



SOUMAILA SACKO

L.K.

297 supplemento

Italia contemporanea

Istituto nazionale Ferruccio Parri

FrancoAngeli OPEN  ACCESS

Istituto nazionale Ferruccio Parri

Rete degli Istituti per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea

Presidente: Paolo Pezzino

Vicepresidente: Marilena Adamo

Consiglio d'amministrazione: Enrico Acciai, Barbara Berruti, Marco Borghi, Mario Calabresi, Silvia Costa, Metella Montanari, Andrea Sangiovanni

Consiglio d'indirizzo: Guido Ceroni, Giampaolo D'Andrea (MIBAC), Claudio Dellavalle, Enzo Fimiani, Luca Gibillini (Comune di Milano), Marzia Luppi, Francesca Perugi, Lidia Piccioni, Carla Poncina, Mino Ronzitti, Elisabetta Ruffini

Direttore generale: Sara Zanisi

Direttore scientifico: Filippo Focardi

Comitato scientifico: Filippo Focardi (Direttore scientifico, Presidente), Giulia Albanese, Laura Bordoni, Lucia Ceci, Annalisa Cegna, Chiara Colombini, Andrea Di Michele, Nicola Labanca, Matteo Mazzoni, Santo Peli, Antonella Salomoni, Giovanni Scirocco

297 dicembre 2021
supplemento

Italia contemporanea

Direttore: Nicola Labanca (Università degli studi di Siena)

Redazione: Salvo Adorno (Università degli studi di Catania), Tommaso Baris (Università degli studi di Palermo), Elisabetta Bini (Università degli studi di Napoli Federico II), Agostino Bistarelli (Giunta centrale per gli studi storici), Roberta Garruccio (Università degli studi di Milano), Toni Rovatti (Alma mater studiorum Università di Bologna), Elisabetta Tonizzi (Università degli studi di Genova), Paolo Zanini (Università degli studi di Milano); *comitato di redazione:* Enrica Asquer (Università degli studi di Genova), Claudia Baldoli (Università degli studi di Milano), Bruno Bonomo (Università di Roma Sapienza), Barbara Curli (Università degli studi di Torino), Valeria Deplano (Università degli studi di Cagliari), Alessandra Gissi ("L'Orientale" Università degli studi di Napoli), Alessio Gagliardi (Alma mater studiorum Università di Bologna).

Segreteria di redazione: Fabio De Ninno (Università degli studi di Siena), Maurizio Guerri (Istituto nazionale Ferruccio Parri), Paola Redaelli (Istituto nazionale Ferruccio Parri)

Comitato editoriale: Marco Armiero, KTH Kungliga Tekniska Högskolan (Royal Institute of Technology), Director EHL (Environmental Humanities Lab), Stockholm, Svezia; Luca Baldissara, Università di Pisa, Italia; Ruth Ben-Ghiat, New York University, Stati Uniti d'America; Bianca Gaudenzi, Istituto Storico Germanico di Roma, Zukunftskolleg Universität Konstanz, Wolfson College-Cambridge University, Italia, Germania, GB; Raphaëlle Branche, Université Paris Nanterre, Nanterre, Francia; Alessandro Casellato, Università Ca' Foscari, Venezia, AISO, Italia; Christoph Cornelißen, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Germania; John Foot, University of Bristol, GB; Andreas Guidi, Universität Konstanz, Germania; Christian Jansen, Universität Trier, Germania; Pieter Lagrou, ULB Université Libre de Bruxelles, Belgio; Antonis Liakos, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (National and Kapodistrian University of Athens), Grecia; Manuel Loff, Universidade do Porto, Universidade Nova de Lisboa, Portogallo; Marie-Anne Matar-Bonucci, Université Paris 8, Vincennes-Saint Denis, Francia; Penelope Morris, University of Glasgow, GB; Mila Orlić, Sveučilište u Rijeci (Università di Rijeka), Croazia; Silvana Patriarca, Fordham University, Stati Uniti d'America; Santo Peli, già Università degli studi di Padova, Italia; Linda Reeder, University of Missouri, Stati Uniti d'America; Mark Seymour, University of Otago, Nuova Zelanda; Molly Tambor, Long Island University, Stati Uniti d'America; Olivier Wieviorka, Ecole Normale Supérieure Paris-Saclay, Francia; Sacha Zala, Universität Bern, Svizzera

Italia contemporanea

297

dicembre 2021
supplemento

Istituto nazionale Ferruccio Parri
FrancoAngeli

Sommario

- Francesco Cassata, Guri Schwarz**
5 Per una storia dell'antirazzismo nell'Italia repubblicana: problemi e ipotesi di ricerca
- Studi e ricerche*
- Matteo Caponi**
17 Antirazzismo cattolico e questione nera nell'Italia del secondo dopoguerra
- Antonio M. Morone**
55 Un colonialismo non più razzista? Le insostenibili aspirazioni dei sudditi africani nel secondo dopoguerra
- Silvana Patriarca**
80 "Vorrei la pelle nera": cultura giovanile e sensibilità antirazziste nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta
- Grazia De Michele**
100 Un antirazzismo mancato? Classe e razza nel dibattito di area comunista su bambini meridionali e classi differenziali negli anni Settanta
- Michele Colucci**
124 Il movimento antirazzista in Italia e le politiche migratorie, 1989-2002
- Guri Schwarz**
145 Un antirazzismo commemorativo. La Shoah, i migranti e i demoni dell'analogia
- Francesco Cassata**
180 Nel nome della scienza. Limiti e aporie dell'antirazzismo scientifico italiano

Table of Contents

- Francesco Cassata, Guri Schwarz**
5 Towards a History of Anti-Racism in Post-Fascist Italy.
Problems and Research Hypotheses
- Studies and Research*
- Matteo Caponi**
17 Catholic Anti-Racism and the Black Question in Italy after
the Second World War
- Antonio M. Morone**
55 A Colonialism no longer Racist? The Unsustainable Aspirations
of African Subjects after World War II
- Silvana Patriarca**
80 “Vorrei la pelle nera”. Youth Culture and Anti-Racist Sensibilities
in Italy, 1960s-1970s
- Grazia De Michele**
100 An Unfulfilled Anti-Racism? Class and Race in the Debates
Concerning Southern Children and Special Education Classes
in 1970s Communist Cultural Circles
- Michele Colucci**
124 The Anti-Racism Movement and Migration Policies in Italy,
1989-2002
- Guri Schwarz**
145 A Commemorative Anti-Racism. The Holocaust, Migrants,
and the Demons of Analogy
- Francesco Cassata**
180 In the Name of Science. Limits and Aporias of Italian Scientific
Anti-Racism

Per una storia dell'antirazzismo nell'Italia repubblicana: problemi e ipotesi di ricerca*

Francesco Cassata, Guri Schwarz

Questo numero monografico propone una silloge degli interventi presentati al workshop internazionale intitolato “Contro il razzismo. Per una storia dell'antirazzismo nell'Italia repubblicana”, tenutosi il 7 novembre 2019 a Torino, presso la Fondazione Luigi Firpo¹. L'iniziativa nasceva dal bisogno, fortemente avvertito dai due co-organizzatori, di avviare una riflessione storica che mettesse a tema l'antirazzismo. Un'esigenza maturata nel particolare contesto politico-culturale creatosi, sul piano nazionale, con la formazione del Governo Conte I e l'alleanza tra Movimento 5Stelle e Lega, e, sul piano internazionale, con l'emergere di varie spinte illiberali: fenomeni che non solo inducevano a interrogarsi sullo stato di salute delle democrazie occidentali, ma che facevano altresì emergere pulsioni xenofobe, legittimate sul piano politico e della comunicazione. In Italia, e non solo, emerse in quel momento una reazione di allarme e sgomento, quasi che le manifestazioni di razzismo fossero nuove e del tutto inaspettate, mentre la risposta alla cosiddetta “minaccia populista” assu-

* Ringraziamenti: un sentito ringraziamento alla Fondazione Luigi Firpo, al Dipartimento di Antichità Filosofia e Storia (Dafist) dell'Università di Genova per aver contribuito all'organizzazione del convegno del 2019. Siamo grati alla direzione scientifica e alla redazione di “Italia contemporanea” — in particolare Nicola Labanca, Enrica Asquer, Valeria Deplano, Fabio De Ninno e Alessio Gagliardi — per aver accolto la nostra proposta e per averla seguita con cura e dedizione in tutte le sue fasi. I commenti dei membri della direzione della rivista e di alcuni revisori anonimi hanno consentito di migliorare gli articoli qui pubblicati: a loro va il nostro sincero ringraziamento. La pubblicazione interamente in Open Access di questo numero monografico è stata resa possibile dal finanziamento del programma dell'Unione Europea per la ricerca e l'innovazione Horizon 2020 (Marie Skłodowska-Curie-Curie Grant Agreement No. 794780) e da fondi di ricerca del Dipartimento di Antichità Filosofia e Storia dell'Università di Genova.

¹ L'evento è stato co-patrocinato anche dal Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università di Genova (Dafist), dal Dottorato in Storia e valorizzazione del patrimonio storico, artistico-architettonico e ambientale del medesimo ateneo, nonché da “L'Indice dei Libri del Mese”. Per un resoconto del convegno, cfr. Elena Cadamuro, *Appunti per una storia dell'antirazzismo nell'Italia repubblicana*, “L'Indice dei Libri del Mese”, dicembre 2019, n. 12, p. 10.

meva spesso la forma di un richiamo a una retorica antifascista costruita attraverso paragoni e analogie con i razzismi degli anni Trenta e Quaranta. Per chi si era formato studiando, sia pure da prospettive differenti, storia (e memoria) del razzismo fascista nella temperie storiografica e politico-culturale italiana degli anni Novanta, quelle manifestazioni di stupore suonavano sovente stonate e, soprattutto, parevano riecheggiare toni e retoriche vecchi di un trentennio. Dalla fine degli anni Ottanta, infatti, un medesimo, ansioso grido d'allarme era stato suonato con grande enfasi dai media, rilanciato dagli studiosi, alimentato da segmenti importanti del sistema politico, sostenuto da una nuova produzione editoriale. Durante quella stagione, a fronte delle prime inchieste demoscopiche sul razzismo degli italiani, col moltiplicarsi di episodi di intolleranza prontamente riportati dai mezzi di comunicazione, e con l'emergere del fenomeno leghista, l'antirazzismo acquisì inedita rilevanza politica². Osservando a distanza i dibattiti di allora appare evidente come in gioco vi fossero questioni di ampia portata, e come i temi del razzismo e dell'antirazzismo fossero intrecciati con le preoccupazioni sulle trasformazioni del quadro politico e con i dibattiti sull'identità nazionale³. Di fronte alla sfida nuova di una società che, impreparata, si trovava a misurarsi con la differenza culturale e la xenofobia, molti osservatori reagirono con sorpresa: alcuni risposero celebrando ingenuamente le virtù di una società multiculturale, altri provarono ad attrezzarsi guardando soprattutto ai dibattiti culturali francesi, mentre sul piano storiografico prendeva avvio un'intensa e produttiva stagione di ricerche sui razzismi del fascismo.

A distanza di trent'anni, un medesimo schema comunicativo sembrava ripetersi. Era in particolare il senso di presunta novità a lasciare sgomenti. Come se nulla fosse successo prima, come se nulla fosse stato acquisito. Chi ha presente il dibattito culturale dei decenni precedenti non può fare a meno di ricordare tante e diverse autorevoli prese di posizione che avevano messo al centro il nodo del razzismo degli italiani. Solo per citarne una, basti ricordare la chiosa finale con cui Vittorio Foa concludeva, nel 1998, un'intervista rilasciata a "L'In-

² Alcuni spunti in David Ward, "Italy" in *Italy. Old Metaphors and New Racisms in the 1990's*, in Beverly Allen, Mary Jo Russo (a cura di), *Revisioning Italy. National Identity and Global Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 81-99.

³ Non è certo un caso che il dibattito degli anni Novanta sull'identità italiana coincida con i nuovi flussi migratori, gli allarmi sui fenomeni di xenofobia, l'avvio di nuove riflessioni sul rilievo del razzismo nella costruzione dell'autocoscienza nazionale. Per un sintetico inquadramento di quella stagione cfr. Silvana Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 266 ss. Si può ricordare altresì che il noto pamphlet di David Bidussa (*Il mito del bravo italiano. Vizi e virtù di un paese antico/moderno*, Milano, Il Saggiatore, 1994) prendeva le mosse dal nodo del razzismo (del presente e del passato), ma non era solo una critica alla minimizzazione delle responsabilità italiane in tema di antisemitismo fascista (motivo per cui è solitamente citato), era piuttosto costruito come un serrato dialogo sul tema dell'identità nazionale, a partire dal confronto con la riflessione di Giulio Bollati, *L'Italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, Einaudi, 1983.

dice dei Libri del Mese”. Ad Alberto Papuzzi che gli chiedeva “Quali insidie lei vede oggi per la convivenza civile? Contro che cosa la sinistra deve essere guardinga?”, Foa rispose:

Io sono profondamente angosciato su un punto e voglio dirlo alta voce: il razzismo crescente, inteso come razzismo popolare, cioè nostro, dei soggetti sociali che fanno parte della storia della sinistra. Il razzismo si sta impadronendo di noi. Questo è il punto più nero del presente rapporto fra società e politica. Non è soltanto una battaglia di uguaglianza sociale: è in gioco il riconoscimento di cosa vuol dire essere creature umane. Se non lo dico a voce alta, mi sembra di fare dell'omertà⁴.

Forse per via delle dinamiche proprie dell'industria mediatica, che si nutre di novità, vere o presunte che siano, o forse per un effettivo fallimento del dibattito sviluppatosi nei decenni precedenti, nel 2019 sembrava di esser tornati al punto di partenza. Non era solo la frustrazione di assistere a un moto ciclico che pareva non consentire progresso a spingerci ad affrontare il tema, ma anche la convinzione che, nella maggior parte dei casi, i codici e gli strumenti della mobilitazione antirazzista fossero fragili e inefficaci, tanto sul piano politico quanto su quello ermeneutico. Aveva senso, per esempio, fondare l'antirazzismo sulla proposta di eliminare la parola “razza” dalla Costituzione? Aveva senso evocare costantemente, a questo proposito, gli spettri di Auschwitz o del “Manifesto della razza”? Mentre questo numero monografico era in preparazione, nell'estate 2021, il quotidiano “La Repubblica” ha insistito per settimane sulla necessità di cancellare la parola “razza” dal testo costituzionale e dalla letteratura scientifica, chiamando a raccolta storici, antropologi, sociologi, giuristi, e continuando a citare, a sostegno della propria campagna, l'autorità e la testimonianza di Liliana Segre, espressasi in questo senso nel 2018. Il 14 settembre 2021 Sergio Rizzo, sulla prima pagina de “La Repubblica”, chiamava nuovamente in causa la senatrice nell'ennesimo appello per la rimozione della parola⁵, senza accorgersi tuttavia che meno di un mese prima, in una lettera allo stesso quotidiano, Liliana Segre aveva dichiarato di avere nel frattempo cambiato idea⁶.

In questo clima politico-intellettuale e di fronte a questi cortocircuiti comunicativi e concettuali, abbiamo cominciato a ragionare della necessità di storicizzare l'antirazzismo italiano. Subito è risultato evidente come questo ambito di ricerca fosse tutto da dissodare. Il convegno, e poi questo numero, sono dun-

⁴ “Sono angosciato dal razzismo tra noi”. Vittorio Foa a colloquio con Alberto Papuzzi, “L'Indice dei Libri del Mese”, ottobre 1998, n. 9, p. 5.

⁵ Sergio Rizzo, *Il G20 religioso: via la parola razza dalle Costituzioni*, “La Repubblica”, 14 settembre 2021.

⁶ Liliana Segre, *Perché conservare la parola “razza”*, “La Repubblica”, 17 agosto 2021. Per la ricostruzione di questo dibattito cfr. in particolare Federico Faloppa, *Per un linguaggio non razzista*, in Marco Aime (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 76-78, oltre all'articolo di Francesco Cassata in questo numero.

que nati coinvolgendo una serie di studiosi di diverse generazioni che potevano contribuire a una prima ricognizione del campo di studi perché impegnarsi — da prospettive diverse e a partire da agende di ricerca distinte — su problematiche vicine e affini al tema dell'antirazzismo.

Sulla questione esistono contributi di carattere generale e di respiro europeo, ma per lo più di taglio politologico e poco attenti alle specificità del caso italiano⁷, o ricerche dedicate ad altri casi nazionali che possono fornire spunti ed elementi utili per una comparazione⁸, ma si può dire che, salvo poche e recentissime eccezioni, le ricerche sull'antirazzismo italiano siano ancora allo stadio primordiale⁹. Va sottolineato, inoltre, che lo stesso problema riguarda gli studi propriamente storici sul razzismo del secondo dopoguerra¹⁰. A complicare la situazione si aggiunge poi un dato strutturale, ovvero l'assenza,

⁷ Alana Lentin, *Racism and Anti-Racism in Europe*, London, Pluto Press, 2004. Di taglio politologico anche Alastair Bonnet, *Anti-Racism*, London-New York, Routledge, 2000; Floya Anthias, Cathie Lloyd (a cura di), *Rethinking Anti-Racism. From Theory to Practice*, London and New York, Routledge, 2002; Stefano Fella, Carlo Ruzza (a cura di), *Anti-Racist Movements in the EU. Between Europeanisation and National Trajectories*, London, Palgrave Macmillan, 2013.

⁸ Cfr., senza pretese di completezza, e con riferimento solo a contributi recenti, Daniel A. Gordon, *Immigrants and Intellectuals. May '68 and the Rise of Anti-Racism in France*, Ponty-pool, Merlin Press, 2012; Daniel A. Gordon, *French and British Anti-Racists Since the 1960s. A rendez-vous manqué?*, "Journal of Contemporary History", 2015, n. 3, pp. 606-631; Erik Bleich, *Race Politics in Britain and France Ideas and Policymaking since the 1960s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Teun A. Van Dijk, *Antiracist Discourse. Theory and History of a Macromovement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

⁹ Significativa eccezione è il recentissimo libro di Silvana Patriarca, *Il colore della Repubblica. "Figli della guerra" e razzismo nell'Italia postfascista*, Torino, Einaudi, 2021. Questo non è solo uno studio su razzismo e cittadinanza, ma una ricerca che — a partire da una questione apparentemente minore come quella riguardante i figli di unioni cosiddette "miste" — riesce a porre il nodo della razza — non solo del razzismo ma anche delle resistenze e delle opposizioni a esso — dentro la storia dell'Italia repubblicana.

¹⁰ Sul razzismo scientifico e l'eugenica nel secondo dopoguerra, cfr. Claudio Pogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, e Francesco Cassata, *Building the New Man. Eugenics, Racial Science and Genetics in Twentieth-Century Italy*, Budapest-New York, Central University Press, 2011. Su alcuni aspetti dell'immaginario razziale e coloniale nell'Italia del secondo dopoguerra, cfr. in particolare Cristina Lombardi-Diop, Caterina Romeo, *L'Italia postcoloniale*, Milano, Mondadori Education, 2014; Valeria Deplano, Alessandro Pes (a cura di), *Quel che resta dell'Impero. La cultura coloniale degli italiani*, Milano-Udine, Mimesis, 2014; Gaia Giuliani, *Race, Nation and Gender in Modern Italy. Intersectional Representations in Visual Culture*, London, Palgrave Macmillan, 2017. Su lavoro domestico e razzismo nell'Italia del secondo dopoguerra, considerazioni importanti si possono leggere in Sabrina Marchetti, *Black Girls. Migrant Domestic Workers and Colonial Legacies*, Leiden-Boston, Brill, 2014, e in Alessandra Gissi, *Migrazioni femminili e neofemminismo: una prospettiva storica*, in Beatrice Busi (a cura di), *Separate in casa. Lavoratrici domestiche, femministe e sindacaliste: una mancata alleanza*, Roma, Ediesse, 2020, pp. 139-157. Sul rapporto tra razza/razzismo, femminismo e storia di genere in Italia, cfr. Catia Papa, *Studies on Colonialism and Racialisation. Itineraries in Women's and Gender History in Italy*, in Teresa Bertilotti (a cura di), *Women's History at the Cutting Edge. An Italian Perspective*, Roma, Viella, 2020, pp. 61-78.

nel caso italiano, di istituzioni antirazziste paragonabili, per esempio, a quelle francesi — dalla Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme, fondata nel 1927¹¹, alla più recente SOS Racisme, la cui fondazione risale al 1984¹². In Italia è sorto piuttosto un pulviscolo di associazioni antirazziste, che spesso non hanno lasciato dietro di sé un'ordinata documentazione archivistica. Questo dato non solo complica la ricerca, ma rivela qualcosa dell'antirazzismo o, meglio, degli antirazzismi italiani, ovvero la loro fragilità organizzativa, il loro radicamento nei contesti locali. Tutto ciò inevitabilmente orienta i percorsi di studio: ragionare degli antirazzismi nella storia dell'Italia contemporanea implica seguire strade impervie, indirette, cercando tracce e ricostruendo traiettorie frammentate, adottando una varietà di approcci diversi che sappiano prestare attenzione più alla sfera dei discorsi, degli immaginari, delle retoriche che alla dimensione politico-istituzionale organizzata. In prospettiva, un'impostazione di questo genere deve tenere in considerazione due ulteriori dimensioni di ricerca, entrambe connesse all'analisi della soggettività. In primo luogo l'autocoscienza dei soggetti coinvolti nell'attivismo antirazzista, ovvero le parabole di crescita personali e generazionali, che conducono alcuni a passare dalla militanza politica nei movimenti degli anni Settanta al volontariato e all'assistenza verso comunità di immigrati, secondo un percorso che porta a risemantizzare l'attivismo politico in un quadro in cui l'antirazzismo non è che una delle manifestazioni di una più ampia trasformazione del rapporto con la politica e la sfera pubblica. In secondo luogo, le forme di autoorganizzazione e mobilitazione dal basso, da parte dei soggetti razzizzati e marginalizzati. Gli antirazzismi non possono infatti essere ricondotti unicamente agli sforzi compiuti da segmenti della società maggioritaria, ma devono prendere in considerazione le forme della socializzazione delle minoranze oggetto di discriminazione¹³. In tutti questi casi vi sono evidenti problemi di accesso alle fonti per un'indagine storica che, in misura parziale, potranno essere affrontati tramite il ricorso alla storia orale. Tali difficoltà teorico-metodologiche, unite al carattere magmatico e destrutturato dell'antirazzismo italiano come oggetto di ricerca, contribuiscono in parte a spiegare l'assenza del tema nelle sintesi storiche, ormai numerose, dedicate alla storia dell'Italia re-

¹¹ Esistono varie opere sulla storia dell'associazione. Limitandosi solo a quelle di carattere scientifico, vale la pena menzionare almeno Emmanuel Debono, *Aux origines de l'antiracisme: la Lica, 1927-1940*, Paris, Cnrs Editions, 2012.

