e culturale del Brasile 1966, nonché la stima incondizionata di cui gode Amado, nonostante tutto:

... romanzo al cento per cento brasiliano, di carattere malizioso, nel quale sono descritte alcune scene poco edificanti se non

⁵¹ Il cubano Fernando Ortiz introdusse il neologismo, nell'opera *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Jesus Montero, La Habana 1940), per sottolineare, attraverso l'utilizzo del suffisso "trans", come le culture che entrano in contatto si trasformino continuamente, e come il cambiamento sia sempre reciproco e bilaterale.

immorali... ma, considerando il livello culturale dell'autore e il fatto che il libro è voluminoso e caro, il che in certo qual modo lo rende accessibili soltanto agli adulti e non a tutti... propongo che questo libro venga autorizzato⁵².

Dona Flor non può essere ridotta a una donna infedele, a una “poco di buono”, come l'uso delle nostre categorie dualiste ci indurrebbe a pensare. È, al contrario, un personaggio ricchissimo di sfumature e di tormenti, di umane virtù e debolezze comprensibili. E anche in cucina, non solo nelle cose di letto, si mostra la realizzata “mistura”, saporosa e piccante del meticciano: Dona Flor, nella sua scuola di cucina, la mostra fiera non soltanto ai lettori, ma allo stesso Amado, scrivendogli, come fosse una donna reale e non un semplice personaggio di fiction.

Caro Amico Jorge Amado, la torta di puba⁵³ che faccio non segue una ricetta vera e propria. Ho avuto spiegazioni da dona Alda, moglie del sor Renato del museo, e ho imparato a forza di farla e di rompermici la testa fino a riuscire a metterla a punto. (Non è forse amando che ho imparato ad amare, non è stato vivendo che ho imparato a vivere?)... Zucchero, sale formaggio grattugiato, burro, latte di cocco, di quello più acquoso e di quello più denso, ci vogliono tutte e due. (Mi dica un po' lei che scrive sui giornali, perché si deve sempre aver bisogno di due amori, perché uno non basta a riempire il cuore?)... Assaggi la torta che le mando insieme alla ricetta...⁵⁴.

Dona Flor, che gestisce la “Scuola di culinaria sapore e arte”, ama dilungarsi anche su altre ricette, evocative del suo amore e di questa saporita città. Ad esempio, parlando della *moqueca* di granchi molli, che piaceva tanto al suo primo marito:

⁵² Amado J., *Dona Flor e i suoi due mariti*, Garzanti, Milano, 1977, cit., p. 9.

⁵³ Torta fatta di polpettine di tapioca.

⁵⁴ Amado J., *Mar Morto*, Mondadori, Milano, 1985, p. 9.

A Vadinho piaceva mangiare la cipolla cruda, e il suo bacio sapeva di fuoco... I suoi denti mordevano il granchio molle, le sue labbra colorite di *dendê*. Ahi, mai più la sua bocca, le sue labbra, la sua lingua, mai più la bocca ardente di cipolla cruda!⁵⁵.

Oppure quella del *vatapá*:

Lasciatemi in pace nel mio lutto e nella mia solitudine. Non parlatemi di queste cose, rispettate la mia vedovanza. Andiamo ai fornelli: piatto d'alta scuola è il *vatapá* di pesce (o di gallina), il più famoso tra i piatti della cucina baiana. *Vatapá* che serva per dieci persone (e che avanzi, com'è nelle buone regole). Prendete la testa di due grossi pesci (meglio se *garoupa*) e come condimento sale, coriandolo, aglio, cipolla, qualche pomodoro e il succo d'un limone... Fate saltare il pesce in quel sugo ricco d'aromi diversi, e tiratelo a cottura con un po' d'acqua. Prendete la grattugia e due noci di cocco scelte e grattugiatele... non buttate la pasta di cocco residua... prendete quella pasta e sbollentatela in un litro d'acqua. Poi spremetela per ottenere il laticello... Aggiungete il latte di cocco, quello spesso e puro e, finalmente l'olio di *dendê*; due tazze colme, fior di *dendê* per dare colore al *vatapá*: color oro vecchio. Fate cuocere a lungo, a fuoco lento... Per servirlo non manca che versarci sopra un po' di olio di *dendê* crudo. Servitelo con contorno di *acaça*: fidanzati e mariti si leccheranno i baffi⁵⁶.

L'importanza straordinaria della cucina baiana è data da un fatto religioso, la cui portata nessuno potrà mai negare.

Ogni mercoledì Xangô mangia *amalá* e, nei giorni di culto, mangia tartaruga o agnello... A Ogun riservate il caprone, e il gallo che nella lingua di terreiro si chiama *akiko*... Alla guerriera che non teme la Morte né gli spiriti dei morti, Iansã, non offrite la zucca, non le servite insalata né frutti di sapote: a lei piacciono gli *acarajés*... Ad Oxalá non piacciono i

⁵⁵ *Ibidem*, p. 46-47.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 277-278.

condimenti, non adoperava il sale e non sopporta l'olio. Alimento di Exu è tutto quanto si può assaggiare e mangiare, ma la sua bevanda è la *cachaça* pura⁵⁷.

Mangiare, nei romanzi amadiani non è mai semplice atto che soddisfa un bisogno primario: è poesia, fantasia, piacere. Manuel Querino, studioso del popolo baiano vissuto a inizio '900 e che scrisse *Costumes Africanos no Brasil*, scrisse:

È noto che Bahia racchiude la superiorità, l'eccellenza, la supremazia dell'arte culinaria del paese, perché l'elemento africano e i condimenti raffinati dagli esotici sapori hanno alterato profondamente i piatti tipici del Portogallo, dando origine a un prodotto nazionale gustoso, gradevole al palato più esigente, che supera la meritata fama che caratterizza la cucina baiana⁵⁸.

Un manifesto della culinaria meticcica.

Tornando per un attimo a Pedro Archanjo, va ricordato che, insuperabile «nella preparazione di certi piatti baiani: la sua *moqueca* di razza era sublime»⁵⁹ – è addirittura autore del testo sulla cucina baiana. Costui è tanto amante della cucina e della buona vita che nel momento di morire rimpiange «uno *xinxim* di gallina, una *moqueca* di pesce alla tavola della 'casa' insieme a Ester e alle ragazze»⁶⁰.

In questa frase, tra prelibatezze del palato e gioie del sesso e sdrammatizzazione della morte, c'è tanto della letteratura amadiana, ci sono soprattutto, il *sexo*, la *comida*, la vita e la morte. Sintomatico che questi valori siano patrimonio dell'uomo più baiano e appunto, amadiano. Un alter ego riconoscibilissimo, così come – sebbene sotto spoglie femminili, e per quanto riguarda Santa Barbara persino

⁵⁷ *Ibidem*, p. 410.

⁵⁸ Querino M. in Jorge Amado, Paloma Jorge Amado, *La cucina di Bahia*, p. XIII.

⁵⁹ Amado J. *La bottega dei miracoli*, cit., p. 61.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.

divine – si possono riconoscere analogie tra gli ideali dello scrittore, Dona Flor e la *Iansã* che crea scompiglio in città.

Se è vero che Bahia è la città del sincretismo religioso, il luogo incantato nel quale meglio è visibile il matrimonio tra i riti del politeismo africano e il cattolicesimo; e se è vero che tutto qui, ci parla di *candomblé* e *orixás*, non fa specie che una statua, trasportata sul suolo magico della città, come tocca terra si trasformi in una divinità chiamata *Iansã*. La dea dei fulmini e delle tempeste, temeraria, testarda ed eccitante, vada a spasso per la città, scandalizzando uomini morigerati, entusiasmando donne audaci, sconvolgendo abitudini e idee della popolazione intera. È questo il senso di tutto il romanzo *O Sumiço da Santa*, tradotto in italiano con il titolo di *Santa Barbara dei fulmini*.