¹² Tra i contributi sulla storia del movimento cfr. almeno Raoul Mermoz, *SOS Racisme. Un mouvement collectif et des trajectoires individuelles*, Paris, L'Harmattan, 2020; Jérémy Robine, *SOS Racisme et les "ghettos des banlieues": construction et utilisations d'une représentation*, "Hérodote", 2004, n. 113, pp. 134-151; Philippe Juhem, *Entreprendre en politique. De l'extrême gauche au PS, la professionnalisation politique des fondateurs de SOS Racisme*, "Revue française de science politique", 2001, n. 1-2, pp. 131-153.

¹³ Tra i rari tentativi di inquadrare questo tema da un punto di vista storico segnaliamo l'interessante contributo di Roberto Bianchi, *Piazza Senegal, Firenze 1990. Uno sciopero della fame tra storia e memoria*, "Italia contemporanea", 2018, n. 288, pp. 209-235.

pubblicana, ancora contraddistinte dalla netta prevalenza della dimensione politico-istituzionale¹⁴.

Nel tentativo di superare tali limiti e soprattutto di suggerire alcune prospettive analitiche all'interno di un cantiere di ricerca appena sorto, questo numero monografico si articola lungo tre coordinate concettuali: il ruolo dell'antirazzismo nella ridefinizione/problematizzazione/messa in discussione dell'appartenenza nazionale e della stessa nozione di "italianità"; il significato dell'autorità scientifica come strumento di legittimazione teorico-politica dell'antirazzismo; la connessione tra memoria della Shoah e dispositivi retorici antirazzisti.

Sul primo aspetto si concentrano in particolare gli articoli di Matteo Caponi, Silvana Patriarca, Antonio Maria Morone, Grazia De Michele e Michele Colucci. I punti di vista dei vari contributi sono ovviamente differenti tra loro ma tutti sembrano convergere attorno ad alcune linee comuni: innanzitutto, l'indubbia influenza esercitata sull'antirazzismo italiano da istanze, sollecitazioni e modelli esterni (il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti; la decolonizzazione; l'apartheid in Sudafrica, ecc.), in una costante interazione tra livello nazionale e dimensione internazionale/globale; in secondo luogo, la ricorrente subalternità dell'antirazzismo a sistemi di significato estrinseci (di volta in volta l'antimperialismo, l'antiamericanismo, l'anticomunismo, il classismo, ecc.); da ultimo, la compresenza — soprattutto in specifici momenti periodizzanti come la fine degli anni Sessanta — di nuove sensibilità antirazziste e di persistenti forme di essenzializzazione e stereotipizzazione razziste.

L'analisi di Matteo Caponi mette in discussione il cliché di un presunto, innato antirazzismo cattolico, esaminando per contro l'"interrazzialismo" del gesuita John LaFarge come modello dominante: una terza via che si opponeva, nel nome dell'evangelizzazione e della difesa dell'ordine politico e sociale, sia al razzismo (inteso soprattutto in senso biologico-nazista) sia all'antirazzismo militante, umanitario ed egualitario. La nozione di antirazzismo — sottolinea Caponi — faticò a essere recepita dalla cultura cattolica di massa fino agli anni Sessanta. Furono il pontificato di Giovanni XXIII e l'avvio della stagione conciliare, insieme alla crisi del 1968, a segnare il tramonto di quell'ideologia di civilizzazione cristiana che aveva alimentato un razzismo "benevolo" e paternalista, ancorato all'idea del primato dell'uomo bianco occidentale. Si verificò allora un significativo cambio di paradigma — dalla tradizionale difesa dei diritti naturali alla lotta per i diritti civili — e nuovi orientamenti antirazzisti si intrecciarono a significati progressisti e utopie rivoluzionarie contro-culturali.

¹⁴ Sintesi di ampio respiro su altri paesi riescono invece a integrare il tema del razzismo e dell'antirazzismo nella storia generale di politica e cultura del dopoguerra, e questo dato non può essere ricondotto meramente alla diversa rilevanza del tema in contesti differenti. Cfr. per es. Emile Chabal, *A Divided Republic. Nation, State and Citizenship in Contemporary France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Il lungo Sessantotto, la contestazione giovanile e i processi di americanizzazione nella cultura pop svolgono un ruolo cruciale anche nella riflessione di Silvana Patriarca. Attraverso il prisma di una rivista musicale come “Ciao 2001”, Patriarca evidenzia come la sinistra giovanile italiana guardasse con simpatia, negli anni Sessanta e Settanta, alle rivendicazioni del movimento per i diritti civili degli afroamericani. Questa nuova sensibilità antirazzista — spesso subordinata ai linguaggi politici dell'antiamericanismo e dell'antimperialismo — conviveva tuttavia con l'incapacità di riconoscere il razzismo antinero in Italia, sia quello del passato coloniale sia quello indirizzato contro gli italiani neri presenti nel territorio nazionale.

E se i giovani collaboratori di “Ciao 2001” utilizzavano la categoria di “negritudine” per definire la subalternità degli italiani del Sud (i “negri bianchi”, i “negri italiani”), con un accostamento analogico che inevitabilmente banalizzava le discriminazioni connesse alla linea del colore, nello stesso periodo la segregazione scolastica subita dai figli dei migranti meridionali a Torino e in altre città del triangolo industriale — come dimostra Grazia De Michele nel suo articolo — non era concettualizzata in termini di razzismo da parte di intellettuali e psicologi di area comunista, ma letta esclusivamente come sottoprodotto del conflitto di classe interno alla società capitalista, non di rado ricorrendo anche all'impiego di stereotipi antimeridionali. La storia dell'antirazzismo italiano appare pertanto caratterizzata non solo dalla compresenza di linguaggi plurali e stratificati e di istanze talvolta contraddittorie, ma anche da occasioni mancate e da elaborazioni tardive.

Da una prospettiva diversa ma sempre incentrata sull'analisi della complessa dialettica tra razzismo e antirazzismo nella definizione delle identità collettive, Antonio Maria Morone affronta nel suo articolo il caso liminale dei sudditi-intermediari libici, eritrei e somali, ponendo al centro gli sforzi di negoziazione di un'appartenenza da parte di soggetti “altri” che si misurano con il nodo razza-cittadinanza. “Italiani” si ritenevano infatti anche quelle figure di intermediazione che, nel secondo dopoguerra, elaborarono — proprio in risposta alla rinnovata politica colonialista italiana — una serie di istanze antirazziste volte a favorire una maggiore partecipazione politica africana al sistema coloniale (nonché una minore discriminazione sociale) che passasse attraverso l'esplicita messa in discussione del razzismo coloniale e del segregazionismo. Questa proposta politico-culturale, descritta da Morone in termini di antirazzismo e di desiderio di italianità, fallì sotto i colpi tanto del nazionalismo indipendentista e anticoloniale africano quanto del perdurante razzismo colonialista italiano.

Oltre all'immediato dopoguerra e agli anni Sessanta, è sicuramente il periodo compreso tra la metà degli anni Ottanta e i primi anni Duemila a individuare un altro momento periodizzante. Su questa fase si sofferma in particolare l'articolo di Michele Colucci, incentrato sull'analisi del rapporto tra antirazzismo e sviluppo dell'immigrazione straniera in Italia, tra 1989 e 2002. Nell'arco di tempo compreso tra l'assassinio di Jerry Masslo e l'approvazione della legge

Bossi-Fini, il movimento antirazzista si trovò a confrontarsi con l'emergere di nuove pulsioni xenofobe, con la presenza sempre più diffusa di lavoratori stranieri, con la crescita quantitativa dei flussi di profughi e di immigrati, con la politicizzazione sempre più marcata del tema migratorio. Ed è un quadro chiaroscurale quello tracciato da Colucci: il ritratto di un antirazzismo che, negli anni Ottanta e Novanta, inizia certo a penetrare in profondità nel tessuto sociale e culturale (nel sistema scolastico, nel mondo del volontariato e del terzo settore, nella letteratura) senza tuttavia riuscire a raggiungere un'analogia centralità sul piano delle culture politiche e dell'efficacia legislativa.

Accanto all'identità nazionale e ai suoi porosi confini, la scienza è il secondo tema al centro della riflessione di questo numero monografico. Sul ruolo fondamentale dell'autorità scientifica nelle strategie di legittimazione dell'antirazzismo italiano si concentra in particolare il contributo di Francesco Cassata. Al di là del costante riferimento dell'antirazzismo scientifico contemporaneo all'inadeguatezza del concetto di "razza" e alla necessità di eliminare la parola dalla letteratura scientifica e dal dibattito pubblico, l'articolo mostra come l'adozione di una prospettiva storica consenta di delineare un quadro più sfumato e interessante. Gli ambienti scientifici italiani hanno infatti a lungo continuato, nel secondo dopoguerra, a utilizzare la parola "razza", risemantizzandola spesso alla luce di quegli *Statements on Race* dell'Unesco assimilati in ritardo (e a volte contro voglia) nel contesto nazionale. Se si guarda poi alle dinamiche di edificazione accademica dei campi disciplinari, almeno fino agli inizi degli anni Ottanta è stato asprissimo, in Italia, lo scontro tra l'antropologia fisica più tradizionale, ancora legata a un concetto statico, morfologico e tassonomico di "razza", e la genetica di popolazione, impegnata a rinnovare le scienze antropologiche e fautrice di un concetto dinamico, evuzionistico e statistico-popolazionale di "razza".

A oscurare queste complesse traiettorie dell'antirazzismo scientifico italiano del secondo dopoguerra contribuisce spesso, nei dibattiti pubblici, il riferimento meccanico e analogico al passato fascista, a quel 1938 identificato principalmente nell'atto teorico-scientifico fondativo del razzismo di Stato in Italia, ovvero il "Manifesto della razza" (o "Manifesto degli scienziati razzisti").

Il tema del rapporto tra antirazzismo e memoria — non solo del fascismo e del razzismo scientifico ma anche del colonialismo e soprattutto della Shoah — identifica una terza prospettiva analitica che attraversa questa silloge. È soprattutto l'articolo di Guri Schwarz ad approfondire questa dimensione, indagando lo strutturarsi in Italia, a partire dagli anni Ottanta, di una forma di "antirazzismo commemorativo" che si illude di trovare negli esercizi di memoria un "vaccino" contro la xenofobia. Un sistema di rappresentazioni culturali e di dispositivi analogici che identifica il razzismo contemporaneo con il nazismo antisemita, che trasforma i profughi/immigrati/migranti/clandestini di oggi nei "nuovi ebrei" e che chiama in causa l'indifferenza di fronte alle persecuzioni antiebraiche degli anni Trenta e Quaranta per fondare eticamente e politicamente la solidarietà antirazzista di oggi.

Quanto qui sintetizzato, e compiutamente approfondito nelle pagine successive di questo numero, costituisce un primo tentativo di messa a fuoco di un nodo storiografico, il punto di partenza di un percorso di ricerca, individuale e collettivo, che mira a riprendere e a rilanciare alcune piste di ricerca che avevano appena cominciato a essere esplorate negli anni Novanta, per poi essere troppo rapidamente accantonate. In uno dei primi, fondamentali tentativi di organizzare sistematicamente le ricerche sulla storia del razzismo in Italia — il convegno bolognese organizzato da Alberto Burgio alla fine del 1997 e culminato nella pubblicazione del volume *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945* —, soltanto un contributo, quello del pedagogista Alain Goussot, accennava al tema della “critica al razzismo” (nello specifico, nel pensiero di Mazzini, Colajanni e Ghisleri)¹⁵. Pochi anni dopo, in una riflessione sulle *Interdizioni israelitiche* di Carlo Cattaneo e sul loro impatto culturale, Alberto Cavaglion riprendeva polemicamente questo punto:

L'anti-razzismo ha in Italia una sua nobile storia, sebbene non sia politicamente corretto dedicargli seminari, convegni o mostre. Non ci sembra un caso che nella cerchia dei cattaneani di più stretta osservanza si siano sviluppati i bacilli di un antirazzismo inossidabile, resistente al veleno fascista¹⁶.

A distanza di quasi vent'anni, i tempi sono forse ormai maturi per rispondere a queste sollecitazioni, inaugurando una nuova stagione di ricerca che finalmente tenga insieme la storia del razzismo e quella dell'antirazzismo in Italia. A questo fine, all'indomani del convegno torinese del 2019 da cui questo numero prende le mosse, e anche alla luce delle positive reazioni ricevute, abbiamo dato vita a un centro di ricerca dipartimentale — il Centra, Centre for the History of Racism and Anti-Racism in Modern Italy¹⁷ — dedicato a studiare congiuntamente la storia del razzismo e dell'antirazzismo nell'Italia contemporanea. Sul primo versante certamente molto è stato fatto da allora, ma ancora molto resta da fare: il razzismo del secondo dopoguerra, in particolare, rimane un campo ancora largamente inesplorato, così come occorre investigare sul-

¹⁵ Alain Goussot, *Alcune tappe della critica al razzismo: le riflessioni di G. Mazzini, N. Colajanni e A. Ghisleri*, in Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 129-143.

¹⁶ Alberto Cavaglion, *L'Italia della razza s'è desta*, “Belfagor”, 2002, vol. 57, n. 2, pp. 141-156: 148. Lo spunto polemico di Cavaglion prendeva di mira l'interesse cresciuto da fine anni Ottanta per la storia dei razzismi italiani, riconoscendo in esso una dimensione di strumentalità politico-culturale, che pure c'è stata, ma che ha indubbiamente consentito significativi e importanti avanzamenti nelle conoscenze.

¹⁷ Il Centre for the History of Racism and Anti-Racism in Modern Italy dell'Università di Genova coinvolge tutti gli studiosi e le studiose che partecipano a questo numero monografico insieme ad altri ricercatori e ricercatrici, con l'intento di avviare un dialogo e un percorso di studio focalizzato sul caso italiano ma in costante dialogo con il panorama internazionale della ricerca, su questo tema spesso ben più articolato e vivace. Per una descrizione del Centro e delle sue attività: www.centrastudies.org.

la pluralità dei razzismi italiani. Uno dei problemi metodologici di fondo con cui questo filone di studi si deve misurare concerne i rischi connessi con l'importazione, attraverso il recupero peraltro spesso utile dei *cultural studies* e del dibattito statunitense, di categorie che, essendo prevalentemente incentrate sulla linea del colore, rischiano di non attagliarsi sempre perfettamente alla varietà e alla complessità della storia italiana. Esempio in questo senso il caso del razzismo antislabo, nodo indubbiamente centrale nel discorso razzista italiano prima e durante il fascismo, benché mai rientrato ufficialmente nelle dottrine e nelle leggi razziste di quest'ultimo¹⁸. Un tema che riaffiora anche in tempi recenti, in relazione anche agli usi politici della memoria connessi con la ricorrenza del Giorno del Ricordo, in cui si intersecano nazionalismo, anticomunismo e antislavismo¹⁹.

Ovviamente ragionare di antirazzismi implica una perlustrazione ad ampio raggio dei razzismi, pur nella consapevolezza che, se i due temi sono interconnessi, il primo mantiene elementi di autonomia e non va inteso semplicisticamente in termini puramente reattivi. Entrambi i fenomeni, benché per alcuni aspetti seguano traiettorie transnazionali, vanno ricondotti a precisi contesti per essere opportunamente inquadrati e compresi. Per fare dell'antirazzismo un oggetto storico è tutto il grumo di concetti, stereotipi, discorsi, prassi amministrative e norme giuridiche che ruotano attorno alle categorie di cittadinanza e appartenenza che va indagato. E questo va fatto, crediamo, a partire dalla consapevolezza di un punto importante, di ordine generale: le società europee si erano illuse, dopo la sconfitta dei fascismi, di aver superato ed esorcizzato definitivamente lo spettro della razza; le nuove costituzioni postbelliche postularono la parità giuridica di tutti i soggetti, senza distinzioni di razza, e gli stati che uscirono dal conflitto risultarono più che mai etnicamente omogenei, anche per effetto delle migrazioni di popolazione dell'immediato dopoguerra²⁰. Tut-

¹⁸ Tra i primi a mettere a fuoco il tema, sottolineandone l'importanza, è stato Enzo Collotti, *Sul razzismo antislabo*, in A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza*, cit., pp. 33-61. Si vedano anche Luca Giuseppe Manenti, *Geografia e politica nel razzismo antislabo. Il caso dell'irredentismo italiano (secoli XIX-XX)*; Tullia Catalan, *Linguaggi e stereotipi dell'antislavismo irredentista dalla fine dell'Ottocento alla Grande Guerra*, entrambi in Tullia Catalan (a cura di), *Fratelli al massacro. Linguaggi e narrazioni della Prima guerra mondiale*, Roma, Viella, 2015, rispettivamente pp. 17-38 e pp. 39-68; Tommaso Chiarandini, *Immagini e linguaggi dell'antislavismo fascista tra centro e periferie (1919-1934)*, Università degli studi di Teramo, Tesi di dottorato, XXXI ciclo (2015-2018); Tullia Catalan, Erica Mezzoli (a cura di), *Antislavismo. Discorsi e pratiche in Italia e nell'Europa sudorientale tra Otto e Novecento*, numero monografico di "Memoria e Ricerca", 2018, n. 59.

¹⁹ Tullia Catalan, *Il Giorno del Ricordo fra celebrazioni, sguardi esterni e stereotipi*, "Italia contemporanea", 2021, n. 296, pp. 124-133.

²⁰ Sul processo che conduce alla costruzione di stati-nazione etnicamente omogenei, che prosegue e si completa con le migrazioni forzate del secondo dopoguerra ma le cui radici sono più remote, cfr. Philipp Ther, *The Dark Side of Nation-States. Ethnic Cleansing in Modern Europe*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2014; Philipp Ther, Ana Siljak (a cura di), *Redrawing Nations. Ethnic Cleansing in East-Central Europe, 1944-1948*, New York, Rowman & Littlefield

to questo portò a immaginare una *raceless Europe*, che di fatto identificava in maniera semplicistica e ap problematica l'essere europei non solo con tradizioni e valori di carattere storico-culturale, ma di fatto anche con la bianchezza²¹. Il problema della razza veniva così delocalizzato e attribuito a mondi remoti e ad altri contesti sociali e politici (Sudafrica, Usa), mentre l'antirazzismo finiva per manifestarsi per lo più come appendice di altri codici, in primo luogo quello ant imperialista²². La questione riemerge in Europa per effetto di nuove migrazioni che costringono, tra l'altro, a misurarsi con il peso delle eredità coloniali. Le società europee, inclusa quella italiana, risulteranno spesso mal equipaggiate a fronteggiare quelle nuove sfide. È con questo denso impasto di questioni che, a nostro parere, dovranno misurarsi gli studi sulla storia degli antirazzismi (e dei razzismi).

Pierre Bourdieu individuava nella rottura del senso comune il vero compito di una scienza critica²³. È forse questo, in conclusione, lo spirito che anima il numero monografico qui sinteticamente presentato. La costruzione dell'antirazzismo come oggetto scientifico non può che partire da una contestualizzazione che è anche decostruzione critica delle retoriche degli antirazzismi. Se la storia ha ancora un qualche ruolo politico-intellettuale nel dibattito pubblico, forse è qui che va cercato: nella messa in discussione dei preconcetti, nella chiarificazione delle idee, nella precisazione delle parole.

Publishers, 2001; Antonio Ferrara, Niccolò Pianciola, *L'età delle migrazioni forzate. Esodi e deportazioni in Europa 1853-1953*, Bologna, Il Mulino, 2012. Il nesso tra l'eredità dei processi di costruzione di stati-nazione etnicamente omogenei e la crisi del sogno multiculturale contemporaneo è esplicitato in Ivan Krastev, Stephen Holmes, *The Light that Failed. A Reckoning*, London, Allen Lane, 2019.

²¹ David T. Goldberg, *Racial Europeanization*, "Ethnic and Racial Studies", 2006, n. 2, pp. 331-364. Sulla costruzione della categoria di *homo europaeus* in antropologia fisica e in genetica di popolazione, e sulla sua persistenza fino almeno alla fine degli anni Novanta del Novecento, alcune considerazioni importanti si possono leggere in Veronika Lipphardt, Jörg Niewöhner, *Producing Difference in an Age of Biosociality. Biohistorical Narratives, Standardisation and Resistance as Translations*, "Science, Technology & Innovation Studies", 2007, vol. 3, n. 1, pp. 45-65, in particolare pp. 50-54.

²² Studiare l'antirazzismo implica ragionare delle ibridazioni tra discorsi e narrazioni diverse, sicuramente centrale è il nodo ant imperialismo-antifascismo. Su quest'ultimo aspetto Andrea Brazzoduro ha recentemente proposto alcune interessanti osservazioni, che crediamo meritevole di essere riprese e sviluppate anche in connessione con il tema dell'antirazzismo; sebbene il suo articolo non lo prenda in considerazione, esso ci pare parte integrante di quella costellazione ideologica. Cfr. *La nuova sinistra tra eredità antifascista e terzomondismo*, "Italia contemporanea", 2021, n. 296, accesso in open access: <https://journals.francoangeli.it/index.php/icoa/article/view/12333/1016>. Vari spunti sul nesso anticolonialismo e antifascismo in Neelam Srivastava, *Italian Colonialism and Resistances to Empire, 1930-1970*, London, Palgrave MacMillan, 2018.