Ci stava lavorando da tempo a un romanzo – il titolo originale doveva essere *A guerra dos santos* – che raccontasse della battaglia tra le divinità africane del *candomblé* e i santi cattolici, conflitto, inutile dire, che Amado risolve. Del resto egli stesso, partecipando attivamente alla vita del *candomblé*, in quanto ricoprì le cariche onorifiche di *ogã* e *obã*⁶¹ all'interno di alcuni dei luoghi di culto più famosi di Bahia, conosceva benissimo dinamiche e logiche religiose. Mai Amado avrebbe potuto scrivere così intensamente e profondamente del popolo di Bahia, della sua religione, dei suoi dei e dei suoi uomini se non avesse vissuto in prima persona questa realtà.

La statua di Santa Barbara deve quindi sbarcare in porto, proveniente da Santo Amaro, ma, miracolo, «scese dal piedistallo,

⁶¹ Essere *Ogã* significa far parte di un gruppo di prestigio all'interno della società del *candomblé*. Gli *Ogãns* (in genere professori universitari, giornalisti, scrittori, insomma divulgatori) ebbero un'importanza fondamentale proprio per tutelare il *candomblé* dalle persecuzioni della polizia, nei primi decenni del secolo. Sono trattati alla stregua di veri protettori della comunità e svolgono mansioni amministrative, di rappresentanza e diplomatiche. L'altra sua carica, quella di *Obá*, ovvero ministro, vecchio e saggio, di Xangô, gli fece confessare «A Bahia io non sono uno scrittore, sono un Obá. Un Obá materialista», facendo riferimento al suo marxismo e agnosticismo religioso.

fece un passo avanti, si aggiustò le pieghe del mantello e prese il largo»⁶². È una favola mistica, una satira contro il perbenismo, una celebrazione di personaggi illuminati, di divinità profondamente “umane” di idee progressiste e liberal, di donne coraggiose che sfidano la società conservatrice, mentre alcuni uomini – persino i preti! – sanno capirle.

Santa Barbara/Iansã si presenta agli adepti della sua religione sincretica. «Oyá (uno dei nomi di Iansã) entrò nel recinto sacro vestita con i colori del crepuscolo, sulla fronte la stella vespertina, verde profumo di mare sui seni d’ebano. Non l’aspettavano, ma non vi fu sorpresa né tumulto, solo il suono degli *atabaques* aumentò e nella ronda degli *orixás* le *ebomins*, *ekedes*, *iawos*⁶³ s’inchinarono reverenti. Cammin facendo aveva raccolto ingiustizie e malversazioni, le portava in un fascio sotto il braccio sinistro, nella mano destra fulmini e saette»⁶⁴ E nel frattempo ama mostrarsi in città. “Anheggia” e sorride complice questa screanzata di santa: soltanto a Bahia, questa “vergogna” non desta scandalo.

⁶² Amado, J. *Santa Barbara dei Fulmini*, cit., p. 19.

⁶³ Le diverse cariche femminili all’interno del gruppo di *candomblé*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 29.