²³ Pierre Bourdieu, Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 235.

Antirazzismo cattolico e questione nera nell'Italia del secondo dopoguerra

Matteo Caponi*¹

L'articolo indaga come una crescente attenzione alla questione nera abbia fatto da cornice all'ascesa di una sensibilità antirazzista nel cattolicesimo italiano del secondo dopoguerra. L'analisi mette in discussione il cliché di un innato antirazzismo cattolico, esaminando l'interrazzialismo come modello dominante: una terza via che si opponeva sia al razzismo sia all'antirazzismo militante, umanitario ed egualitario. La nozione di antirazzismo faticò a essere recepita dalla cultura cattolica di massa fino agli anni Sessanta. La svolta dipese dall'impatto di tre fenomeni di risonanza mondiale: la decolonizzazione, l'apartheid in Sudafrica e il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti. Ironia della sorte, la psicosi anticomunista della Guerra fredda costituì un motore dell'antirazzismo cattolico: occorreva scongiurare che il "risveglio" dei popoli neri avvenisse sotto l'influenza sovietica. Il pontificato di Giovanni XXIII, l'aggiornamento conciliare e la crisi del 1968 posero le basi per un cambio di paradigma; gli orientamenti antirazzisti si intrecciarono a significati progressisti e utopie rivoluzionarie contro-culturali.

Parole chiave: Cattolicesimo italiano, Antirazzismo, Razzismo antinero, Decolonizzazione, Apartheid, Movimento per i diritti civili (Stati Uniti)

Catholic Anti-Racism and the Black Question in Italy after the Second World War

This article explores how a growing focus on the Black Question framed an anti-racist sensibility in post-WWII Italian Catholicism. The cliché of a natural Catholic anti-racism is herein challenged by investigating interracialism as a mainline pattern: that is a third way opposed to both racism and militant, humanitarian and egalitarian anti-racism. The notion of anti-racism actually struggled to be incorporated within Catholic mass culture until the 1960s. This breakthrough was the result of the impact of three world-wide known

Saggio proposto alla redazione il 10 febbraio 2021, accettato per la pubblicazione il 5 dicembre 2021.

* Università di Genova / Fordham University; matteo.caponi@edu.unige.it. L'articolo ha ricevuto il finanziamento del programma dell'Unione Europea per la ricerca e l'innovazione Horizon 2020 (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 794780) / This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 794780.

¹ Desidero ringraziare Francesco Cassata, Shelleen Greene, Daniele Menozzi, Maria Paiano, Silvana Patriarca, Maria Chiara Rioli, Guri Schwarz e i membri del Columbia Seminar in Modern Italian Studies (New York) per avere discusso con me il testo nelle sue varie versioni.

phenomena: decolonization, apartheid in South Africa, and the US civil rights movement. Ironically, the Cold War anti-Communist psychosis was a driver of Catholic anti-racism: it was vital for preventing the “awakening” of black peoples occurring under Soviet fascination. The pontificate of John XXIII, the Vatican II *aggiornamento* and the 1968 crisis laid the groundwork for a paradigm shift, as anti-racist attitudes intersected liberal meanings and countercultural revolutionary utopias.

Key words: Italian Catholicism, Anti-Racism, Anti-Black Racism, Decolonization, Apartheid, Civil Rights Movement (United States)

Il peso della tradizione

L'antirazzismo cattolico costituisce un concetto spesso dato per scontato, piuttosto che un oggetto storico da verificare. La centralità acquisita dal paradigma-Shoah nell'immaginario collettivo ha consolidato questo presupposto tacito, cristallizzando una rappresentazione biologista del razzismo ed enfatizzando l'opposizione del cattolicesimo romano, in quanto religione della fratellanza universale, alla “legge del sangue”². Tale persuasione ha assunto, nel campo ecclesiastico, chiari risvolti apologetici. Il primo documento della Santa Sede interamente dedicato al problema del razzismo, datato 3 novembre 1988 e pubblicato nel 1989 dalla Pontificia Commissione “Iustitia et Pax”, non ha esitato a sostenere che la Chiesa aveva storicamente promosso una “resistenza coraggiosa” contro un'ideologia che, compiutasi nel “folle programma” nazista, affondava le radici nel divorzio illuminista tra scienza e fede³.

A supporto di queste affermazioni si citavano alcuni documenti: la *Mit brennender Sorge* del marzo 1937 (l'enciclica contro il neopaganesimo razzista operante nel Reich); la *Instructio de erroribus circa humanam stirpem* emessa nell'aprile 1938 dalla Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università, conosciuta col nome di “Sillabo antirazzista”; l'*Humani generis unitas*, ovvero la cosiddetta “enciclica nascosta” redatta nell'estate 1938 dal gesuita statunitense John LaFarge assieme a Gustav Gundlach e Gustave Desbuquois per condannare il nazionalismo, l'antisemitismo e il razzismo che “separa[va] rigidamente razze superiori, inferiori, autoctone, che presuppone[va] immutabili differenze di sangue”⁴. Il dicastero pontificio sorvolava sul fatto che quell'enciclica non

² Johann Chapoutot, *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, Torino, Einaudi, 2016 (ed. originale 2014).

³ Pontificia Commissione “Iustitia et Pax”, *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna* [3 novembre 1988], “La Civiltà cattolica” (“Cc”), 1989, vol. I, pp. 462-488 (citazioni a pp. 466-467). Il documento è stato aggiornato nel 2001 ed è disponibile online nella versione inglese: www.humandevlopment.va/en/risorse/archivio/diritti-umani/the-church-and-racism-towards-a-more-fraternal-society.html (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁴ *Humani generis unitas. Testo integrale*, in Georges Passelecq, Bernard Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata della Chiesa cattolica nei confronti dell'antisemitismo*, Milano, Corbaccio, 1997 (ed. originale 1995), p. 235 (§ 126). Cfr. adesso la nuova edizione aggiornata: *Iid.* (a cura di), *L'encyclique inaboutie de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, Paris, La Découverte, 2019².

vide mai la luce; rintracciava inoltre la causa ultima del razzismo, identificato con il suo idealtipo nazionalsocialista, nella secolarizzazione. Tale posizione riflette un modello interpretativo tenace. Una nutrita storiografia, risalente agli studi di George L. Mosse⁵, ha incorporato la tesi di una divaricazione tra il pregiudizio religioso — che non esclude l'assimilazione del diverso — e il razzismo scientifico, incentrato sul determinismo biologico figlio della modernità settecentesca. Fare però della biologia il discriminare e il requisito necessario per l'esistenza del razzismo propriamente detto porta a oscurare l'originale partecipazione del cattolicesimo alla costruzione di un razzismo differenzialista, a torto denominato “nuovo”, fondato principalmente sull'assolutizzazione delle identità culturali, seppure tutt'altro che insensibile ai fattori somatici⁶. Tale apporto è stato presentato, in modo fuorviante, come un tradimento o una contaminazione dei valori cristiani: quasi che il razzismo, estraneo a una religione di per sé antirazzista, fosse stato praticato a costo dell'incoerenza.

Il presente saggio, che intende coprire l'arco cronologico 1945-1968 prendendo a oggetto alcune voci distintive del cattolicesimo italiano, rovescia questa prospettiva⁷. Nonostante vari lavori ricorrano alla qualificazione di “antirazzista” per designare il rifiuto del razzismo da parte della gerarchia ecclesiastica, occorre ricordare che i principali *opinion makers* cattolici, fino agli anni Sessanta del Novecento, evitarono di adottare quell'etichetta come rappresentativa del proprio punto di vista⁸. Durante il fascismo essa fu semmai utilizzata da apparati di governo e polemisti per attaccare ogni larvato dissenso verso le politiche razziali del regime. Anche nell'immediato secondo dopoguerra, il termine “antirazzismo” non riscosse grande successo tra i cattolici. Un'assenza linguistica, questa, che denota la riluttanza a recepire una categoria ritenuta portatrice di una parificazione delle differenze iscritte nello *ius naturae* e fautrice di un egualitarismo che equiparava i popoli civilizzatori ai popoli da civilizzare. Occorre inoltre distinguere tra un'inesistente tradizione antirazzista e l'antischiavismo, parte della cultura ecclesiastica fin dall'Ottocento: eredità che, anche in Italia, non fu però contrapposta al razzismo “anticamita”, ma funzio-

⁵ George L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978.

⁶ Pierre-André Taguieff, *The Force of Prejudice. On Racism and its Doubles*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2001 (ed. originale 1987).

⁷ Trattandosi del primo risultato di una ricerca in corso, l'articolo offre un sondaggio sul cattolicesimo italiano che cerca di tenere insieme una prospettiva più istituzionale (i gesuiti della “Civiltà cattolica”), l'*expertise* missionaria, le sensibilità anticonformiste del cattolicesimo “maritainiano”, e infine i fermenti conciliari e postconciliari. Rinvio ad altra sede un'analisi più sistematica della stampa democristiana e delle fonti prodotte dall'Azione cattolica.

⁸ In una lettera del maggio 1938 Pio XI definì i pronunciamenti della Santa Sede “proposizioni antirazziste”. L'espressione, usata occasionalmente in un documento privato, non è però rappresentativa di un orientamento complessivo. Cfr. Giovanni Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 49.

nale alla sua perpetuazione⁹. La tardiva “scoperta” dell’antirazzismo rimanda in altre parole a una prima, cruciale questione: quella del razzismo cattolico¹⁰.

Le fonti citate dalla Commissione “Iustitia et Pax” sono, a tale riguardo, illuminanti. La *Mit brennender Sorge* rigettava la sacralizzazione della razza innalzata a “culto idolatrico” come perversione lontana “dalla vera fede in Dio”, ma dopo avere premesso che la stessa nozione di razza aveva “nell’ordine naturale un posto essenziale e degno di rispetto”. L’errore consisteva nel renderla “suprema norma di tutto”¹¹. Lungi dal costituire una condanna assoluta del razzismo, l’enciclica esprimeva le posizioni maggioritarie su cui si erano attestati gli intellettuali cattolici, i teologi moralisti e la stessa curia vaticana. Tali orientamenti non si limitavano al razzialismo, vale a dire una concezione secondo cui l’umanità è suddivisa in raggruppamenti con oggettive ed ereditabili tendenze psicofisiche. L’insegnamento ecclesiastico si spinse a considerare più che legittimo amare e perfezionare la propria razza d’appartenenza, al punto da evocare — come fece Pio XI in un discorso del 28 luglio 1938, giudicato “violentemente antirazzista” da Galeazzo Ciano¹² — la “vera e giusta e sana pratica di un razzismo rispondente alla dignità e alla realtà umana”, ovvero una *aestimatio stirpis* conciliabile con la retta ragione e l’universalità del cattolicesimo¹³. Un sano razzismo, insomma, contrapposto al “razzismo esagerato”¹⁴. L’*Istruzione* dell’aprile 1938, del resto, condannava il razzismo che sottometteva la religione al criterio del sangue e teorizzava una gerarchia immutabile tra le *humanae stirpes*; tuttavia non metteva in discussione la salvaguardia delle singole razze nei limiti dell’ordine morale¹⁵. Anche l’enciclica “nascosta”, che al contrario bollava il razzismo come di per sé “erroneo e nefasto” per la sua “estensione totalitaria” del dato razziale, reso “centrale, esclusivo, semplificato

⁹ Cfr. Lucia Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Roma, Carocci, 2006, pp. 27-42 e Mike Pasquier, *Catholicism and Race*, in Paul Harvey, Kathryn Gin Lum (a cura di), *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History*, New York, Oxford University Press, 2018, pp. 172-190.

¹⁰ Cfr. John Connelly, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012, pp. 11-63.

¹¹ Pio XI, *Mit brennender Sorge* [14 marzo 1937], in Erminio Lora, Rita Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Bologna, Edb, 1995, p. 1083 (§ 2).

¹² Galeazzo Ciano, *Diario. 1937-1938*, Bologna, Cappelli, 1948, p. 216.

¹³ Cfr. Tommaso Dell’Era, *Chiesa cattolica, razzismo, antisemitismo e fascismo. Le lettere dell’agosto 1938 tra Giovanni Cazzani, vescovo di Cremona, e Roberto Farinacci, gerarca fascista*, in Id. (a cura di), *1938-2018: a ottant’anni dalle leggi razziste antisemite dell’Italia fascista*, sezione monografica di “Giornale di storia”, 2018, n. 28, pp. 1-8; Id., *Razza*, in Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia, John Tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, vol. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1300-1302; Raffaella Perin, *Insegnare la religione contro il razzismo. Le istruzioni della Santa Sede*, in Luciano Caimi, Giovanni Vian (a cura di), *La religione istruita nella scuola e nella cultura dell’Italia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 167-189.

¹⁴ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1938, vol. III, pp. 371-375.

¹⁵ Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Instructio de erroribus circa humanam stirpem* [13 aprile 1938], “Divus Thomas”, 1938, p. 623.

a oltranza” al punto da cancellare “tutte le altre nozioni”, ammetteva innegabili differenze tra “razze più o meno perfette, più o meno sviluppate”. La correlazione tra caratteristiche fenotipiche e “qualità spirituali [...] costanti” veniva poi pacificamente accettata, a patto di non trascurarne i condizionamenti ambientali. Puntualizzazioni, queste, che finivano per avallare la liceità di una segregazione non coercitivamente imposta dalla legge, bensì consigliata “da un sentimento fraterno e dalla prudenza”, come nel caso dei matrimoni interrazziali¹⁶.

In Italia la mixofobia cattolica non scomparve con la fine del clericofascismo al potere¹⁷. Ne furono interpreti, dopo il 1945, medici come Luigi Gedda¹⁸ e “imprenditori della carità” come don Carlo Gnocchi. Proprio l’intenso attivismo di don Gnocchi sul terreno dell’assistenza ai “mulattini” — i *brown babies* nati in larga parte dall’unione tra donne italiane e soldati afroamericani — evidenzia la continuità di un razzismo cattolico compassionevole e moralista che, a differenza di quello scientifico geddiano, si distanziava dalla logica afrofobica propria del biologismo, ma in ogni caso guardava al meticciato come problema, auspicando una soluzione segregazionista presentata come favorevole all’interesse degli stessi bambini birazziali. Il progetto, coltivato dallo stesso sacerdote lombardo, di far emigrare i cosiddetti “figli della guerra” in Brasile, allo scopo di garantirne l’integrazione sociale inconcepibile sul suolo italiano, è estremamente rivelatore di un pervicace tabù anti-assimilazionista, ma anche di una *forma mentis* che non può essere ricondotta alla pura riproposizione del razzismo coloniale fascista¹⁹.

Una seconda questione concerne la necessità di porre il rapporto tra Chiesa cattolica e antirazzismo in termini non generici. Aniché intendere quest’ultimo come un sentimento di indignazione morale senza tempo, occorre guardarlo come un prodotto culturale, e culturalmente plurale, determinato storicamente. Furono gli anni Trenta del Novecento a segnare l’apparizione del termine — *antiracisme* — insieme alla nascita di associazioni e movimenti d’opinione contraddistinti da una piattaforma di militanza contro il *racisme*: neologismo anch’esso, ma di qualche decennio precedente, divenuto di uso comune con l’avvento del nazionalsocialismo, tanto da assurgere a sinonimo dell’estremismo *völkisch*. Per dirla con Pierre-André Taguieff, questo evento linguistico eb-

¹⁶ *Humani generis unitas*, cit., pp. 229-238 (§§ 11-130). Cfr. David W. Southern, *But Think of the Kids: Catholic Interracialists and the Great American Taboo of Race Mixing*, “U.S. Catholic Historian”, 1998, n. 3, pp. 67-93.

¹⁷ Sulle cui posizioni in materia di “ibridi unioni” cfr. Lucia Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d’Etiopia*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 160-169.

¹⁸ Francesco Cassata, *Molti, sani e forti. L’eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 351-358.

¹⁹ Silvana Patriarca, *Il colore della Repubblica. “Figli della guerra” e razzismo nell’Italia postfascista*, Torino, Einaudi, 2021, pp. 71-92. Sulle ricadute simboliche delle unioni interrazziali, condensate nello stereotipo della “signorina” come icona di immoralità, degenerazione razziale e offesa all’onore nazionale, cfr. Chiara Fantozzi, *L’onore violato: stupri, prostituzione e occupazione alleata (Livorno, 1944-47)*, “Passato e presente”, 2016, n. 99, pp. 87-111.

be importanti implicazioni semantiche. Da allora la parola “razzismo” cominciò a indicare una fede politica e un programma d’azione basati sull’odio verso determinate razze²⁰. Anche lo specifico approccio cattolico all’antirazzismo che va sotto il nome di “interrazzialismo”²¹ si strutturò, specialmente in Europa, su una *reductio ad Hitlerum* che da un lato assegnava al razzismo un’accezione restrittiva, dall’altro permetteva, entro i confini di quella definizione, di rivendicare un’irriducibile alterità. Ciò non toglie che l’interrazzialismo cattolico sia stato altresì concepito come un’ideologia alternativa, per non dire antagonista, all’antirazzismo militante di ispirazione laica e liberal-democratica, che si appellava al patrimonio universale dei diritti umani²². In senso stretto, parlare di antirazzismo cattolico prima degli anni Sessanta può sembrare anacronistico; eppure, anche in assenza della parola e del concetto, il contributo dei cattolici alle molteplici “forme di pensiero e/o pratiche che cercano di contrastare, sradicare e/o mitigare il razzismo”²³, nello specifico antinero, non può essere ignorato.

Nel dicembre 1937 “La Civiltà cattolica” fissò il perimetro all’interno del quale la Chiesa italiana si sarebbe mossa negli anni successivi. Recensendo simpateticamente *Interracial Justice* di LaFarge, manifesto del movimento interrazzialista, Mario Barbera osservò che l’idea di “razza”, volgarmente abbinata all’esistenza di razze pure o “assolutamente superiori”, costituiva un mito: lo attestavano le innumerevoli varianti della popolazione “negra”. Vi erano invece gruppi “con differenze e varietà morfologiche, psicologiche, linguistiche e culturali, superiori in alcuni sugli altri, ma sempre accidentali e relative agli ambienti e alle circostanze ereditarie e storiche di ciascun gruppo”. La conclusione era che tra bianchi e neri non sussisteva una “differenza sostanziale di diritti e doveri umani”, con “razze naturalmente destinate a dominare, e altre destinate a servire”. Tuttavia, dinanzi a “gruppi etnici, che si svolgono a civiltà, più o meno variamente e rapidamente”, si davano in via transitoria provvedimenti “più appropriati a questi che a quelli”. Il problema politico delle “relazioni tra le varie stirpi” non andava quindi risolto né con la “supremazia delle une sulle altre” né con il “livellamento” delle disparità, ma con un “armonizza-

²⁰ P.-A. Taguieff, *The Force of Prejudice*, cit., pp. 82-85.

²¹ Cfr. David W. Southern, *John LaFarge and the Limits of Catholic Interracialism, 1911-1963*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1996 e Karen J. Johnson, *One in Christ. Chicago Catholics and the Quest for Interracial Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2018. Per una lettura coeva cfr. Louis T. Achille, *The Catholic Approach to Interracialism in France*, “The American Catholic Sociological Review”, 1942, n. 3, pp. 22-27.

²² Emmanuel Debono, *Aux origines de l’antiracisme. La Lica, 1927-1940*, Paris, Cnrs Éditions, 2012. Di “vague humanitarian schemes” parla John LaFarge, *Interracial Justice. A Study of the Catholic Doctrine of Race Relations*, New York, America Press, 1937, p. 7. Sulle “variazioni dell’antirazzismo cristiano” tra universalismo e differenzialismo cfr. Pierre-André Taguieff, *Les fins de l’antiracisme. Essai*, Paris, Éditions Michalon, 1995, pp. 83-122.

²³ Secondo la definizione “minima” data da Alastair Bonnett, *Anti-Racism*, London-New York, Routledge, 2000, pp. 3-4.

mento” e un “adattamento”, dal quale conseguiva “la giustizia tra le razze”. Facendo proprio il traguardo della “sconfitta del pregiudizio razziale”, “La Civiltà cattolica” delinè insomma l’interazzialismo come terza via tra razzismo (“tedesco”) e antirazzismo. Tale dottrina relativizzava, senza negare, le gerarchie razziali tra bianchi e neri, le cui condizioni di arretratezza rendevano “praticamente impossibile e neanche vantaggiosa agli stessi Negri l’abolizione totale della segregazione”²⁴. Già qualche anno prima Barbera si era detto d’accordo nel tollerare la “separazione tra le razze” come male minore, in attesa di eliminarla “senza turbamenti e disordini”. La lotta per le “giuste rivendicazioni della razza Negra” non rappresentava quindi un valore incondizionato, ma rispondeva all’obiettivo sovraordinato dell’evangelizzazione e della salvaguardia dell’ordine costituito. Istituti come le *segregated churches* avevano il merito di elevare le comunità nere ai valori dell’Occidente cristiano, altrimenti loro preclusi²⁵.

Dopo il 1945: il “problema negro” negli Stati Uniti e in Sudafrica

La sconfitta del nazifascismo non determinò per i cattolici alcuna discontinuità nel mancato utilizzo del termine e della categoria di antirazzismo. Dopo il 1945 la condanna del razzismo venne riaffermata nei limiti tracciati negli anni Trenta, pur con un significativo mutamento: il venir meno di una sua declinazione accettabile. Ne è un esempio il *Dizionario di teologia morale* pubblicato nel 1954 sotto la direzione di Francesco Roberti, segretario della Congregazione del Concilio, e la curatela di Pietro Palazzini, professore del Pontificio Ateneo Lateranense e futuro prefetto della Congregazione per le cause dei santi. In quest’opera divulgativa le due voci *Razza* e *Razzismo* — scritte rispettivamente da un docente di Clinica delle malattie nervose e mentali alla Sapienza, Carlo Rizzo, e da un sacerdote con alle spalle vari incarichi nelle istituzioni vaticane e nell’Azione cattolica italiana, mons. Giuseppe Monti — ribadivano elementi di lungo corso²⁶.

Il primo di questi era che le razze umane esistevano come complessi omogenei per morfologia, qualità ereditarie e “caratteristiche somato-psichiche”. Altrettanto “certo” era il dato delle “differenze di natura psichica fra le razze”, benché tali disuguaglianze non giustificassero il dominio dell’una sulle altre. Un secondo aspetto riguardava la definizione riduzionistica di razzismo, fenomeno di cui si sosteneva adesso la non-scientificità e l’antitesi, senza riserve, alla morale cattolica. Riprendendo le tesi di Barbera, Monti spiegava che vi era-

²⁴ Mario Barbera, *Giustizia tra le “razze”*, “Cc”, 1937, vol. IV, pp. 531-543.

²⁵ [Mario Barbera], *I negri e la Chiesa Cattolica negli Stati Uniti*, “Cc”, 1932, vol. III, pp. 332-333 e p. 342.

²⁶ Cfr. le voci di [Carlo] Riz.[zo], *Razza* e [Giuseppe] Mon.[ti], *Razzismo*, in Francesco Roberti, Pietro Palazzini (a cura di), *Dizionario di teologia morale*, Roma, Studium, 1954, pp. 1131-1133.

no “gruppi etnici con qualità somatiche, psicologiche, culturali superiori ad altri gruppi, ma si tratta[va] di differenze accidentali [...] e non permanenti”. Il sacerdote addebitava al “razzismo nazista” la negazione di tali verità. L’identificazione del razzismo con l’esperienza nazionalsocialista e le sue pretese imitazioni (il fascismo post-1938 e l’apartheid nell’Unione Sudafricana) venne condita anche dall’*Enciclopedia cattolica*²⁷.

A una prima analisi dei discorsi di Pio XII, si riscontrano tre sole occorrenze testuali del lemma “razzismo”, a cui va aggiunto un quarto *locus* non testuale ma indicizzato sotto quell’etichetta dai compilatori della silloge pacelliana (si tratta di un importante discorso del 1958, su cui torneremo). In due casi il termine è impiegato in relazione ai totalitarismi del passato, al fine di riconoscere i meriti dell’episcopato olandese nella difesa della morale cattolica “contre les erreurs du néopaganisme et du racisme, contre les excès de la vengeance et de la haine”²⁸, o per suggerire un’analogia tra il nazionalismo statolatrico e la modernità giuridica liberal-democratica indifferente verso i diritti naturali²⁹. La terza occorrenza da segnalare riguarda un discorso del novembre 1945, rivolto a una delegazione di profughi ebrei superstiti dei lager. In quel caso Pacelli stabilì una connessione specifica tra quelle “erronee e intolleranti dottrine” — da annoverare “fra i più deplorabili e disonorevoli travimenti del pensiero e del sentimento umano” — e la Shoah, ellitticamente evocata allo scopo di esaltare i “veri seguaci” della Chiesa cattolica che seppero sollevarsi “al di sopra di tutti gli angusti e arbitrari limiti creati dall’egoismo umano e dalle passioni razziste”³⁰. Sempre in un’ottica riduttiva, qualche anno più tardi, l’odio razziale venne richiamato tra le atrocità delle guerre mondiali e dei regimi totalitari, attraverso la denuncia dei massacri avvenuti “par haine de race” e degli “horreurs” e “cruautés des camps de concentration”³¹.

Un’allusione al pregiudizio antinero figura invece nel chirografo di Pio XII ad Harry Truman *We have just* del 26 agosto 1947, con il quale la Santa Sede sposò la causa statunitense nella Guerra fredda contro l’Unione Sovietica. Utilizzando un argomento destinato a fare scuola, il pontefice osservò come la lotta per la libertà dei popoli richiedesse la correzione, da parte dei paesi che pre-

²⁷ Paolo Biscaretti di Ruffia, *Razzismo*, in *Enciclopedia cattolica*, vol. X, Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, coll. 590-592.

²⁸ Pio XII, *Christifidelibus datus ob Conventum Marialem e tota Hollandia trajecti ad Mosam coadunatis* [5 settembre 1947], “Acta apostolicae sedis” (“Aas”), 1947, n. 12, pp. 456-458.

²⁹ Pio XII, *Discorso di S.S. Pio XII ai giornalisti cattolici di tutto il mondo sui compiti della stampa cattolica* [17 febbraio 1950], “Cc”, 1950, vol. I, p. 478.

³⁰ Pio XII, *Confortatrici parole in risposta all’omaggio riconoscente di ebrei profughi* [29 novembre 1945], in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VII, Milano, Vita e Pensiero, 1946, p. 293. Cfr. anche Renato Moro, *L’elaborazione cattolica della Shoah in Italia*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i “testimoni”*, Roma, Donzelli, 2007, p. 17.

³¹ Pio XII, *Iis qui interfuerunt VI Conventui internationali de Jure poenali* [3 ottobre 1953], “Aas”, 1953, n. 15, p. 733.

tendevano di difendere la civiltà cristiana e in primo luogo degli Stati Uniti, delle non poche “aberrazioni” del sistema democratico, pena il consegnare al nemico comunista una formidabile arma di contropropaganda. Tra queste storture rientravano le “ingiustizie razziali” (*racial injustices*)³². Solo in un’occasione, tuttavia, il pontefice fece riferimento esplicito alla “linea del colore”. In un intervento del settembre 1958, incentrato sulle questioni eugeniche sollevate dai portatori di malattie ereditarie, Pacelli accennò alla questione delle “stirpi umane” (*races humaines*) e al pericolo di esagerare il “fattore razziale”: tendenza questa contro la quale egli rivendicava la strenua e originaria opposizione della Chiesa, “sia che si trattasse di pratiche di genocidio sia che si trattasse di ‘colour-bar’”³³. In realtà l’insegnamento ecclesiastico aveva riservato alla questione nera un’attenzione marginale. Eppure, proprio quell’accenno episodico fornì all’episcopato americano la spinta per pubblicare, nel novembre dello stesso anno, la prima lettera pastorale contro le leggi Jim Crow, intitolata *Discrimination and the Christian Conscience*³⁴. Il documento, che descriveva la scelta segregazionista come inconciliabile “con il concetto cristiano della natura e dei diritti dell’uomo”, arrivava per ultimo rispetto ad analoghi pronunciamenti delle principali denominazioni cristiane. Sulla stampa cattolica italiana ebbe una risonanza pressoché nulla; ne pubblicò una traduzione senza commenti “Il Gallo”, rivista genovese appartenente all’area “aperturista”³⁵.

Nell’immediato dopoguerra la Chiesa italiana non si discostò, nella sostanza, dalle posizioni differenzialiste — contrarie a un antirazzismo universalista — condensate da don Jacopo Banchi in un volumetto uscito a inizio 1944, nell’ambito della collana dell’Istituto cattolico di attività sociali, ideata per illustrare i principi della ricostruzione post-bellica. Il volume avvalorava la presenza di razze inclini a “dirigere lo sviluppo della civiltà per speciale missione avuta dalla Provvidenza”: tra queste deteneva il primato la “razza bianca”. A lato della considerazione che una parte della popolazione mondiale si trovava “tuttora immersa nella barbarie primitiva” o si era “arrestata sulla soglia della civiltà”, il sacerdote escludeva che i popoli “ritardatari” appartenessero “ad un tipo inferiore fatalmente destinato a rimanere sempre tale”. Essi scontavano condizioni materiali e intellettuali sfavorevoli, ma “messi in un altro ambiente, o questo mutato, coltivata la loro mente, abbracciata la religione cristiana”, era-

³² Pio XII, *Chirographus Ad Excimum Virum Harry S. Truman, Foederatarum Civitatum Americae Septentrionalis Praesidem: ob humanissimas litteras Summo Pontifici missas* [26 agosto 1947], “Aas”, 1947, n. 11, p. 381.

³³ Pio XII, *Alla “Società internazionale della trasfusione del sangue”* [5 settembre 1958], in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Milano, Vita e Pensiero, 1959, p. 306, su cui cfr. F. Cassata, *Molti, sani e forti*, cit., p. 315.

³⁴ Bryan N. Massingale, *Racial Justice and the Catholic Church*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2010, pp. 50-55.

³⁵ *La coscienza cristiana davanti alla segregazione. Dichiarazione collettiva dell’Episcopato degli Stati Uniti*, “Il Gallo”, 1959, n. 152, pp. 4-5.

no destinati a progredire³⁶. Africani e afroamericani, percepiti *extra Ecclesiam*, erano riscattabili alla civiltà attraverso la conversione e l'educazione cristiana³⁷. Nel 1947 la rivista dei comboniani "La Nigrizia" offrì un tipico esempio di questa prospettiva: compito dell'"apostolato negro" era salvare i popoli dell'Africa dall'anarchia sociale, strappandoli dall'"errore" e dall'"ombra di morte" che incombeva sul loro stato di infedeli o pagani³⁸. Al di là del versante teologico-morale, importante fu poi il retaggio di un discorso nazionale e coloniale teso a smentire l'immagine dell'*italiano negro* e, specialmente sotto il fascismo, demolire l'"ipotesi camitica" circa le origini dei popoli mediterranei³⁹.

Fino alla metà degli anni Cinquanta, gli appelli sulla desolante "condizione dei negri" che non fossero puramente finalizzati alla loro redenzione religiosa e morale, ovvero a una finalità conversionista, trovarono scarsa eco nella stampa cattolica. La "questione negra" negli Stati Uniti fu affrontata su "La Civiltà cattolica" da padre Fiorello Cavalli, che ripercorse una "lunga storia di crudeltà, di ingiustizie e di disprezzo" non interrotta dall'abolizione della schiavitù. Oltre all'"arroganza dei Bianchi, armata del terroristico strumento" del linciaggio e favorita dall'impunità, il gesuita metteva sotto accusa la "brutalità della Polizia". Il mercato del lavoro, l'esercito, la scuola, l'assistenza sanitaria, i servizi pubblici e il suffragio costituivano ulteriori ambiti di "un antico odio di razza che offende[va] la persona umana e ne calpesta[va] i diritti". In modo sorprendente, considerate le passate cautele della rivista, Cavalli attaccava lo stesso principio "segregazione, ma eguaglianza". Nessuna sottigliezza dialettica poteva nascondere, dietro questo slogan, l'"amara verità: una legge, che vieta a una parte di cittadini di associarsi con altri cittadini nel corso della vita quotidiana, crea uno stato di vera disuguaglianza, ponendo una folla di paria davanti a una casta privilegiata". In tal modo le misure segregazioniste approfondivano il pregiudizio⁴⁰.

Il *j'accuse* di Cavalli rappresentava una voce inusuale nel cattolicesimo italiano dell'epoca. Il suo ragionamento, infatti, capovolgeva il cliché dell'inferio-

³⁶ Jacopo Banchi, *Principi dell'ordine sociale cristiano*, Roma, Ave, 1944, pp. 106-109.

³⁷ Cfr. Alejandro Mario Dieguez, *Governo della Chiesa e vigilanza sulle Chiese nelle plenarie della Congregazione concistoriale. Proposte degli eminentissimi Padri e decisioni del Santo Padre*, in Laura Pettinaroli (a cura di), *Le gouvernement pontifical sous Pie XI: pratiques romaines et gestion de l'universel*, Rome, École française de Rome, 2013, pp. 594-595.

³⁸ S.[tefano] Santandrea, *L'avvenire dell'Africa sarà di Cristo o di Satana?*, "La Nigrizia", 1947, n. 1, pp. 3-4. Sul paradigma eurocentrico, poi superato dalla prospettiva dello "sviluppo", cfr. Mauro Forno, *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Roma, Carocci, 2017.

³⁹ Cfr. Francesco Cassata, "La Difesa della razza". *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008 e, in un'ottica di più lungo periodo, Gaia Giuliani, Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier, 2013.

⁴⁰ F.[iorello] Cavalli, *Condizioni dei negri negli Stati Uniti d'America*, "Cc", 1948, vol. I, pp. 371-386.

rità nera, incolpando la discriminazione razziale di esserne la causa anziché l'effetto. È tuttavia opportuno contestualizzare tale intervento⁴¹. La contestazione del razzismo antinero si situava infatti in una polemica più vasta contro l'America Wasp e a difesa dei diritti delle minoranze, *in primis* la cattolica. Lo dimostrano gli articoli di padre Carlo Giachetti, poi confluiti nell'opuscolo *La cortina di ferro occidentale*, dedicati al “principio della superiorità nordica nelle restrizioni legali all'immigrazione negli Stati Uniti”, al rapporto Laughlin, all'*Immigration and Nationality Act* del 1952 — che rilanciava un rigido sistema di quote annuali di immigrazione straniera per nazionalità e, di fatto, preferenza etnica — e ai teorici del razzismo scientifico statunitense, che pretendevano per i futuri immigranti una “struttura ereditaria [...] razzialmente compatibile con gli ideali americani”, ovvero la prevalenza degli anglosassoni rispetto ai “tipi fisicamente più deboli e mentalmente deficienti delle razze inferiori abitanti nel bacino del Mediterraneo, nei Balcani, nei ghetti polacchi”⁴². Vi era inoltre una motivazione geopolitica: il razzismo ai danni degli afroamericani, figurando come una smentita dell'*American creed*, screditava l'immagine degli Stati Uniti nella lotta globale con il comunismo sovietico⁴³.

La denuncia di Giachetti eludeva le corresponsabilità della Chiesa. Non mancarono, tuttavia, letture di segno diverso. Una di queste fu il reportage che il gesuita Raffaele Pirro della Fordham University firmò per “Cronache sociali” nel maggio 1951. L'organo del gruppo dossettiano inquadrò il “problema dei negri” in una più esplicita presa di distanza dal capitalismo d'oltreoceano, sottolineando quanto fosse “davvero poco edificante vedere l'America in guerra per il trionfo degli ideali democratici nel mondo, commettere in casa propria così enormi ingiustizie”. L'antirazzismo si poneva, anche in questo caso, come variabile dipendente di un altro discorso, relativo alla critica dell'unilateralismo atlantista. L'aspetto più rilevante, tuttavia, risiedeva nell'ammissione che gli stessi cattolici non erano “del tutto immacolati”. Fiducioso nelle giovani generazioni, intenzionate a fare i conti con il “più grosso peccato sociale della nazione americana”, Pirro evidenziava le contraddizioni interne alla Chiesa. Da una parte si ergeva chi, come il gesuita Albert S. Foley, si scagliava dalle pagine di “Integrity” — organo del personalismo statunitense — contro le istituzioni ecclesiastiche dell'Alabama, sorde alla desegregazione. Dall'altra vi era chi,

⁴¹ Giorgio Rumi, *Un antiamericanismo di “La Civiltà Cattolica”?*, in Piero Craveri, Gaetano Quagliariello (a cura di), *L'antiamericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 315-317.

⁴² C.[arlo] Giachetti, *Il principio della superiorità nordica nelle restrizioni legali all'immigrazione negli Stati Uniti*, “Cc”, 1958, vol. III, p. 153. Cfr. Id., *La cortina di ferro occidentale. Il principio fondamentale della vigente legislazione statunitense sull'immigrazione. Legge McCarran*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1955.

⁴³ Sull'effetto della Guerra fredda nel creare un clima favorevole alla desegregazione cfr. Mary L. Dudziak, *Cold War Civil Rights. Race and the Image of American Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

come il gruppo di LaFarge, svolgeva un'encomiabile attività senza "troppo rumore", sotto la bandiera "di una democrazia americana che ai più smaliziati cattolici moderni significa[va] poco o niente"⁴⁴.

Il problema del razzismo antinero acquisì maggiore peso nel discorso cattolico italiano a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, come si evince dal sempre più marcato interesse verso il caso sudafricano. Per quanto la mobilitazione anti-apartheid assumesse una valenza globale a partire dagli anni Sessanta⁴⁵, l'opinione pubblica cattolica si attivò già in concomitanza della *Campaign for Mission Schools and Seminaries*, promossa dai vescovi sudafricani nel 1955. La raccolta di fondi intendeva compensare l'abolizione dei sussidi governativi alle scuole private non segregate, stabilita dal *Bantu Education Act* (1953). "L'Osservatore romano" la presentò come un atto di resistenza a una politica che ripercorreva i passi della persecuzione nazista contro gli istituti cattolici⁴⁶.

A dieci anni dall'ufficiale introduzione dell'apartheid, in coincidenza con la nomina a primo ministro di Hendrik Frensch Verwoerd, "La Civiltà cattolica" pose sotto scrutinio quell'"ingiusta politica razziale", a causa della quale le "popolazioni negre" vedevano non soltanto tramontare le "legittime aspirazioni verso una giusta, sia pur graduale integrazione", ma profilarsi persino ulteriori restrizioni che ne calpestavano "i più elementari diritti"⁴⁷. La denuncia apparentemente senza esitazioni del razzismo Afrikaner, di cui si constataba la doppia derivazione hitlerista e calvinista, manifestava tuttavia alcune ambiguità. Innanzitutto, la rivista addossava alla *Nederduitse Gereformeerde Kerk* una giustificazione ideologica dell'apartheid rigettata dai cattolici e dagli anglicani. Questa semplificazione è riscontrabile anche nella recensione all'edizione italiana del volume di Trevor Huddleston *Naught for Your Comfort*, pubblicata da Feltrinelli nel 1958⁴⁸. Pur apprezzando le requisitorie "non senza fondamento" del pastore anglicano e attivista anti-apartheid, se ne disapprovavano le drastiche conclusioni, laddove egli asseriva la connivenza della Chiesa. Esse venivano liquidate come funzionali all'indirizzo "filomarxista" della casa editrice⁴⁹.

L'ottica ecclesiocentrica fece sì che l'antirazzismo della "Civiltà cattolica" si esplicasse soprattutto nel rifiuto dell'apartheid in materia matrimoniale ed edu-

⁴⁴ Raffaele Pirro, *I cattolici in America*, "Cronache sociali", 1951, n. 9, pp. 1586-1589.

⁴⁵ Cfr. Håkan Thörn, *Anti-Apartheid and the Emergence of a Global Civil Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

⁴⁶ Robert Bentley Anderson, 'To Save a Soul'. *Catholic Mission Schools, Apartheid, and the 1953 Bantu Education Act*, "Journal of Religious History", 2020, n. 2, pp. 149-167.

⁴⁷ *Cronaca contemporanea*, "Cc", 1958, vol. III, pp. 109-111.

⁴⁸ Trevor Huddleston, *Segregazione. La barriera del colore nel Sud Africa*, Milano, Feltrinelli, 1958 (ed. originale 1956). Su questo schematismo cfr. adesso Brian Stanley, *Christianity in the Twentieth Century. A World History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2018, pp. 245-255.

⁴⁹ *Bibliografia*, "Cc", 1958, vol. IV, pp. 425-426.

cattiva. Il *Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949), l'*Immorality Amendment Act* (1950), il *Group Areas Act* (1950) e infine il *Bantu Education Act* apparvero ai gesuiti italiani come guidati da una precisa *ratio*: colpire il “diritto dell'uomo di avvicinarsi a Dio”. La legislazione razzista veniva dunque rifiutata nella misura in cui violava la *libertas Ecclesiae* e i diritti della persona soggetta alla legge naturale, così come interpretata dall'autorità ecclesiastica, e non i diritti umani e le libertà individuali così come protetti dalla Dichiarazione Onu del 1948. La rivista sposò l'orientamento fatto proprio dalla Southern African Catholic Bishops' Conference (Sacbc) con lo *Statement on Apartheid* del luglio 1957, pubblicandone la prima traduzione italiana. In quel pronunciamento i vescovi sudafricani definivano “bestemmia” la teoria di uno “sviluppo separato [...] subordinato alla supremazia bianca”; aggiungevano però che condannare il “principio dell'apartheid come intrinsecamente cattivo” non comportava, nella pratica, stabilire una “perfetta uguaglianza”. Nulla, infatti, era più “evidente delle profonde differenze tra i gruppi” che abitavano il dominion britannico, ragione per cui risultava impossibile “un'integrazione immediata e totale”, e ancor meno l'accesso di tutti ai diritti politici⁵⁰. Tale preoccupazione era già emersa nello *Statement on Race Relations* pubblicato dalla Sacbc nel 1952 e passato sotto silenzio nella stampa cattolica italiana. Il documento era stato utilizzato da Yves Congar nel suo opuscolo per la collana Unesco “The Race Question and Modern Thought”, allo scopo di accampare una riserva morale dinanzi alla totale delegittimazione di trattamenti differenziali tra bianchi e neri, nell'Unione sudafricana così come negli Stati Uniti⁵¹. La stessa “Civiltà cattolica” aveva deplorato “una discriminazione razziale non giustificata da necessità contingenti, [...] ma assunta come linea programmatica”, dando a intendere che non fosse il concetto di “sviluppo separato” in sé a essere sbagliato, quanto la sua traduzione nell'apartheid, deliberatamente finalizzata a mantenere i neri in uno stato di oppressione⁵².

Se non era contrario alla legge naturale che uno Stato tenesse conto del diverso stadio di sviluppo di ciascun gruppo razziale, appariva “irragionevole” condannare “indistintamente tutta la legislazione sudafricana” e disconoscere il servizio reso dai bianchi ai “gruppi meno progrediti della popolazione”. L'episcopato sudafricano smentiva così i fautori della “pienezza dei diritti civili”, intravedendo in una loro incondizionata estensione l'anticamera del “dissolvimento della società”. Anziché invocare la ribellione delle coscienze, i gesuiti italiani si associarono al timore afrofobico che la frettolosa “soppressione

⁵⁰ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. I, pp. 332-336. Sulla distinzione tra diritti dell'uomo e diritti della persona rinvio a Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

⁵¹ Yves M.-J. Congar, *L'Église catholique devant la question raciale*, Paris, Unesco, 1953, p. 20 e pp. 43-59.

⁵² G.[iovanni] Caprile, *Gerarchia e fedeli per la conquista dell'Africa a Cristo*, “Cc”, 1954, vol. I, p. 276.

di ogni diversità” avesse gravi conseguenze per il “bene comune”⁵³. Allo stesso tempo, lamentarono la cecità dei suprematisti bianchi, che si illudevano di “fare dell’anticomunismo” e invece, adottando soluzioni prive di “umana solidarietà”, preparavano “al comunismo un terreno ideale”⁵⁴.