Bibliografia

- Adichie C. N., *Americanah*, Einaudi, Torino, 2014 (tit. orig. *Americanah*, 2013).
- Amado J., *Il paese del carnevale*, Garzanti, Milano, 1984 (tit. orig. *O País do Carnaval*, 1931).
- Amado J., *Cacao*, Mondadori, Milano, 1984 (tit. orig. *Cacau*, 1933).
- Amado J., *Sudore*, Mondadori, Milano, 1985 (tit. orig. *Suor*, 1934).
- Amado J., *Jubiabá*, Einaudi, Torino, 1952 (tit. orig. *Jubiabá*, 1935).
- Amado J., *Mar Morto*, Mondadori, Milano, 1985 (tit. orig. *Mar Morto*, 1936).
- Amado J., *Capitani della spiaggia*, Garzanti, Milano, 1988 (tit. orig. *Capitães da areia*, 1937).
- Amado J., *Bahia. Le strade e le piazze, la gente e le feste, gli incanti e i misteri* Garzanti, Milano, 1992 (tit. orig. *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e misterios*, 1945).
- Amado J., *Gabriella garofano e cannella*, Einaudi, Torino, 1989 (tit. orig. *Gabriela cravo e canela*, 1958).
- Amado J., *Due storie del porto di Bahia*, Garzanti, Milano, 1987 (tit. orig. *A morte e a morte di Quincas Berro D'Água e Os Velhos Marinheiros*, 1961).
- Amado J., *I guardiani della notte*, Garzanti, Milano, 1982 (tit. orig. *Pastiores da noite*, 1964).
- Amado J., *Dona Flor e i suoi due mariti*, Garzanti, Milano, 1977 (tit. orig. *Dona Flor e Seus Dois Maridos*, 1966).
- Amado J., *La Bottega dei miracoli*, Garzanti, Milano, 1978 (tit. orig. *Tenda dos Milagres*, 1969).
- Amado J., *Teresa Batista stanca di guerra*, Einaudi, Torino, 1975 (tit. orig. *Teresa batista Cansada de Guerra*, 1973).
- Amado J., *Vita e miracoli di Tieta D'Agreste*, Garzanti, Milano, 1979 (tit. orig. *Tieta do Agreste*, 1977).
- Amado J., *Santa Barbara dei Fulmini*, Garzanti, Milano, 1989 (tit. orig. *O Sumiço da Santa: uma historia de feitiçaria*, 1988).

- Amado J., *Navigazione di cabotaggio*, Garzanti, Milano, 1994 (non disponibile) (tit. orig. *Navegação de Cabotagem*, 1992).
- Amado J. Amado, Paloma Jorge, *La cucina di Bahia*, Einaudi, Torino, 1998 (tit. orig. *A comida Baiana de Jorge Amado ou O Livro de Cozinha de Pedro Archanjo com As Merendas de Dona Flor*, 1994).
- Aguiar J., *Jorge Amado. Uma biografia*, Todavia, São Paulo, 2018.
- Ba Saidou Moussa (con Micheletti A.), *La promessa di Hamadi*, De Agostini, Novara, 1991).
- Barque de S., *Radici del Brasile*, Giunti, Firenze, 2000 (tit. orig. *Raízes do Brasil*, 1936).
- Bastide R., *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*, Nacional, São Paulo, 1978.
- Bouchane M., (con De Girolamo C. e Miccione D.), *Chiamatemi Ali*, Leonardo, Milano, 1991.
- Fanon, F., *Pelle nera, maschere bianche (il nero e l'altro)*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996 (tit. orig. *Peau noire et masques blancs*, 1952).
- Gattai Z., *La casa di Rio Vermelho. Una vita con Jorge Amado*, Garzanti, Milano, 2002 (tit. orig. *A Casa do Rio Vermelho*, 1999).
- Gattai Z., *Jorge Amado, um baiano romântico e sensual*, Record, Rio de Janeiro, 2002.
- Goldstein I. S., *O Brasil best seller de Jorge Amado*, Senac, São Paulo, 2003.
- Gombrowicz W., *Trans-Atlantico*, il Saggiatore, Milano, 2019 (tit. orig. *Trans-Atlantyk*, 1996).
- Khouma P. (con Pivetta O.), *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*, Baldini & Castoldi, Milano, 1990.
- Lakhous, A. *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, Edizioni e/o, Roma, 2006.
- Landes R., *A Cidade das Mulheres*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.
- Nguyen Viet T., *Il simpatizzante*, Neri Pozza, 2016 (tit. orig. *The Sympathizer*, 2015).
- Querino M., *Costumes africanos no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1938.

- Querino M., *A raça africana*, Progresso, Salvador, 1995.
- Roth P., *La macchia umana*, Einaudi, Torino, 2001 (tit. orig. *The Human Stain*, 2000).
- Simoês M., *L'immagine dell'Africa nella narrativa di Jorge Amado*. In: *Saggi e ricerche sulle culture extraeuropee*, Bulzoni, Roma, 1992.
- Scego I. (a cura di) *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, effequ, Firenze, 2019.
- Veloso C., *Verità Tropicale. Musica e rivoluzione nel mio Brasile*, Sur, Roma, 2019 (tit. orig. *Verdade Tropical*, 1997).
- Verger P., *Lendas africanas dos orixás*, Corrupio, Salvador, 1985.
- Verger P., *Orixás: deuses iorubas na Africa e no Novo Mundo*, Corrupio, São Paulo, 1985.