Il ruolo della stampa missionaria

L’ascesa della questione nera nella cultura cattolica italiana di massa avvenne in concomitanza con due fattori di risonanza mondiale: da un lato l’avanzare della decolonizzazione, dall’altro l’accelerazione del movimento statunitense dei diritti civili dopo la sentenza della Corte suprema *Brown vs. Board of Education of Topeka* (1954), che definì incostituzionale la segregazione razziale nelle scuole, e il lungo boicottaggio degli autobus a Montgomery (Alabama), organizzato dalla comunità afroamericana dopo l’arresto di Rosa Parks per protestare contro la segregazione nei trasporti pubblici (1955-1956)⁵⁵. La conferenza di Bandung, in particolare, sollecitò una riflessione più articolata. La stampa missionaria — destinata a un bacino di pubblico che nel 1958 corrispondeva a una tiratura di 800.000 copie mensili⁵⁶ — è indicativa di questa tendenza, ben incarnata dal volume *Il risveglio dei popoli di colore*, pubblicato nel 1956 da Piero Gheddo: libro che nel giro di due anni conobbe due edizioni italiane e due traduzioni⁵⁷.

Sacerdote del Pontificio istituto missioni estere (Pime), nonché direttore dal 1959 al 1994 della sua rivista mensile “Le Missioni cattoliche” (ridenominata nel 1969 “Mondo e missione”), Gheddo è stato un personaggio di indubbio rilievo nell’industria culturale cattolica⁵⁸. *Il risveglio dei popoli di colore* pren-

⁵³ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. I, pp. 335-336.

⁵⁴ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. IV, pp. 453-454.

⁵⁵ Cfr. Jan C. Jansen, Jürgen Osterhammel, *Decolonization. A Short History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2017; Mark A. Noll, *God and Race in American Politics. A Short History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008, pp. 102-135; Thomas C. Holt, *The Movement. The African American Struggle for Civil Rights*, New York, Oxford University Press, 2021.

⁵⁶ M. Forno, *La cultura degli altri*, cit., p. 26.

⁵⁷ Piero Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore. Una nuova epoca nella storia della Chiesa*, Bologna-Milano-Parma-Torino, Editrice Missionaria Italiana, 1956 (2ª ed. it. 1957; trad. francese *Le réveil des peuples de couleur*, Paris, Les Éditions du Centurion, 1957; trad. tedesca *Die farbigen Völker erwachen*, Frankfurt, Hrabanus-Maurus-Verlag, 1958). Per alcuni cenni di contesto cfr. Massimo De Giuseppe, *Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti*, in Alberto Meloni (a cura di), *Cristiani d’Italia. Chiese, Società, Stato. 1861-2011*, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, pp. 941-959.

⁵⁸ Giornalista *globetrotter* prolificissimo, cofondatore dell’Editrice Missionaria Italiana e di Mani Tese, perito del decreto conciliare *Ad gentes* (1965) ed estensore della *Redemptoris missio* (1990), Gheddo ha trascorso gli ultimi anni della sua vita a fustigare i cattolici *no global*, additandone l’errore di sostituire l’annuncio cristiano con una visione secolarizzata di sviluppo. Cfr.

deva spunto dalla nascita del terzomondismo per argomentare una tesi semplice ed efficace. La porzione d'umanità non appartenente alla "razza bianca" si era unita sotto le insegne dell'anticolonialismo per compiere "la più colossale evoluzione" che la storia avesse mai conosciuto. Questo moto collettivo costituiva una reazione comprensibile al razzismo dei colonizzatori, autoproclamatisi "portatori di civiltà a popoli considerati barbari e incivili": convinzione "ingenua, sommaria e spesso errata", il cui effetto era stato di intralciare, anziché favorire, la maturazione morale e sociale dei colonizzati. Tuttavia un simile ardore travalicava in un antioccidentalismo intenzionato a spazzare via qualsiasi influsso culturale dell'uomo bianco, tra cui "quella fonte di ogni vera civiltà: la religione di Cristo" senza la quale i popoli "di colore" venivano lasciati "in balia del materialismo e dell'indifferentismo"⁵⁹. Gheddo paventava una minaccia senza precedenti, ossia l'emergere sulla scena mondiale di un miliardo e mezzo di uomini "a metà strada tra mondo libero e mondo comunista":

solo l'avvenire potrà dirci se essi si evolveranno secondo lo spirito democratico dell'Occidente, oppure se il dinamismo guerriero e propagandistico di Mosca riuscirà ad attrarli nella sua orbita. Nell'avverarsi di questa seconda paurosa ipotesi, la civiltà occidentale non potrà più a lungo resistere alla pressione che la "potenza del numero" eserciterà con sempre maggior vigore sulle sue linee difensive⁶⁰.

L'eventualità che la questione nera trovasse sbocco nel "marxismo rivoluzionario" e nella rivolta contro l'Occidente cristiano doveva sollecitare i cattolici a mobilitarsi, per non lasciare all'Urss il monopolio sull'emancipazione dei "popoli di colore". Per una delle ironie della storia, la psicosi anticomunista della Guerra fredda si confermò una delle principali molle dell'antirazzismo cattolico. "Le Missioni cattoliche" cavalcò ampiamente lo spettro evocato da LaFarge già nel 1932 — "Diventeranno comunisti i Negri?"⁶¹ — invitando a esorcizzarlo non attraverso la repressione, ma riconoscendo "le giuste rivendicazioni degli africani", così da moderarne il montante "sentimento nazionalistico e anti-razzistico" — sono parole di Gheddo — che l'enciclica *Fidei donum* di Pio XII riteneva fomentato dal marxismo ateo per "seminare la ribellione nei cuori"⁶².

Il concetto di antirazzismo veniva qui impiegato per deplorare l'ostilità dei neri nei confronti dei bianchi. Ciò non impediva alla rivista di battersi con-

Piero Gheddo, *Pime. 150 anni di missione 1850-2000*, Bologna, Emi, 2000 e Id., Roberto Berretta, *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2001.

⁵⁹ P. Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore*, cit., pp. XII-XIII e pp. 34-37.

⁶⁰ P. Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore*, cit., risvolto di copertina.

⁶¹ John LaFarge, *Diventeranno comunisti i Negri?*, "L'Osservatore romano", 5 giugno 1932, p. 64 (già pubblicato in *Will the Negro Turn Communist?*, "America", 1932, vol. XLVII, pp. 133-135).

⁶² Cfr. Piero Gheddo, *Il comunismo in Africa*, "Le Missioni cattoliche" ("Mc"), 1957, n. 7-8, pp. 159-166 e Pio XII, *Fidei donum* [21 aprile 1957], in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VI, Bologna, Edb, 1995, pp. 1138-1139.

tro gli “anticristiani sviluppi” dell’apartheid⁶³. Gheddo richiamò polemicamente la formazione di Daniel François Malan come pastore della Chiesa riformata olandese (“Le Missioni cattoliche” avrebbe articolato il giudizio sulla *Nederduitse Gereformeerde Kerk* soltanto nella temperie ecumenica del Vaticano II), per poi puntare il dito contro le responsabilità del governo di Pretoria nell’aver gettato il Sudafrica sull’orlo della guerra civile, facendo sì che “masse di negri” cadessero “facile preda di ogni estremismo”. Allo stesso tempo, il sacerdote non tralasciò le “ragioni dei bianchi”, vittime anch’essi di “questo stato di cose”. Dinanzi alla predominanza numerica di neri e *coloured*, vi era infatti il problema reale di come garantire, in un eventuale regime di parificazione giuridica, “la continuazione della civiltà e del progresso”. Citando la dichiarazione della Sacbc del 1952, Gheddo ammoniva i lettori che il problema della coabitazione tra razze diverse e l’“attuale inferiorità” dei “non-europei” non erano invenzioni del nazionalismo boero: la maggior parte di questi ultimi era effettivamente impreparata a partecipare alla “vita sociale e politica dei bianchi”, cui spettava però un “totale cambiamento di mentalità”. Gli “uomini di colore” andavano considerati “non come esseri eternamente inferiori da tenere in disparte, ma come fratelli e figli della stessa patria da aiutare e guidare sulla via della civiltà”. La soluzione cattolica consisteva nell’“integrazione, non certo immediata e indiscriminata”, come volevano i presunti “estremisti”, bensì “graduale, perseguita con un preciso programma di elevazione dei negri, in modo da giungere, in un futuro più o meno prossimo, a una reale parità di diritti fra i bianchi e gli uomini di colore”. Nel frattempo, un “dislivello” rimaneva “inevitabile”⁶⁴.

L’“azione antirazzista”, stavolta soggettivamente rivendicata, si nutriva quindi di una serie di antinomie: si contrapponeva al razzismo, ma non a un’idea tipologica di razza; rivendicava l’uguaglianza sostanziale tra i gruppi umani, ma ammetteva l’evidenza di un ritardo culturale delle “razze di colore”; predicava l’integrazione in nome della fratellanza cristiana, ma prospettava l’equiparazione giuridica dei neri come differibile; si caratterizzava infine come risposta al pregiudizio anticattolico, di cui il pregiudizio razziale era un epifenomeno. Dalla metà degli anni Cinquanta la propaganda del Nasionale Party cominciò infatti ad accostare il *Roomse Gevaar* (il pericolo di Roma) allo *Swart Gevaar* (il pericolo nero) e al *Rooi Gevaar* (il pericolo rosso); fu questa radicalizzazione a propiziare la crescita di una più marcata propensione antirazzista nella stampa missionaria. Ciò avvenne anche sotto l’influenza di una letteratura ad ampia diffusione commerciale, non riconducibile ai circuiti confessionali, come il bestseller di Alan Paton *Cry, the Beloved Country*. Il romanzo, pubbliciz-

⁶³ *Dalle missioni*, “Mc”, 1957, n. 4 [aprile], pp. 77-78.

⁶⁴ Piero Gheddo, *La questione razziale nel Sudafrica*, “Mc”, 1958, n. 2, pp. 45-52. Anni dopo la rivista precisò che prima del 1947-1948 “diversi ministri e rappresentanti della Chiesa Riformata Olandese” avevano pubblicamente condannato la *colour bar* (Bernardo Bernardi, *La questione razziale nel Sud Africa*, “Mc”, 1964, n. 12, p. 548).

zato da Gheddo, veicolava il messaggio che il maggiore problema del Sudafrica consistesse nella degradazione morale dei “bantu”, conseguenza di una moderata razzista che aveva spezzato i legami della società tribale. Rimaneva perciò un Occidente non oppressivo, ma benefattore, quello cristiano. In virtù di questo sottotesto rassicurante, il libro sensibilizzò alla questione nera un ampio pubblico, cattolici inclusi⁶⁵. Ma si pensi anche a un classico della letteratura per l'infanzia, *Orzowei*, scritto da Alberto Manzi, all'epoca collaboratore del giornalino per ragazzi della Gioventù italiana d'azione cattolica “Il Vittorioso”: un romanzo che, pur descrivendo bantu e boscimani come primitivi, non giudicava i boeri moralmente superiori e giocava anzi sul rovesciamento, sul rimescolamento e sulla relativizzazione delle identità razziali, inneggiando al valore della diversità⁶⁶.

Il concetto di “integrazione”, anziché quello più estensivo di antirazzismo, fu impiegato anche a proposito degli Stati Uniti, dove un “pregiudizio razziale, anticristiano, antidemocratico, antiscientifico” teneva in vita “la ingiusta e quanto mai complicata muraglia detta ‘color bar’”. In un servizio del 1957 Mauro Mezzadonna commentò il lento processo di desegregazione, reso possibile dalla mutata giurisprudenza della Corte suprema e dal “fattore internazionale” evidenziato dal vicepresidente Richard Nixon: “non possiamo parlare di uguaglianza ai popoli d'Africa e d'Asia e attuare la disuguaglianza negli Stati Uniti”. Oltre ai Catholic Interracial Councils, l'autore elogiava la moderata National Association for the Advancement of Colored People e, a dispetto della pregiudiziale antiprotestante, il “giovane pastore battista Martin Luther King”, “uomo del giorno” per aver condotto al successo il boicottaggio di Montgomery con il metodo della nonviolenza e della resistenza passiva di Gandhi: un leader “alieno da ogni estremismo”, di cui si pubblicava la foto⁶⁷. Si prendevano così le distanze da quel radicalismo anti-assimilazionista, identificabile solo in minima parte con il marxismo, che attingeva al panafricanismo, al nazionalismo nero e al separatismo⁶⁸.

Non a caso, la rivista non rinunciò a esporre le “ragioni dei bianchi” nemmeno in occasione della crisi di Little Rock del 1957, quando, citando il giornale diocesano locale, ricordò ai lettori che molte obiezioni all'integrazione pro-

⁶⁵ Alan Paton, *Piangi, terra amata*, Milano, Bompiani, 1950 (ed. or. 1948).

⁶⁶ Alberto Manzi, *Orzowei*, Firenze, Vallecchi, 1955.

⁶⁷ Mauro Mezzadonna, *I negri negli Stati Uniti*, “Mc”, 1957, n. 5, pp. 107-114. La frase di Nixon è tratta dal report a Eisenhower del 22 aprile 1957. Cfr. Thomas Borstelmann, *The Cold War and the Color Line. American Race Relations in the Global Arena*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003, p. 109.

⁶⁸ Oltre al classico lavoro di Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hills, NC, University of North Carolina Press, 2000² (1ª ed. 1983), cfr. George M. Fredrickson, *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, New York, Oxford University Press, 1995 e Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002.

venivano dalla “paura non ingiustificata delle mescolanze delle razze attraverso facili matrimoni misti”. La cancellazione delle leggi Jim Crow — emblematicamente rappresentata dallo scontro tra il governatore dell’Arkansas, deciso a impedire l’ingresso di nove studenti afroamericani nella Little Rock Central High School, e il governo federale, risoluto nell’applicare la sentenza della Corte suprema sulla desegregazione — venne inquadrata in una scala di priorità: trasformare i segregazionisti in “veri cristiani”, prima di farne degli “integrazioneisti”. Oltre a non accettare l’antirazzismo come valore intrinseco (ma solo se “cattolicizzato”), questo approccio esulava dalla presa d’atto del comportamento effettivo delle istituzioni ecclesiastiche, che nella stragrande maggior parte dei casi non promossero la desegregazione, bensì vi si adeguarono, spesso riluttanti, dopo che l’iniziativa federale la rese improcrastinabile⁶⁹.

Emblematica delle contraddizioni interne al discorso ecclesiastico fu la riflessione che “Le Missioni cattoliche” portò avanti sulla *négritude*, in un misto di curiosità, timori e aspettative. La rivista citò uno dei suoi massimi ideologi, il futuro presidente del Senegal indipendente Léopold Sédar Senghor, per evocare la missione dell’Africa nera nel risvegliare la coscienza di un’Europa che aveva tradito il cristianesimo per la “fede nel progresso e nel denaro”. In questa cornice la valorizzazione dell’alterità “nera”, specie nelle forme espresse dalle élites intellettuali, acquisiva una positiva funzione di contrasto al marxismo, dato che le “nazioni che si atteggia[va]no a paladine della civiltà occidentale e della libertà” apparivano anch’esse corrotte “da un materialismo pratico non meno deleterio dell’ateismo”⁷⁰. Particolare attenzione fu dedicata ai due *Congrès des écrivains et artistes noirs* promossi da “Présence africaine”, rivista portavoce del panafricanismo francofono, e dal suo fondatore Alioune Diop, rappresentante di una “*négritude* cattolica”⁷¹.

Agli occhi di Gheddo la prima “Bandung della cultura nera”, svoltasi alla Sorbona nel settembre 1956 alla presenza di Senghor, Richard Wright, Aimé Césaire e Frantz Fanon, evidenziava il bisogno del *monde noir* di riabilitare un intero patrimonio di “concezioni di vita”, senza cadere in “un esasperato anti-colonialismo e anti-occidentalismo”. Nella cultura della “nuova Africa” il cristianesimo occupava infatti “un ruolo di primaria importanza”, come dimostrava la folta presenza di personalità cattoliche e protestanti⁷². Rivelatore era il riferimento all’opera del missionario belga Placide Tempels, il cui volume *La philosophie bantou* aveva inaugurato nel 1949 la collana di “Présence africaine”, sfidando il topos della “mente primitiva” dei popoli africani. La sua analisi

⁶⁹ Cfr. Mark Newman, *Desegregating Dixie. The Catholic Church in the South and Desegregation, 1945-1992*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2018.

⁷⁰ Angelo Lazzarotto, *Africa continente in crisi*, “Mc”, 1956, n. 6, pp. 122-125.

⁷¹ Cfr. Elizabeth A. Foster, *African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2019.

⁷² Piero Gheddo, *La “Bandung” della cultura nera*, “Mc”, 1957, n. 5, pp. 115-116.

si convergeva con il “razzismo romantico” che, in antitesi alla denigrazione negrofobica, attribuiva al “carattere negro” una serie di virtù idealizzate, tra cui la naturale religiosità, lo spiritualismo e la primitiva innocenza⁷³.

Nonostante Gheddo facesse balenare il rischio che la *négritude* degenerasse “in un complesso di inferiorità e anche di odio, di rancore”, configurando un “razzismo a rovescio” più forte e più dannoso, forse, del razzismo giustamente denunciato”, da neodirettore delle “Missioni cattoliche” espresse una dichiarata simpatia, se non addirittura una fascinazione, verso il “nazionalismo culturale” delle élites nere, intravedendo in esso un umanesimo incentrato su un istinto trascendente e su una dimensione comunitaria, alieni dall’edonismo individualistico proprio dell’Occidente secolarizzato⁷⁴. Anche altre riviste missionarie, come “Nigrizia” e “Fede e civiltà” dei saveriani, ravvisarono il nucleo dell’“unità negra” in una *Weltanschauung* antimaterialista e xenofila, chiamata ad agire da fattore di “palingenesi cristiana” e di “promozione umana”. Non di rado fu scomodato il repertorio condiscendente del “buon selvaggio” verso il quale l’uomo europeo, “sgomento” di fronte a un progresso per tanti aspetti nocivo, non poteva che provare un’“intima, inconfessata solidarietà”⁷⁵. Si accentuò insomma, non soltanto in Gheddo, la speranza ottimistica che la lotta di liberazione nera costituisse una risorsa, più che una minaccia, per il futuro del cattolicesimo a livello globale. Perfino l’organo per eccellenza dell’Italia moderata, il “Corriere della Sera”, espresse tramite il vaticanista Silvio Negro un cauto sostegno verso chi rivendicava la “negritudine” non più come maledizione, ma come ragione di fierezza, pur respingendo lo schematismo che ieri dava ai bianchi colonizzatori la “patente di portatori di civiltà” e oggi li metteva “sul banco degli accusati senza possibilità di attenuanti”⁷⁶.

L’udienza accordata da Giovanni XXIII ai delegati del secondo convegno degli scrittori e degli artisti neri, tenutosi a Roma nell’aprile 1959, rafforzò questo apprezzamento. L’intervento pontificio, in cui Roncalli affermò l’impossibilità di identificare la Chiesa con qualsiasi cultura transeunte, nemmeno con quella “occidentale alla quale, tuttavia, la sua storia è strettamente collegata”⁷⁷,

⁷³ Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988, pp. 135-145. Sulla categoria di *romantic racialism* cfr. George M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Hanover, NH, Wesleyan University Press, 1987² (1^a ed. 1971), pp. 97-129.

⁷⁴ Piero Gheddo, *Presenza cristiana al II Congresso degli scrittori e artisti neri* e p.[iero] gh.[eddo], *Note e commenti*, “Mc”, 1959, n. 5, pp. 131 e 137.

⁷⁵ Cfr. per esempio V.[ittorino] C.[allisto] Vanzin, *Le culture negro-africane*, “Fede e civiltà”, 1959, n. 5, pp. 204-210 e Andrea D’Anna, *Ho conosciuto il “buon selvaggio”*, “Nigrizia”, 1963, n. 9, pp. 22-27.

⁷⁶ Silvio Negro, *Si sentono orgogliosi della “cultura nera”*, “Corriere della Sera”, 25 marzo 1959, p. 3.

⁷⁷ Passaggio ripreso dall’enciclica *Princeps pastorum* del successivo novembre: *L’alto Discorso del Santo Padre agli Scrittori e Artisti Neri*, “Il Quotidiano”, 2 aprile 1959, p. 5. Cfr. *Allocu-*

fu fondamentale nel posizionare la rivista del Pime dalla parte di chi contestava lo “spirito di superiorità, sommamente fastidioso e ingiusto, col quale [...] ci rivolgiamo spesso ai neri”⁷⁸. Di lì a poco, l’etnologo dell’Urbaniana Vinigi Lorenzo Grottanelli sostenne l’inadeguatezza del termine “primitivi” per designare le “comunità razzialmente non europidi” viventi “ai margini di quel mondo moderno che, con generalizzato eufemismo, sogliamo chiamare ‘civile’ per antonomasia”. Quell’aggettivo spregiativo andava abbandonato come “etimologicamente inesatto, concettualmente equivoco” e “inservibile ai fini di qualsiasi classificazione scientifica”⁷⁹.

L’orgoglio razziale nero, fondato su “reali differenze antropologiche”, appariva pienamente giustificato, dato che per troppo tempo i bianchi avevano “considerato il nero un essere ‘primitivo’, senza civiltà, senza cultura, senza personalità”. A questa mentalità la rivista rispose con un’apertura di credito non soltanto nei confronti del socialismo cristiano di Senghor, ma anche di esperienze passate come quella dell’Universal Negro Improvement Association, sul cui populismo anti-integrazionista e cultore della purezza razziale africana si soprassedeva, menzionando la fede cattolica di Marcus Garvey. La condanna del razzismo diventava così un terreno condiviso tra la Chiesa e i nazionalismi neri, a condizione di evitare il “falso nazionalismo” che comportava una preclusione verso i valori occidentali, necessari per sviluppare “una civiltà rimasta troppo immobile per secoli” (si trattava, citando Senghor, di *assimiler sans être assimilé*)⁸⁰. Nel concetto di “sano nazionalismo” rientrava inoltre la raffigurazione del carattere nero come incompatibile con il laicismo — merce d’esportazione europea — per il suo “senso innato di Dio”⁸¹.

Questa “nerofilia” suscitò reazioni di segno opposto. Nel 1958, recensendo il volume di Gheddo, “Présence africaine” aveva accusato il sacerdote di “considérer l’éveil des peuples de couleur comme le plus grand danger du XX^e siècle”⁸². Gheddo aveva ribattuto a queste “corbellerie” ribadendo che il pericolo non risiedeva nel risveglio dei popoli neri, di per sé “ottima cosa”, ma nel “fanatico anti-colonialismo” e nel “nazionalismo esasperato” che conducevano quel movimento “in braccio al comunismo” e relegavano il cristianesimo

tio iis qui interfuerunt Conventui II “des Ecrivains et Artistes Noirs”, Romam indicto a “Société Africaine de Culture”, “Aas”, 1959, n. 5, pp. 259-260.

⁷⁸ p.[iero] gh.[eddo], *Note e commenti*, cit., p. 137.

⁷⁹ [Vinigi L. Grottanelli], *Popoli “primitivi”?*, “Mc”, 1959, n. 8-9, pp. 195-197.

⁸⁰ Piero Gheddo, *I nazionalismi africani e la Chiesa*, “Mc”, 1959, n. 11, pp. 284-294. Sulla distinzione tra “vero” (“sano”) e “falso” (“esagerato”) nazionalismo, messa a punto dinanzi ai fascismi, cfr. Daniele Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, in Tommaso Caliò, Roberto Rusconi (a cura di), *San Francesco d’Italia. Santità e identità nazionale*, Roma, Viella, 2011, pp. 19-43.

⁸¹ Piero Gheddo, *Africa nera speranza della Chiesa*, “Mc”, 1961, n. 3, p. 110.

⁸² *Présence africaine, Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur?*, “Présence africaine”, 1957, n. 16, pp. 5-6.

a “religione straniera”⁸³. D’altro canto una lettera di un “vecchio “coloniale” d’Africa (un termine oggi assai aborrito)”, pubblicata nel 1960, è un indicatore delle resistenze che l’opposizione al razzismo antinero suscitò nella platea cattolica. Scrivendo alla vigilia della fine dell’amministrazione fiduciaria in Somalia, il lettore mise in dubbio che i “negri” fossero “maturi per governarsi da soli”. Gli fu risposto che tutti i popoli, compreso l’italiano, erano passati da esperienze “di errori e di dittatura”; adesso, però, era giunto il momento di avere “fiducia nei negri”, fermo restando che gli italiani non dovevano vergognarsi del proprio colonialismo, “senza dubbio uno dei più illuminati e generosi”⁸⁴.

La valorizzazione antirazzista delle differenze ebbe l’effetto di riproporre, in chiave benevola, un essenzialismo che raggiunse l’apice nella raffigurazione mitizzata del Brasile come “nuova terra promessa”. La ricezione acritica del lusotropicalismo, che presentava il colonialismo portoghese come laboratorio di una pacifica convivenza multirazziale, si accompagnò all’esaltazione dello “spirito latino e cattolico” che aveva impedito l’emergere dei pericolosi “antagonismi” sviluppatasi nell’Unione Sudafricana e negli Stati Uniti. In Brasile si univano armoniosamente qualità che altrove rimanevano “distinte nei vari gruppi etnici”. Si assisteva così alla “nascita di un nuovo tipo umano”, con “le caratteristiche di tutti i popoli della terra”: “la precisione dei tedeschi, la cocciutaggine dei giapponesi, la gioia di vivere dei negri, la grazia e la sensibilità dei latini, la furbizia degli arabi, l’intelligenza e la duttilità degli slavi e il cuore semplice degli indios”. Mediata dal punto di vista dell’episcopato lusitano, questa utopia evidenziava tutti i limiti dell’ideologia interrazzista. La pretesa di un “affratellamento delle razze e delle culture” prescindeva dalla tutela dei diritti civili e politici, accompagnandosi inoltre alla constatazione che il nuovo “tipo umano”, miscuglio di “razze più arretrate” e “quelle progredite”, era dotato di “grande cuore”, ma carente della “forza di volontà” e della “prontezza d’intuizione” proprie dei “popoli più avanzati”⁸⁵.

L’avvio degli anni Sessanta fece registrare una rapida evoluzione. Lo attesta lo spazio riservato, nella stampa cattolica, alla lettera pastorale collettiva della Sacbe pubblicata nel febbraio 1960. Il documento precedette di poco il massacro di Sharpeville — *township* sudafricana dove il 21 marzo 1960 la polizia uccise sessantanove manifestanti, segnando l’inizio di una *escalation* nella repressione dei diritti dei non-bianchi, nonché dell’isolamento internazionale del Sudafrica — e la prima risoluzione del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite contro le politiche dell’apartheid. La lettera rifiutava non solo il razzismo, ma la stessa tipizzazione razziale (“Si vuole parlare di diverse razze, ma in verità gli uomini non formano che una sola razza umana”). Pur ritenendo “un

⁸³ p.[iero] gh.[eddo], *Il Vaticano contro i popoli di colore?*, “Mc”, 1958, n. 2, pp. 43-44.

⁸⁴ *La parola ai lettori*, “Mc”, 1960, n. 5, p. 161.

⁸⁵ Cfr. Carlo Acquani, *Brasile. La nuova terra promessa*, “Mc”, 1960, n. 12, pp. 381-383.

male impedire a quelli che hanno una cultura superiore di svolgere attualmente un ruolo decisivo in seno al Governo”, il testo era sintomatico di una transizione destinata a coinvolgere il mondo cattolico⁸⁶.

Il tornante degli anni Sessanta

Tra i fattori di cambiamento vi fu sicuramente la cesura apportata dal pontificato di Giovanni XIII e dalla stagione conciliare. Per la *Pacem in terris* (1963) le “discriminazioni razziali non trova[va]no più alcuna giustificazione, almeno sul piano della ragione e della dottrina”. La costituzione conciliare *Gaudium et spes* (1965) ribadì che “ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona” (*iuribus personae fundamentalibus*), basato anche sulla “razza”, andava “superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio”. Il decreto *Ad gentes* (1965) esortò i fedeli a “evitare ogni forma di razzismo e di nazionalismo esagerato” (*alienae tamen stirpis contemptum*: il razzismo veniva censurato nella sua accezione di odio razziale). La *Populorum progressio* di Paolo VI (1967), infine, indicò nel “razzismo” e nel “nazionalismo” (senza aggettivi) due ostacoli da eliminare per creare “un mondo più giusto e più strutturato secondo una solidarietà universale”. Il testo condannava il razzismo inteso come amore per la propria stirpe (*studium suae cuiusque stirpis*) quando “in spregio dei diritti imprescrittibili della persona umana individui e famiglie si vedono ingiustamente sottoposti a un regime d’eccezione”; solo la versione latina (*contemptis hominum iuribus*) ancorava l’azione di contrasto al razzismo al rispetto dei diritti umani internazionalmente tutelati, e non dei diritti della persona⁸⁷. Un pallido riflesso di questo aggiornamento è evidente nella nuova edizione del 1967 del *Dizionario di teologia morale* di Roberti e Palazzini, le cui voci *Razza* e *Razzismo* furono modificate lievemente, pur lasciandone intatto l’impianto razzialista, ricordando che contro le “enormità” del razzismo scientifico si era “pronunziato energicamente” il Vaticano II⁸⁸.

Al netto di oscillazioni e ambiguità, l’input maturato nel magistero ecclesiastico al termine degli anni Sessanta fu chiaro: delegittimare qualsiasi forma di discriminazione razziale, accantonando i distinguo del passato. Tale indirizzo conferì al tema del razzismo una presenza non più episodica nel panorama

⁸⁶ Cfr. *Grave conflitto razziale nel Sud Africa e I Vescovi del Sud Africa sul razzismo*, “Mc”, 1960, n. 5 [maggio], pp. 1698-170; *La Chiesa e il razzismo in Sud Africa*, “Il Popolo”, 9 marzo 1960, p. 8; *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1960, vol. II, pp. 109-111.

⁸⁷ I documenti citati sono reperibili *ad vocem* su www.vatican.va/content/john-xxiii/it.html; www.vatican.va/content/paul-vi/it.html; www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁸⁸ Francesco Roberti, Pietro Palazzini (a cura di), *Dizionario di teologia morale*, vol. II, Roma, Studium, 1968⁴, pp. 1386-1388.

ecclesiale, incoraggiando un'acculturazione antirazzista. Determinanti furono inoltre l'ascesa del terzomondismo e l'emergere del neatlantismo, con il quale la Dc fanfaniana mirò a riformulare il ruolo dell'Italia come sostenitrice delle aspirazioni dei "popoli nuovi", posti al di fuori dei due blocchi della Guerra fredda. Si alludeva con ciò alla vocazione storica di un paese che, lasciandosi alle spalle la parentesi fascista e coloniale, si faceva promotore di un neo-universalismo, basato sulla cooperazione internazionale e sul sostegno ai paesi "in via di sviluppo"⁸⁹. Questo aggiornato mito italianista individuò nel razzismo antinero un ostacolo a una convivenza mondiale solidale, equa e pacifica. Ne scaturì una mobilitazione civile inedita, che si espresse anche nelle prime manifestazioni di protesta contro l'apartheid, il razzismo e il colonialismo, come quella tenutasi a Milano il 2 aprile 1960, della quale "Le Missioni cattoliche" pubblicò una foto qualche anno dopo⁹⁰.

All'interno di questa spinta cosmopolita spiccano le iniziative promosse da Giorgio La Pira nella veste di sindaco di Firenze, in particolare i Colloqui del Mediterraneo (1958-1964), ideati per fare del capoluogo toscano un ponte tra Occidente cristiano e paesi in via di decolonizzazione. Questa visione, incentrata sulla cooperazione tra "civiltà teologali" portatrici di un messaggio di trascendenza e dignità della persona umana, si legò all'idea della missione providenziale della "negritudine"⁹¹. Già nel 1959 l'esponente democristiano aveva indirizzato un messaggio d'amicizia agli scrittori e artisti radunatisi a Roma, salutando nel "risveglio del mondo negro" una "primavera della storia" che avrebbe arrecato a tutto il mondo un "valido contributo", nella consapevolezza dell'insufficienza dei popoli bianchi nel guidare il progresso planetario⁹². Nel maggio 1961, nel discorso di apertura del terzo convegno dedicato a *L'idea del Mediterraneo e l'Africa Nera*, La Pira tornò a esaltare il compito storico del continente subsahariano: integrare con elementi di "giovinezza religiosa, spirituale, culturale, sociale, economica e politica" la stanca "civiltà odierna", collaborando alla realizzazione della "città futura della pace, della giustizia, e della bellezza". In questa nuova sintesi, in cui la "poesia" e la "qualità" della cultura nera avrebbero compensato la "pesantezza e la quantità" della modernità bianca e occidentale, l'oppressione razziale non poteva più trovare posto. Non a ca-

⁸⁹ Cfr. Luciano Tosi, *Il Terzo Mondo*, in Marco Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 481-517 e Jacopo Cellini, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community (1963-1978)*, Leuven, Leuven University Press, 2017.

⁹⁰ B. Bernardi, *La questione razziale nel Sud Africa*, cit., p. 548.

⁹¹ Cfr. Pietro Domenico Giovannoni, *Dalla "civiltà cristiana" alle "civiltà teologali". Note su Giorgio la Pira e la genesi dei Colloqui mediterranei*, in Alessandro Cortesi, Aldo Tarquini (a cura di), *Europa e Mediterraneo. Politica, economia e religioni*, Firenze, Nerbini, 2008, pp. 161-186.

⁹² *Contributo della cultura negra per l'unità e la pace fra i popoli*, "L'Avvenire d'Italia" ("Ad'I"), 27 marzo 1959, p. 5.

so, il 31 maggio 1961 — a conclusione del convegno e in coincidenza con la proclamazione della Repubblica sudafricana come Stato indipendente al di fuori del Commonwealth — La Pira inviò ai capi di Stato africani ed extraeuropei, e in copia al segretario generale delle Nazioni Unite Dag Hammarskjöld e a Verwoerd, un telegramma di protesta contro la “costituzione razzista Sudafricana”, accusata di violare il “principio cristiano et umano fraternità et eguaglianza fra tutti gli uomini et popoli”. Occorre sottolineare il retroterra mitografico di questo messaggio, desumibile da una lettera inviata alle rappresentanze diplomatiche italiane, nella quale La Pira rivendicava il ruolo storico di Firenze nell’aver resistito “fermamente — e a prezzo di tanto dolore — alla dottrina e alla prassi politica razziale fascista e nazista”, circostanza che spiegava l’attuale petizione: il tempo delle discriminazioni, pagato a caro prezzo con la Seconda guerra mondiale, era “finito per sempre”⁹³.

Significativa è inoltre la vicenda del massacro di Kindu del novembre 1961, nel quale tredici aviatori italiani persero la vita per mano di miliziani dell’Armée Nationale Congolaise. Nel mondo cattolico vi fu chi prese spunto dal tragico evento per riaffermare lo stereotipo della barbarie nera; “La Civiltà cattolica”, così come il capogruppo Dc alla Camera dei Deputati Luigi Gui, addossarono la responsabilità dell’eccidio alla “forsennata campagna di odio razziale contro i bianchi”, alimentata dal comunismo allo scopo di distruggere “tutto ciò che è occidentale” e insieme a esso il cristianesimo. Le reazioni cattoliche, tuttavia, si attestarono nella loro maggioranza su una linea diversa, tesa a condannare le parole anticristiane di disprezzo per la “razza negra” di cui si erano resi interpreti molti credenti, alcuni con responsabilità di governo. Giornali di punta come “L’Avvenire d’Italia”, insieme agli ambienti giovanili dell’Azione cattolica, si schierarono al fianco delle minoranze razzialmente oppresse, manifestando sdegno per gli atti razzisti commessi dai militanti missini ai danni di studenti neri dimoranti in Italia e sottolineando l’ipocrisia di chi, sotto l’ombrello dell’anticomunismo, difendeva i guasti del colonialismo europeo, fondato sullo sfruttamento economico⁹⁴.

Tali posizioni prendevano di mira il “razzismo degli altri”, situato ai margini dell’arco costituzionale (i neofascisti), al di fuori dei confini nazionali (senza alcun profondo ripensamento del razzismo coloniale italiano) e al di fuori della Chiesa cattolica⁹⁵. Malgrado questi limiti, rispecchiavano il mutamento di cli-

⁹³ Cfr. Marco Pietro Giovannoni, *Il grande lago di Tiberiade. Lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo. 1954-1977*, Firenze, Polistampa, 2006, pp. 155-156 e la documentazione contenuta in Archivio Fondazione La Pira, Corrispondenza varia, sez. 1, busta 11, fasc. 3.

⁹⁴ Matteo Caponi, “*Con eterna voce al mondo intero ammoniscono fraternità*”: i “*martiri di Kindu*” e il culto dei soldati caduti per la pace, in Maria Paiano (a cura di), *Pietà e guerre del Novecento / Piety and Wars in the Twentieth Century*, sezione monografica di “Archivio italiano per la storia della pietà”, 2019, pp. 191-223.

⁹⁵ Sul contesto generale di questo discorso nell’Italia repubblicana cfr. adesso Silvana Patriarca, Valeria Deplano (a cura di), *Nation, ‘race’, and racisms in twentieth-century Italy*, sezione

ma che, nel 1959-1960, rese il razzismo un tema scottante nel dibattito pubblico, a seguito dell'ondata di episodi antisemiti che, a partire dalla Germania, si era estesa a tutta Europa, Italia compresa, dove ne furono i principali artefici i gruppi del movimentismo neofascista⁹⁶. Lo choc prodotto dalla ricomparsa delle svastiche sui muri, sui monumenti e sulle sinagoghe determinò un salto di interesse verso quel tema, per quanto frutto più dell'impatto emotivo e del clamore mediatico che di un autentico ripensamento critico⁹⁷. Ancora una volta, il fenomeno del razzismo antinero fu dibattuto attraverso le lenti deformanti di un passato nazista da sempre avversato. È nella logica del "cattivo tedesco" (e del "bravo italiano")⁹⁸ che Federico Alessandrini, ex direttore del "Quotidiano" e futuro vicedirettore dell'"Osservatore romano", denunciò su "Studi cattolici" l'"impossibile razzismo" che riportava in auge il "culto di sinistri idoli infranti" e implicava il "ripudio del cristianesimo". Negli anni Trenta Alessandrini aveva ricoperto un ruolo di spicco nella polemica giornalistica che "L'Avvenire d'Italia" aveva intrapreso contro le "aberrazioni razziste del nazionalsocialismo" e il carattere anti-cristiano del mito della razza ariana, manifestando insieme la convinzione che l'Italia fascista fosse altra cosa⁹⁹. Anni dopo, ritenendo ancora che le origini del "razzismo vero e proprio" andassero ricercate in Lutero, sulla scorta di una genealogia che passava da Fichte fino ad arrivare al nazionalsocialismo e al nazionalismo boero rimuovendo il *côté* cattolico, Alessandrini rintracciava nel protestantesimo il tratto qualificante di un razzismo "sistematico", "estraneo alla mentalità italiana, e alle sue tradizioni universalistiche". Maggiore indulgenza veniva accordata al razzismo "istintivo" che albergava in molti nordamericani: "quale sarebbe il nostro comportamento se avessimo tra noi qualche milione di negri?"¹⁰⁰.

Il processo ad Adolf Eichmann rafforzò nei cattolici la persuasione che il "problema razziale" rappresentasse "il più grave dei problemi sociali"¹⁰¹, rendendo frequente l'accostamento tra i campi di sterminio e le forme di discri-

monografica di "Modern Italy", 2018, n. 4 e Silvana Patriarca, "Gli italiani non sono razzisti": costruzioni dell'italianità tra gli anni Cinquanta e il 1968, in Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Firenze, Le Monnier, 2015, pp. 32-45.

⁹⁶ Paola Bertilotti, *Anatomie d'une crise. Les épisodes antisémites de l'hiver 1959-1960 en Italie*, in Ead., Beatrice Primerano (a cura di), *L'antisémitisme en Italie dans le second XX^e siècle*, numero monografico di "Laboratoire italien", 2011, <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/576> (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁹⁷ *Razzismo e pregiudizio barbarie che ritorna: la responsabilità è anche nostra*, "Gioventù", 31 gennaio 1960, p. 4.

⁹⁸ Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

⁹⁹ Renato Moro, *Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Roma, Studium, 2020, pp. 204-314 e 400-403 (citazione a p. 204).

¹⁰⁰ Federico Alessandrini, *L'impossibile razzismo*, "Studi cattolici", 1960, n. 3, pp. 21-27.

¹⁰¹ Così in un articolo su "Studium" del 1962. Cfr. R. Moro, *L'elaborazione cattolica della Shoah in Italia*, cit., pp. 27-28.

minazione e persecuzione perpetrate nei confronti dei neri. Una dimostrazione dell'intreccio tra questi due piani è la produzione del domenicano Reginaldo Santilli, animatore presso il convento di Santa Maria Novella di "Vita sociale", rivista fondata nel 1944 negli ambienti cristiano-sociali. Fin dagli anni Trenta il religioso aveva indirizzato i propri studi alla denuncia della nuova ideologia razzista salita al potere nella Germania nazista, leggendola come l'esito ultimo del moderno immanentismo; a quel tema, affrontato in una serie di articoli pubblicati sulla rivista domenicana "Il Rosario", poi raccolti in opuscolo, aveva consacrato la tesi di teologia, discussa a porte chiuse all'Angelicum nel marzo 1939 e rimasta inedita per non incorrere nella censura¹⁰². Negli anni Cinquanta Santilli aveva scritto saltuariamente di razzismo su "Vita sociale", in sintonia con altri redattori che avevano ravvisato nel "superamento delle divisioni di razza" un traguardo prioritario per la pace mondiale: nella "collaborazione cristiana fra i popoli" non poteva trovare alcun posto il "diverso trattamento fatto a intere popolazioni, colpevoli di avere un diverso colore della pelle o una civiltà inferiore solo per l'interessata inerzia di popoli, cosiddetti 'civili'"¹⁰³. Pur definendo "scandalosa" la discriminazione che colpiva in gran parte la "popolazione operaia di colore", il frate predicatore ripropose senza sostanziali modifiche le tesi formulate prima della Seconda guerra mondiale, dirette a confutare il razzismo tedesco da una prospettiva razzialista. Negli anni del Concilio, sulla scorta di un insegnamento percepito come ancora valido, Santilli ripropose l'idea di "gradi maggiori o minori di civiltà, attinti dalle stesse razze in condizioni ambientali diverse". Da questa impostazione conservatrice il religioso trasse però la conclusione che la supremazia del modello occidentale fosse giunta al termine. Si trattava di cedere "il posto ai popoli di fresche energie vitali"¹⁰⁴: appello, quest'ultimo, rilanciato nel "clima ecumenico del Vaticano II", tramite l'adesione alla Dichiarazione Onu sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale del 20 novembre 1963, orizzonte d'impegno che univa cattolici e non cattolici¹⁰⁵.

Quello stesso anno Santilli dedicò a *Il razzismo* un capitolo del suo volume *Il potere politico*, in cui riprese quasi letteralmente gli scritti degli anni Trenta e Cinquanta, a supporto di una posizione "chiara e inequivocabile" contro la segregazione razziale in Sudafrica e negli Stati Uniti (misure "indegne non solo sul piano religioso ma anche umano")¹⁰⁶. Nel 1966 pubblicò finalmente *Stu-*

¹⁰² Cfr. Francesco Dei, *Contesto fiorentino: gli ebrei secondo fascisti e cattolici (1929-40)*, in Maria Chiara Rioli (a cura di), *Ritornare a Israele. Giorgio La Pira, gli ebrei, la Terra Santa*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, pp. 50-52.

¹⁰³ Spartaco Lucarini, *Per una collaborazione cristiana fra i popoli*, "Vita sociale" ("Vs"), 1953, n. 1, p. 21.