Collana Antropologie

Volumi pubblicati

01. *African Power Dressing: il corpo in gioco* a cura di Giovanna Parodi da Passano, 2015 (ISBN versione a stampa: 978-88-97752-57-8)
02. *Noi e altri. Identità e differenze al confine tra scienze diverse*, a cura di Emilio Di Maria, 2017 (ISBN versione eBook: 978-88-97752-77-6)
03. *Global China. Uno sguardo interdisciplinare sulla Cina contemporanea*, a cura di Massimiliano Cabella, 2019 (ISBN versione a stampa: 978-88-94943-81-8; ISBN versione eBook: 978-88-94943-82-5)
04. M. Aime, B. Barba, E. Garbarino, M. Surace, *Antropologi tra le righe*, 2020 (ISBN versione a stampa: 978-88-3618-030-1; ISBN versione eBook: 978-88-3618-031-8)

Marco Aime, nato nel 1956 a Torino, si è laureato presso l'Università di Torino, ha condotto ricerche sulle Alpi e in Africa occidentale e attualmente insegna Antropologia culturale e Antropologia delle contemporaneità presso l'Università di Genova.

Bruno Barba, ricercatore, insegna Antropologia all'Università di Genova. Studia il meticciato culturale e il sincretismo religioso del Brasile. L'altra sua area di ricerca è lo sport nei suoi significati antropologici.

Elena Garbarino, nata nel 1994 a Genova, dove ha conseguito il diploma al liceo classico C. Colombo e la laurea triennale in lettere presso l'università di Genova. Ha poi finalizzato gli studi presso l'Università di Torino conseguendo la laurea magistrale in Antropologia culturale ed etnologia. Si interessa di temi legati all'attualità come il razzismo, le discriminazioni e l'integrazione.

Mara Surace, nata nel 1994 a Genova. Dopo essersi diplomata al liceo classico, si laurea in Lettere Moderne con una tesi sul poeta dub Linton Kwesi Johnson. Successivamente si laurea con lode in Metodologie Filosofiche (curriculum antropologico-culturale) con una tesi dal titolo "Identità, creolità e creolizzazione. Un'analisi antropologica della letteratura caraibica". I suoi interessi si concentrano su temi come la dub poetry, la cultura caraibica e l'identità.

Il testo prevede il contributo di quattro autori, ciascuno dei quali affronta un tema di carattere antropologico, utilizzando come fonti di ricerca romanzi letterari. Nel 1988 Clifford Geertz, uno dei più influenti antropologi del nostro tempo, diede alle stampe un libro intitolato *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Sull'onda della riflessione postmoderna, che tendeva a interpretare la scrittura antropologica come narrazione, piuttosto che come trattazione, Geertz cercava lo scrittore nell'antropologo. Molto modestamente in questa serie di saggi si vuole fare una operazione opposta: individuare alcuni temi di carattere antropologico in autori letterari. Usare il romanzo o il racconto come fonte, per evidenziare come in alcuni casi uno scrittore possa innescare una riflessione di carattere antropologico, sebbene non persegua necessariamente questo fine nel suo lavoro.

The text provides for the contribution of four authors, each of whom deals with an anthropological theme, using literary novels as sources of research. In 1988 Clifford Geertz, one of the most influential anthropologists of our time, published a book entitled Works and Lives. The anthropologist as author. On the wave of postmodern reflection, which tended to interpret anthropological writing as a narrative, rather than as a treatise Geertz was looking for the writer in the anthropologist. Very modestly in this series of essays we want to do an opposite operation: to identify some anthropological themes in literary authors. Using the novel or story as a source, to highlight how in some cases a writer can trigger an anthropological reflection, although he does not necessarily pursue this goal in his work.

ISBN: 978-88-3618-031-8



In copertina:
Foto di M. Aime
Oursi - Burkina Faso 2005