¹⁰⁴ Giancarlo Ferrari [Reginaldo Santilli], *Alle origini del razzismo moderno*, "Vs", 1965, n. 3, pp. 147-179 e ivi, n. 4-5, pp. 247-252.

¹⁰⁵ *Contro ogni discriminazione razziale*, "Vs", 1964, n. 6, pp. 324-329.

¹⁰⁶ Reginaldo Santilli, *Il potere politico*, Firenze, Edizioni di "Vita sociale", 1963, pp. 269-281 (citazioni a p. 279).

di e ricerche sul razzismo, una rielaborazione della tesi del 1939 su *Lo Stato hitleriano* e degli articoli del dopoguerra, corredata da un apparato documentario che giungeva fino alla Shoah e alla svolta conciliare. Il libro si chiudeva significativamente con una sezione intitolata *La lezione di Auschwitz*, incentrata sulla visita del presidente della Repubblica Saragat dell'ottobre 1965. Santilli rendeva così di “pubblica ragione” un lavoro rimasto fino ad allora “silenzioso”, mosso dal “risorgente razzismo in diverse parti del mondo”. Nei progetti del domenicano il libro avrebbe dovuto costituire la premessa logica di altri due, “uno sul razzismo del Nord-America e l'altro sul razzismo del Sud-Africa”. La trilogia però, concepita come un monito affinché non si ripetessero le “pazzesche aberrazioni” del passato, non vide mai la luce, fermandosi al primo volume¹⁰⁷.

Gli esempi menzionati di La Pira, Alessandrini e Santilli suggeriscono un percorso secondo cui, al tornante degli anni Sessanta, l'anti-antisemitismo diventò un ingrediente fondamentale dell'antirazzismo cattolico. Si tratta di un esito tutt'altro che ovvio, per due ragioni. In primo luogo, l'elaborazione ecclesiastica dell'immediato dopoguerra aveva rigettato, come del resto negli anni Trenta, un antisemitismo fondato sulle moderne teorie razziste; tuttavia non si era spinta a ritenerlo intrinsecamente razzista, come per esempio aveva fatto, oltreoceano, Johannes Oesterreicher (giungendo peraltro a negare il concetto di razza)¹⁰⁸. Non a caso, ancora nel 1948, l'*Enciclopedia cattolica* aveva ammesso un “lecito” antisemitismo “nel campo delle idee, volto alla vigile tutela del patrimonio religioso-morale e sociale della cristianità”, “escludendo ogni odio per le persone”¹⁰⁹. In secondo luogo, le istanze ecclesiali miranti a sradicare l'ostilità antiebraica si erano principalmente espresse — in Italia con una risonanza contenuta — all'interno di una riconsiderazione religiosa del patrimonio spirituale dell'ebraismo, nelle sue relazioni di “amicizia” con la tradizione cristiana, come via di superamento dello stereotipo della “giudaica perfidia”¹¹⁰. Il tema della razza era comunque rimasto in secondo piano. Tale riflessione si era concentrata sulla nozione teologica di “popolo d'Israele” più che sugli ebrei in quanto perseguitati razziali, anche se in La Pira, in effetti, l'orizzonte filosemita dell'unità cristiano-ebraica, non esente da aspettative messianiche di ti-

¹⁰⁷ Reginaldo Santilli, *Studi e ricerche sul razzismo. Parte I. Da Lessing al III Reich*, Firenze, Edizioni di Vita sociale, 1966, p. 3.

¹⁰⁸ J. Connelly, *From Enemy to Brother*, cit., pp. 94-146.

¹⁰⁹ Elena Mazzini, *Presence of Antisemitism in the Catholic World. The Case of the “Enciclopedia Cattolica” (1948-1954)*, in Laura Brazzo, Guri Schwarz (a cura di), *Jews in Europe after the Shoah. Studies and Research Perspectives*, sezione monografica di “Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione Cdec”, 2010, n. 1, Doi: 10.48248/issn.2037-741X/725.

¹¹⁰ Cfr. Elena Mazzini, *Cristiani ed Ebrei dopo la Shoah. Momenti e protagonisti dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1945-1965)*, “Annali di Storia di Firenze”, 2013, pp. 361-390 e Daniele Menozzi, “Giudaica perfidia”. *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

po conversionistico, si era legato in modo peculiare al mito di una nuova civiltà cristiana che intrecciava antifascismo, pacifismo e sostegno decoloniale alla causa dei popoli neri.

L'idea di un "antisémitisme sauvage qui a mené à Auschwitz, le plus grand crime de toute l'histoire humaine", ur-razzismo contro cui i credenti stessi erano chiamati a pronunciarsi, era presente nel già citato lavoro di Congar per l'Unesco; in esso il teologo francese aveva ambiguamente letto l'antisemitismo moderno e secolarizzato come "pregiudizio razziale" estraneo all'"antisemitismo religioso" del passato, rivendicando il dovere di purificare la "questione ebraica" — che pure poneva problemi oggettivi — dall'erronea "discrimination d'un homme fondée sur le fait qu'il est juif", anche alla luce delle "incroyables souffrances d'Israël" che avevano reso impossibile "résoudre avec justice et vérité, même des questions politiques et sociologiques réelles"¹¹¹. D'altra parte, l'esempio statunitense di una mobilitazione cattolica che collegava contrasto all'antisemitismo, antirazzismo e diritti umani aveva avuto un'eco limitata nel dibattito europeo e soprattutto italiano¹¹².

A segnare dunque una svolta anche nella cultura cattolica di massa, ancor più dell'aggiornamento magisteriale prodotto dal Vaticano II, fu l'emergere, a partire dagli anni Sessanta, di una memoria globale e "multidirezionale" della Shoah: una memoria che impresso nell'immaginario collettivo e nel discorso pubblico un'impronta antirazzista tracciata dalle suggestioni del modello genocidario della persecuzione antiebraica, instaurando nessi di significato con fenomeni apparentemente distanti quali la decolonizzazione e la segregazione/discriminazione degli afroamericani¹¹³. Al di là della sua sofferta elaborazione e ricezione, infatti, la dichiarazione *Nostra Aetate* non categorizzò esplicitamente l'antisemitismo come razzismo, limitandosi ad affermare in termini vaghi che la Chiesa "esecra, come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione" e intendendo essenzialmente gli ebrei come popolo dell'"Antica alleanza". Il brano proposto da Oesterreicher e ripreso in alcune versioni del decreto *De Iudaeis* durante i lavori preparatori del Concilio — che tematizzava l'antisemitismo come forma più diabolica di razzismo, a sua volta definito gravissimo pericolo della contemporaneità che contraddiceva la fede cristiana — non compare nella dichiarazione del 1965¹¹⁴. Soltanto *La*

¹¹¹ Y.M.-J. Congar, *L'Église catholique devant la question raciale*, cit., pp. 19, 26 e 55. Cfr. Étienne Fouilloux, *Yves Congar 1904-1995. Une vie*, Paris, Salvator, 2020, pp. 108-111.

¹¹² Cfr. Daniele Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Brescia, Morcelliana, 2012, pp. 25-81.

¹¹³ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.

¹¹⁴ Mauro Velati, *Dialogo e rinnovamento. Verbal e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 501, 641 e 735. Il fondatore dell'Institute of Judaeo-Christian Studies (Seton Hall University)

Chiesa di fronte al razzismo del 1988 avrebbe costituito una discontinuità in termini di linguaggio e prospettiva, inserendo l'antisemitismo tra le "manifestazioni di diffidenza razziale sistematica" e descrivendolo come "la forma più tragica di ideologia razzista nel nostro secolo con gli orrori dell'olocausto", con l'effetto di spostare l'attenzione dei credenti dalla riconciliazione (religiosa) ebraico-cristiana all'impegno antirazzista¹¹⁵.

Tornando agli anni Sessanta, ancor più importante del revival antinazista — e solo limitatamente antifascista — fu la ricaduta mediatica del movimento statunitense dei diritti civili, la cui esplosione conquistò le pagine della stampa d'opinione di area democristiana e della stampa diocesana e religiosa in genere¹¹⁶. A calamitare l'attenzione fu in particolare la figura carismatica di Martin Luther King. Su "Nigrizia" del gennaio 1960 comparve una sua intervista originale per la penna di Giuseppe Tusiani, poeta italoamericano e professore al College of Mount Saint Vincent (Bronx). Studioso degli *spirituals*, Tusiani avrebbe di lì a poco descritto l'itinerario della poesia afroamericana da una religiosità passiva, che cantava la sofferenza nella prospettiva del premio ultraterreno, a un cristianesimo militante, che animava la protesta contro i ghetti¹¹⁷. L'intervista si concentrava sul metodo del boicottaggio di Montgomery, raccontato dal pastore battista in *Stride Toward Freedom*¹¹⁸. Al leader della Southern Christian Leadership Conference (Sclc) veniva attribuita "quasi un'aureola di eroismo e di straordinaria bontà", che ne faceva l'alfiere di una resistenza "accompagnata dalla preghiera e schiva di violenza". Il racconto veicolava l'immagine di un esodo verso la "terra promessa dell'integrazione" e dell'"amore fraterno in America e su tutta la terra", condotto senza traumatiche lacerazioni e dopo avere "disacerbato l'animo negro per poter combattere con serenità, senza astio"¹¹⁹.

La March on Washington for Jobs and Freedom del 28 agosto 1963 consacrò il movimento per i diritti civili nell'alveo del cattolicesimo conciliare, familiarizzando il pubblico italiano con la categoria di antirazzismo. Di "imponente manifestazione antirazzista" parlò per l'appunto "L'Avvenire d'Italia", riportando non soltanto l'opinione del cattolico John Fitzgerald Kennedy (in un'otti-

aveva sviluppato questa riflessione fin dagli anni Trenta, sintetizzandola in John M. Oesterreicher, *Racisme, antisémitisme, antichristianisme. Documents et critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1940.

¹¹⁵ Pontificia Commissione "Iustitia et Pax", *La Chiesa di fronte al razzismo*, cit., p. 472.

¹¹⁶ Guido Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 123-127.

¹¹⁷ Giuseppe Tusiani (a cura di), *Influenza cristiana nella poesia negro-americana*, Bologna, Nigrizia, 1971.

¹¹⁸ Martin Luther King, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York, Harper & Row, 1958 (trad. it. *Marcia verso la libertà*, Palermo, Andò, 1968).

¹¹⁹ Giuseppe Tusiani, *La non-violenza del dott. King*, "Nigrizia", 1960, n. 1, pp. 23-24. Cfr. la lettera di Martin Luther King a Joseph Tusiani, 8 agosto 1959, in Clayborne Carson e al. (a cura di), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol. V, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, pp. 257-259.

ca che enfatizzava il suo supporto alla marcia ben al di là delle sue reali intenzioni), ma anche il comunicato di Radio Vaticana che schierava “tutta l’autorità morale dei principi del Cristianesimo e del magistero della Chiesa” a fianco dei manifestanti che marciavano per i diritti civili e “per il superamento di ogni concezione e di ogni formula razzista nei rapporti tra gli uomini”¹²⁰. “Le Missioni cattoliche” sostennero il “movimento integrazionista” richiamando, con una palese forzatura, “i principi antirazzisti sempre propugnati” dalla gerarchia ecclesiastica. Il campo semantico dell’antirazzismo veniva così a sovrapporsi a quello dell’“integrazionismo razziale”, identificandosi con il superamento del regime vigente *de facto* o *de iure* negli Stati Uniti e in Sudafrica: un “separatismo” anticristiano che, come affermato dai vescovi americani nello Statement on Racial Harmony di pochi giorni antecedente la “marcia antisegregazionista” di Washington (23 agosto 1963), non poteva trovare più accoglienza tra i credenti, nemmeno come male minore¹²¹. Il sostegno al movimento per i diritti civili fu ribadito in occasione del Civil Rights Act del 1964, un “evento storico” che poneva fine all’“apatia della popolazione bianca verso l’ingiusto segregazionismo”¹²² e che anticipò di qualche mese altri due episodi destinati a rendere King — “uomo dell’anno” 1963 secondo “Time” — una figura popolare anche tra i cattolici italiani: l’udienza concessagli da Paolo VI il 18 settembre e soprattutto il premio Nobel per la pace, del quale fu insignito il successivo 14 ottobre¹²³.

Antirazzismo e Sessantotto cattolico

Furono però la crisi del Sessantotto e soprattutto l’assassinio del pastore afroamericano a catalizzare una forte adesione emotiva attorno al sogno di uguaglianza razziale, di cui King divenne il martire per eccellenza¹²⁴. Se il direttore dell’“Osservatore romano” Raimondo Manzini ne celebrò il sacrificio “più che militante, religioso”, lo stesso Paolo VI, durante la messa per la Domenica delle Palme, associò il racconto della Passione di Gesù alla commemorazione del “predicatore cristiano della promozione umana e civile della sua gente

¹²⁰ Cfr. *Pacifica marcia su Washington di oltre duecentomila negri*, “AdI”, 29 agosto 1963, p. 1; *Coerente atteggiamento dei cattolici americani*, ivi, p. 1; *Dopo l’imponente manifestazione antirazzista. Parole di elogio di Kennedy per i duecentomila dimostranti*, “AdI”, 30 agosto 1963, p. 1.

¹²¹ Cfr. *Inasprimento della questione razziale negli Stati Uniti*, “Mc”, 1963, n. 8-9, pp. 346-347 e *Razzismo e separatismo negli Usa*, ivi, 1963, n. 11, pp. 469-471.

¹²² *Approvata negli Stati Uniti la legge sui diritti civili*, “Mc”, 1964, n. 8-9, pp. 360-361.

¹²³ *Il protestante negro King chiede l’appoggio di Paolo VI*, “Corriere della Sera”, 19 settembre 1964, p. 7.

¹²⁴ Cfr. Amoreno Martellini, *All’ombra delle altrui rivoluzioni. Parole e icone del Sessantotto*, Torino, Bruno Mondadori, 2012.

negra”, formulando l’augurio che il suo sangue sparso, “spiritualmente prezioso”, ispirasse non odio e vendetta, ma un proposito di riconciliazione che, oltre a sanare le “ingiuste discriminazioni”, scongiurasse l’impiego di “mezzi violenti” da parte delle comunità nere¹²⁵. Su “L’Avvenire d’Italia” Gaetano Nanetti sottolineò che il sogno di King — “realizzare con metodi pacifici l’integrazione razziale” — era stato osteggiato anche dagli “estremisti” capeggiati dai “vari Carmichael”, fautori del ricorso alla forza per abbattere la “società bianca” e stabilire il “potere negro”¹²⁶. L’antirazzismo integrazionista, interrazziale, nonviolento e *colour blind* del reverendo King venne così apertamente contrapposto al programma del Black Power, foriero di scontri razziali, come la vera e propria “guerriglia” che da anni incendiava i ghetti e che adesso rischiava di saldarsi alla contestazione giovanile. Del Black Power “Nigrizia” sottolineò il carattere autolesionistico, concludendo che, in conseguenza di quella parola d’ordine, “molti cattolici non parla[va]no più di “poveri neri”, ma di “neri selvaggi, di vandali, anarchici e criminali”¹²⁷.

Spettò ancora una volta a “Le Missioni cattoliche” offrire una sintesi rappresentativa del nuovo sentire ecclesiastico. In un numero a più mani pubblicato all’indomani dell’omicidio di King, intitolato *Il razzismo cancro sociale del nostro tempo*, padre Gheddo si allineò, con qualche anno di ritardo, alla campagna antirazzista dell’Unesco, prendendo in prestito le parole di un famoso fascicolo dell’“Unesco Courier” dell’ottobre 1960¹²⁸. In questa cornice la celebrazione del “messaggio d’amore” di Martin Luther King risultò funzionale ad attaccare il “contro-razzismo” dei Black Muslims e dei Black Nationalists di Malcom X — speculare al suprematismo bianco — e a bocciare l’evoluzione dello Student Nonviolent Coordinating Committee verso la “cieca violenza” rivoluzionaria, il sostegno alla lotta armata antimperialista e l’internazionalismo marxista. Allo stesso tempo Gheddo ammetteva l’insufficienza di un programma basato esclusivamente sui diritti civili, incapace cioè di incidere sulle disparità economico-sociali che, mantenendo buona parte degli afroamericani in una condizione di indigenza, perpetuavano un razzismo sostanziale a dispetto della parità giuridica. Una lettura questa, peraltro, assai riduttiva, poiché ignorava la dimensione radicale di una protesta che, nelle stesse intenzioni di King, comprendeva la mobilitazione per i diritti sociali e la lotta alla povertà¹²⁹. Per la prima volta, risentendo forse del clima conte-

¹²⁵ R.[aimondo] M.[anzini], *Delitto*, “L’Osservatore romano”, 6 aprile 1968, p. 1; *Paolo VI invita le schiere giovanili tutti i cristiani e l’intera famiglia umana a rivivere il pacifico trionfo e attuare gli insegnamenti del Figlio di Dio*, ivi, 8-9 aprile 1968, p. 1.

¹²⁶ Gaetano Nanetti, *Un delitto del razzismo*, “AdP”, 6 aprile 1968, p. 1.

¹²⁷ Zelindo M. Marigo, *Il potere nero*, “Nigrizia”, 1968, n. 2, pp. 22-23.

¹²⁸ Anthony Q. Hazard Jr., *Postwar Anti-Racism. The United States, Unesco, and “Race,” 1945-1968*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 113-122.

¹²⁹ Come osservato anche dalla recente biografia di Paolo Naso, *Martin Luther King. Una storia americana*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

statario, il missionario estese alla Chiesa cattolica, “con tutte le lodevoli eccezioni”, l'accusa di scarso impegno “nel difendere i principi integrazionisti e la dignità umana di una razza umiliata”, constatandone la lontananza dalla testimonianza cristiana di King. Tali considerazioni si accompagnavano sulla rivista a una sterzata quasi improvvisa dal concetto di razza, adesso screditato come la “frittata” pseudoscientifica di cui parlava Ashley Montagu: “la ‘razza’ non esiste”, sentenziò Ernesto Toaldo, affermando di intendere con essa il “gruppo etnico” e riconducendo le discriminazioni razziali, sulla scorta della Dichiarazione Unesco del 1967, al “desiderio di perpetuare un ordine economico e politico ingiusto”¹³⁰.

Gli attori del dissenso postconciliare e della contestazione cattolica furono assai attivi nella costruzione mitografica di King come icona rivoluzionaria e apostolo della liberazione razziale. La prima traduzione integrale della celebre *Letter from Birmingham Jail* dell'aprile 1963 — con la quale il leader della Sclc, a fronte delle cautele delle autorità ecclesiastiche locali, rivendicava il dovere di ribellarsi alle leggi razziste, appellandosi alla coscienza cristiana e alla disobbedienza civile — venne pubblicata nel 1965 dalla piccola casa editrice La Locusta (Vicenza), vicina a figure come Primo Mazzolari e David Maria Turoldo, assieme alla traduzione delle *Letters to a White Liberal* del trappista statunitense Thomas Merton, con il titolo *La rivoluzione negra* (attribuito dallo stesso Merton e mutuato dall'edizione francese del 1964). Un montaggio, questo, che esprimeva una chiara scelta editoriale, ovvero presentare la “lotta dei negri”, guidata da King, come un’“ora provvidenziale” di conversione della Chiesa, chiamata ad affrancarsi dalla tirannia del consumismo e del militarismo: in altre parole, a vivere il Vangelo demolendo la società del benessere (il cosiddetto “mondo libero”) in nome dei poveri e degli oppressi¹³¹. Il contrasto al razzismo antinero veniva così sussunto in una prospettiva generale di rinnovamento, alimentata dal Vaticano II e dalla controcultura degli anni Sessanta, tesa a superare la cristianità borghese e ad affermare la voce profetica della coscienza al di sopra delle imposizioni anacronistiche di autorità politiche e religiose.

Non a caso padre Ernesto Balducci, coinvolto in prima persona nella difesa dell'obiezione di coscienza, individuò nell'antirazzismo del reverendo King l'esempio di un “nuovo umanesimo”, coltivato da credenti e non credenti, che aveva come bussola “un'obbedienza più alta, che non rifiuta le istituzioni, ma le

¹³⁰ Piero Gheddo, Luigi Carrea, Ernesto Toaldo, *Il razzismo cancro sociale del nostro tempo*, “Mc”, 1968, n. 5, pp. 280-311 (in particolare Ernesto Toaldo, *Come nasce il razzismo? Cause storiche e sociali*, ivi, p. 301).

¹³¹ Martin Luther King, Thomas Merton, *La rivoluzione negra*, Vicenza, La Locusta, 1965, p. 87. La lettera di King sarebbe stata ripubblicata a sé stante a ridosso della sua morte (due edizioni tra aprile e maggio 1968), preceduta dal pezzo di Enzo Biagi *Il Gandhi negro*, originariamente comparso su “La Stampa”, 6 aprile 1968, p. 3, come prefazione. Cfr. Martin Luther King, *Lettera dal carcere*, Vicenza, La Locusta, 1968.

restituisce alla loro naturale funzione di strumento". Nel 1965 lo scolopio firmò l'introduzione a una raccolta di scritti di Merton, intitolata *Fede e violenza*, contenente un saggio su *Religione e razza negli Stati Uniti*; su "La Civiltà cattolica" padre Domenico Mondrone lo recensì positivamente, concordando con l'autore sul fatto che la lotta antirazzista negli Stati Uniti rappresentasse un'opportunità per riacquistare la "fedeltà alla verità cristiana"¹³². Due anni dopo Balducci curò la traduzione della raccolta di discorsi di King *Strenght to Love (La forza di amare)*, facendo della questione nera l'emblema delle sfide che attendevano la Chiesa del post-Concilio: aprirsi al mondo, superare gli "antichi conformismi" e porre al centro la responsabilità della coscienza individuale "di fronte alle speranze degli umili". Quelle orazioni, agli occhi del sacerdote, incarnavano la nuova spiritualità della *Gaudium et spes* e della fratellanza tra i popoli. Il successo del volume — due edizioni in appena due settimane, tra maggio e giugno del 1967 — fu motivato anche dal suo costituire una raccolta di sermoni religiosi ed esortazioni morali collegati a un'immagine ecumenica e ottimistica del pastore premio Nobel per la pace, fissata nell'*I have a dream* del 1963¹³³. Balducci peraltro, in interventi successivi, avrebbe preso le distanze da quella tendenza, a suo dire tipica della Chiesa battista cui King apparteneva, che portava "a superare il conflitto oggettivo delle situazioni, con la pura esortazione religiosa o col puro giudizio moralistico"¹³⁴. Anche in questo caso, si trattava di una semplificazione. Basti pensare al famoso discorso tenuto da King alla Riverside Church di New York nell'aprile 1967 e tradotto da La Locusta nel 1968, in cui l'opposizione alla guerra in Vietnam era stata articolata nella ferma denuncia delle spese militari che sottraevano risorse in materia di assistenza sociale¹³⁵.

Significativo, a questo riguardo, fu il dibattito ospitato da "Testimonianze". Dopo l'attentato di Memphis la rivista dello scolopio, pur riaffermando il valore evangelico della nonviolenza, evitò di schierarsi contro l'"ala rivoluzionaria del movimento negro" che aveva attaccato duramente King. Per quanto quest'ultimo avesse intensificato, dopo il 1964, la critica alla "società americana, andando ben al di là del magnifico "sogno" di un'America pacificamente convertita ai valori dell'amore e della fratellanza" e invitando i neri a obiettare all'arruolamento per il Vietnam, restava il fatto che il suo metodo moderato

¹³² Thomas Merton, *Fede e violenza*, Brescia, Morcelliana, 1965, su cui cfr. *Rassegna bibliografica*, "Cc", 1966, vol. III, pp. 169-170. Il saggio era originariamente apparso in francese su "Frères du monde" (1964) e poi in inglese, col titolo *Religion and Race in the United States*, su "New Blackfriars" (1965).

¹³³ Ernesto Balducci, *Presentazione*, in Martin Luther King, *La forza di amare*, Torino, Sei, 1967, pp. 9-14.

¹³⁴ Nicola Badaloni, Ernesto Balducci, *L'emancipazione dei popoli dopo la testimonianza di Martin Luther King*, Firenze, Lef, 1970, p. 7.

¹³⁵ Martin Luther King, *Oltre il Vietnam. In appendice: "Il dovere della rivoluzione" di Hervé Chaigne O.F.M.*, Vicenza, La Locusta, 1968.

favoriva “le vie di accesso — di integrazione” al sistema, anziché “contestarne la radicale ingiustizia”. La priorità, insomma, consisteva non nel coltivare una cultura e un’azione antirazzista, ma nel ribellarsi a un equilibrio politico che viveva “della violenza, del terrore nucleare e della divisione del mondo intero in ‘bianchi’ e in ‘negri’”¹³⁶.

Sempre nella stessa logica, la battaglia di King e la resistenza vietnamita poterono essere affiancati come due aspetti della stessa lotta. Varie voci del cattolicesimo progressista condivisero questa impostazione. Su “Il Gallo” il poeta varazzino Silvio Craviotto rintracciò i mandanti dell’omicidio in coloro che “solennizzano il Natale/ con tacchini farciti/ e identificano il Messaggio di Nazareth/ con le strutture tutelate da manganelli,/ da bombe lacrimogene e al napalm”. Contro lo spirito di dominio che pervadeva la società neocapitalista, e che faceva rivivere il Cristo crocifisso nelle atrocità commesse in Vietnam e in America Latina, nelle discriminazioni razziali e nell’emarginazione sociale, si poteva abbracciare la nonviolenza, sull’esempio di King, oppure, in un contesto “irrimediabile”, opporsi “come Camilo Torres con la violenza armata alla violenza costituita in legge e in costume”¹³⁷. Di lì a poco anche Balducci avrebbe accomunato King, Che Guevara e Torres come testimoni profetici della resistenza al “mondo dell’opulenza” e interpreti di una rivoluzione globale, perseguita preferibilmente con gli strumenti nonviolenti e in subordine con la “violenza attiva”¹³⁸. Di diverso avviso fu Giuseppe Dossetti, che in un’omelia tenuta a Monteveglio affrontò il tema dell’opposizione al razzismo antinero sulla scia della sua condanna dei bombardamenti in Vietnam, specificando che l’omicidio di King non era un mero “delitto del razzismo”. Esso chiamava in causa le corresponsabilità dei cristiani verso un sistema intrinsecamente violento, nel quale il *Discorso della Montagna* (Mt 5-7) aveva lasciato posto ai “*distinguo* [...] sulla legittima difesa sulla guerra giusta ecc.”. Nonostante la diversa conclusione a cui giungeva il padre costituente — la lotta per un diritto non poteva avvenire che attraverso la resistenza spirituale e la fede dei pacifici, spogliata da qualsiasi pretesa di potere e disposta al martirio —, anch’egli inseriva l’antirazzismo in un discorso di secondo livello, che ne dettava i significati e ne riduceva inevitabilmente la portata¹³⁹.

In conclusione, l’antirazzismo entrò a far parte dell’universo simbolico e mentale di settori consistenti del mondo cattolico italiano, sensibili alla svolta conciliare e, nelle loro frange più radicali, alla controcultura giovanile. Ciò accadde, però, a costo di privare la questione nera, e il razzismo a esso correlato, di una valenza autonoma, intrecciando istanze di aggiornamento ecclesiale, aspettative utopiche e gusti indotti dai meccanismi di mercato, che facevano

¹³⁶ Cfr. Testimonianze, *Editoriale*, “Testimonianze”, 1968, n. 102, pp. 97-102.

¹³⁷ *In morte di Martin Luther King*, “Il Gallo”, 1968, n. 5, p. 10.

¹³⁸ N. Badaloni, E. Balducci, *L’emancipazione dei popoli*, cit., pp. 11-12.

¹³⁹ *Dal Vietnam a Luther King*, “Ad’I”, 10 aprile 1968, p. 3.

delle icone rivoluzionarie un oggetto di consumo. Tale saldatura è evidente nello sviluppo di pedagogie e liturgie antirazziste che delinearono, nel campo dei “cattolici disobbedienti”, una fede politica contestataria e dialogante col marxismo. Un caso tipico è la parrocchia, poi comunità di base, dell'Isolotto a Firenze, salita alla ribalta delle cronache per il suo scontro frontale con l'arcivescovo Ermenegildo Florit. Com'è noto il gruppo di laici raccolti attorno a don Enzo Mazzi impostò una pastorale militante incentrata sulla scelta di campo a favore dei popoli politicamente ed economicamente oppressi, complice la “Chiesa ricca”. Il sostegno alla causa dei “negri d'America”, parte di questa lotta di liberazione che coinvolgeva la classe operaia e i paesi del Terzo Mondo, venne proclamato in più occasioni, a partire dalla lettera-manifesto indirizzata per la Pasqua 1967 a Paolo VI. La veglia su “Le discriminazioni razziali”, organizzata dai giovani della parrocchia il 6 maggio dello stesso anno, assunse l'antirazzismo come presupposto centrale della pace. Quella meditazione vide un'alternanza di passi della Bibbia, pezzi musicali, “effetti mimici”, poesie (Langston Hughes) e “letture di brani scelti” assai eclettiche: la *Lettera dal carcere di Birmingham* di King; discorsi di Carmichael e John F. Kennedy; la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; il libro-inchiesta *Apartheid* di Angelo Del Boca (Bompiani, 1962); citazioni dal *Diario di Anna Frank*, divenuto di tendenza a un decennio dalla traduzione italiana del 1954 e avviato a essere un riferimento per l'industria culturale, decisiva nel trasformare la Shoah in un fenomeno *pop* slegato dalla specificità storica del genocidio ebraico e nell'alimentare un antirazzismo “sentimentale” e “a buon mercato”¹⁴⁰. Il Venerdì Santo del 1968 si tenne invece un “assemblea di solidarietà con i negri d'America”, volta a polemizzare con l'atteggiamento ipocrita di chi difendeva la società neo-capitalista dei consumi, responsabile ultima dell'assassinio di King. Anche in questo caso i parrocchiani si alternarono nel leggere brani tratti da *La forza d'amare*, Malcolm X e Carmichael, insieme a citazioni del sacerdote italoamericano James Groppi (l'organizzatore dei Milwaukee Commandos, gruppi armati finalizzati a rispondere alla violenza istituzionalizzata della polizia e agli attentati dei suprematisti bianchi)¹⁴¹. Nel marzo 1969, infine, la comunità di base accolse un esule sudafricano membro dell'African National Congress, de-

¹⁴⁰ Per riprendere una nota espressione di Hannah Arendt. Cfr. il dattiloscritto “Le discriminazioni razziali”, in Archivio storico della Comunità dell'Isolotto, *Comunità dell'Isolotto – Firenze*, Periodo parrocchiale, Veglie (1964-1968), unità 539, Emp 0651. Sull'uso decontestualizzato di Anne Frank cfr. Alex Sagan, *An Optimistic Icon. Anne Frank's Canonization in Postwar Culture*, “German Politics & Society”, 1995, n. 3, pp. 95-107.

¹⁴¹ Cfr. il dattiloscritto “Venerdì Santo 1968. Assemblea di solidarietà con i negri d'America”, in Archivio storico della Comunità dell'Isolotto, *Comunità dell'Isolotto – Firenze*, Periodo parrocchiale, Veglie (1964-1968), unità 542, Emp 0654 e Comunità dell'Isolotto, *Isolotto 1954-1969*, Roma-Bari, Laterza, 1969, pp. 139-142. Su padre Groppi cfr. Jackie DiSalvo, *Father James E. Groppi (1930-1985). The Militant Humility of a Civil Rights Activist*, in Philip V. Cannistraro, Gerald Meyer (a cura di), *The Lost World of Italian American Radicalism*, Westport, CT, Praeger, 2003, pp. 229-243.

nunciando la correttezza della gerarchia ecclesiastica nel crimine dell'apartheid¹⁴². Lo stesso più famoso testo dell'Isolotto, il catechismo *Incontro a Gesù* condannato dalla curia diocesana per il suo interpretare la salvezza cristiana “soltanto in senso sociologico, come riscatto dall'oppressione e dallo sfruttamento”¹⁴³, ripeteva una lettura del razzismo antinero subordinata agli schemi marxisti, classisti e antimperialisti, che riconducevano il cuore del messaggio cristiano alla militanza al fianco dei poveri oppressi per addivenire alla liquidazione del colonialismo, alla libertà dei “paesi sottosviluppati” e all'abbattimento delle barriere razziali. Tra i “testi sacri” dell'Isolotto figuravano una serie di volumi incentrati sul tema dell'emancipazione dei diseredati e sulla lotta degli afroamericani come metafora della lotta di tutti gli oppressi del mondo: oltre ai libri sul “prete guerrigliero” Torres, l'autobiografia di Malcom X pubblicata da Einaudi nel 1968, la più volte citata *La forza di amare* di King, *Le rivoluzioni nell'Africa nera* di Giampaolo Calchi Novati (Dall'Oglio, 1967) e *Crisi in bianco e nero* di Charles E. Silberman (Einaudi, 1965), per la sua tesi del razzismo come “prodotto di un dato sistema economico”. A questi titoli si aggiungeva il contributo di Léon Poliakov su Auschwitz, tradotto nel 1968¹⁴⁴. Significativamente, lo sviluppo di un mercato culturale italiano dell'antirazzismo, persino nella sua produzione e fruizione di parte cattolica, riservò scarsissima attenzione al Black Catholic Movement statunitense, che ebbe manifestazioni di varia radicalità e intrattenne vivaci rapporti con il Black Power¹⁴⁵.

L'antirazzismo dei contestatori cattolici mette a nudo un nesso importante. La rivolta contro la civiltà dei consumi si nutre della forza di un immaginario sociale — quello degli anni Sessanta — contraddistinto da una previsione di crescente benessere, dal mito del progresso e dalla tensione solidaristica ed egualitaria connessa all'età d'oro del *welfare state*. L'opposizione al razzismo antinero maturata nel cattolicesimo italiano, nella sua declinazione “fraternalista” moderata o rivoluzionaria-antimperialista, era figlia di tale sensibilità, che ebbe un riscontro nella modernizzazione ecclesiale di quegli anni. Il primo — e unico — intervento di LaFarge pubblicato a inizio 1961 su “La Civiltà cattolica” coglie il senso di questa idea-forza, collocata nel paradigma ottimistico delle *race relations*: il *New Negro*, sempre meno identificabile con gli stereoti-

¹⁴² Christian De Vito, *Mondo operaio e cristianesimo di base. L'esperienza dell'Isolotto*, Roma, Ediesse, 2011, p. 89.

¹⁴³ Notificazione dell'arcivescovo di Firenze Emenegildo Florit, 28 novembre 1968, in *La vicenda dell'“Isolotto”*, “Aggiornamenti sociali”, 1969, n. 1, pp. 80-82.

¹⁴⁴ Comunità dell'Isolotto, *Incontro a Gesù. Guida per la iniziazione dei ragazzi al Mistero di Gesù*, Firenze, Lef, 1969, pp. 79-84.

¹⁴⁵ Matthew J. Cressler, *Authentically Black and Truly Catholic. The Rise of Black Catholicism in the Great Migration*, New York, New York University Press, 2017. Vale la pena ricordare, inoltre, la nomina di Harold Robert Perry a vescovo ausiliario di New Orleans (1965): primo vescovo afroamericano nel Novecento e secondo in tutta la storia degli Stati Uniti, la sua elevazione episcopale rappresentò la consacrazione dell'*interracial apostolate*.

pi originati dall'era della schiavitù, era il segno di un cambiamento inarrestabile della "mentalità comune". L'inevitabile affermazione della "causa vincente" della "giustizia interrazziale" appianava le "tendenze centripete" a vantaggio di quelle "centrifughe". Tra le prime figuravano le *Black churches*, ma anche i "movimenti di un carattere molto più discutibile, che fomenta[va]no un razzismo antibianco" e un "fanatico nazionalismo negro". Tra le seconde vi erano quelle aspirazioni che spingevano gli afroamericani a concorrere alla comunità civica e politica, al di fuori dei ghetti e a pari titolo dei bianchi, con l'obiettivo di migliorare i rapporti razziali e la convivenza sociale¹⁴⁶.

Questa armonica visione "idealista"¹⁴⁷, per quanto rifiutata — più nei mezzi che negli obiettivi di fondo — dall'utopia conflittuale della "Sinistra cattolica" italiana, spiega, almeno in parte, l'appropriazione da parte ecclesiale di un generico antirazzismo, ma aiuta anche a comprenderne la debolezza in termini di riflessione intellettuale e incidenza collettiva, in una parola la volatilità, a fronte dei mutamenti intercorsi nella società. Sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, peraltro, la possibilità di dare una più solida base culturale a questa sensibilità si è scontrata con il forte ridimensionamento della Teologia nera e delle altre teologie contestuali, in nome di un arroccamento anti-multiculturalista e "anti-relativista". Allo stesso tempo si è imposto come dominante, anche nella Chiesa, un linguaggio dei diritti umani reinventato su scala internazionale in una veste emotiva e depoliticizzata, connotata dall'indignazione morale e da un umanitarismo "post-razziale". Proprio a partire dagli anni Ottanta, l'antirazzismo ha acquistato un'inedita popolarità, traducendosi per la prima volta non soltanto in attivismo di massa, ma anche e soprattutto in discorso *mainstream*, depurato degli elementi contro-culturali a vantaggio di una sua incipiente istituzionalizzazione¹⁴⁸.

Stilando un bilancio provvisorio, si può ipotizzare che il deficit del cattolicesimo italiano nel comprendere il razzismo antinero come variabile indipendente da altri fenomeni, nonché come parte integrante del passato nazionale anziché fenomeno esogeno, abbia reso evanescenti i diversi "antirazzismi cattolici" apparsi nel tempo, in quanto subalterni a sistemi di significato estrinseci (il proselitismo missionario, l'anticomunismo, l'universalismo antiocci-

¹⁴⁶ Giovanni LaFarge, *Nuova consapevolezza del negro americano*, "Cc", 1961, vol. I, pp. 253-267.

¹⁴⁷ Nell'accezione messa a fuoco da Eduardo Bonilla-Silva, *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*, Boulder, CO, Lynne Rienner, 2001, pp. 21-58.

¹⁴⁸ Cfr. Jan Eckel, Samuel Moyn (a cura di), *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2014 e Alana Lentin, *Racism and Anti-Racism in Europe*, London, Pluto Press, 2004. Sull'apporto della Chiesa cattolica a questa reinvenzione cfr. Alessandro Santagata, *Santa Sede, diritti umani e perestrojka nella pubblicistica cattolica europea (1985-1989)*, "Studi storici", 2020, n. 3, pp. 741-775 e Sarah Shortall, Daniel Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights Reconsidered*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2020.

dentalista, l'aggiornamento conciliare, il classismo e, infine, l'“ultima utopia” dei diritti umani). Senza dubbio ciò ha pesato sull'impreparazione della cultura cattolica nell'affrontare le sfide che, soprattutto a partire dagli anni Novanta, l'ascesa del neorazzismo differenzialista — la “scoperta del razzismo” in terra italiana, dopo aver guardato per decenni al “razzismo degli altri” — ha posto al paese e alla Chiesa stessa, sotto la spinta dell'immigrazione straniera e, contestualmente, dell'irresistibile ascesa dell'immaginario neoliberista¹⁴⁹. Un immaginario che ha eroso l'universo valoriale del *welfarism* assieme ai sogni di progresso, rivoluzione e palingenesi sociale, nei quali una parte degli stessi cattolici aveva intravisto una leva di giustizia razziale o, in modo forse più ingenuo e meno militante, riposto la speranza di un confortante futuro di fratellanza senza razze.

¹⁴⁹ Tony Judt, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, New York, Penguin, 2005, pp. 535 ss.

Un colonialismo non più razzista? Le insostenibili aspirazioni dei sudditi africani nel secondo dopoguerra

Antonio M. Morone*

La storia della transizione all'indipendenza delle colonie italiane fu anche la storia dell'antirazzismo che non a caso è stato spesso associato all'anticolonialismo e alla storia dei movimenti nazionalisti in Africa. Il caso della decolonizzazione delle colonie italiane rappresenta un caso speciale non solo per la traiettoria fortemente internazionale della sistemazione post-coloniale decisa dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, ma anche per la forte competizione, tutta sul versante africano, tra movimenti nazionalisti ed élites africane inclini ad appoggiare un progetto di continuità del sistema coloniale. È proprio da questa competizione che emerge un'istanza antirazzista che è al centro del presente articolo e non necessariamente o semplicemente fu riconducibile ai soli movimenti nazionalisti. Quei sudditi coloniali che si erano dichiarati disponibili all'ipotesi di un ritorno dell'Italia in Africa rivendicarono la necessità di una riforma del sistema coloniale nell'intento di ottenere una loro più ampia partecipazione alla gestione del potere e di superare il regime segregazionista di epoca fascista. Il presente articolo non si propone dunque di indagare l'antirazzismo e l'anticolonialismo dei nazionalisti, bensì il progetto di un colonialismo non più razzista, o comunque maggiormente inclusivo, coltivato da alcuni sudditi africani che intermediarono con la politica e la propaganda colonialista dell'Italia repubblicana. Di fatto, si trattò di un progetto destinato al fallimento, nella misura in cui colonialismo e antirazzismo erano termini in ultima analisi inconciliabili. Furono poi le diverse indipendenze delle colonie a mettere in discussione il razzismo attraverso la fine stessa del colonialismo.

Parole chiave: Razzismo, Colonialismo, Intermediari, Italia, Libia, Corno d'Africa

A Colonialism no longer Racist? The Unsustainable Aspirations of African Subjects after World War II

The history of the transition to independence of the Italian colonies was also a history of anti-racism which, not surprisingly, has often been associated with anti-colonialism and with the history of nationalist movements in Africa. The case of the decolonization of the Italian colonies represents a special case not only for the strongly international trajectory of the postcolonial order that the United Nations General Assembly agreed to, but also for the strong competition on the African side among the nationalist movements and the

Saggio proposto alla redazione l'1 febbraio 2021, accettato per la pubblicazione il 10 novembre 2021.

* Professore associato in Storia dell'Africa contemporanea (Sps/13), Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Pavia; antoniomaria.morone@unipv.it

African elites who supported the continuity of the colonial system. It is precisely from this competition that an anti-racist instance emerged. This phenomenon is at the centre of this article, emphasising how anti-racism could not be necessarily or merely seen in reference to nationalist movements. Those colonial subjects who had declared themselves supportive towards the hypothesis of Italy's return to Africa claimed the need for a colonial reform in order to obtain a wider participation in the government of the colonies and the real relinquishment of the Fascist segregationist regime. This article therefore does not intend to investigate the anti-racism and anti-colonialism of nationalists, but the project of a form of colonialism that was supposed to be no longer racist, or in any case more inclusive, for the benefit of the African subjects who intermediated with the colonial politics and propaganda of the Italian Republic. This project was doomed to failure, insofar as colonialism and anti-racism were ultimately irreconcilable terms. It was the independence of the colonies that finally put racism into question, when the very end of colonialism was achieved.

Key words: Racism, Colonialism, Intermediaries, Italy, Libya, Horn of Africa

Il razzismo svolse un ruolo centrale nella storia del colonialismo, sia perché, postulando l'esistenza di una gerarchia tra razze umane, giustificò la missione civilizzatrice dell'Europa coloniale, sia perché, nella pratica dell'amministrazione in Africa, portò alla costruzione di identità razziali nelle quali incapsulare i colonizzati ai fini di rendere possibile il dominio straniero. Il razzismo rappresentò una dimensione importante di quel sapere coloniale inteso appunto a studiare "gli altri" attraverso una pluralità di discipline: l'antropologia fisica, l'etnografia, la geografia, il diritto e la linguistica. Tutte insieme queste discipline furono intese a produrre una classificazione umana e a costruire una diversità culturale in modo funzionale all'imposizione del dominio coloniale e dei suoi meccanismi di sfruttamento e dipendenza, le cui conseguenze ultime si proiettarono a lungo sulle società africane oltre la fine stessa del colonialismo. Il colonialismo venne messo in crisi dalla crescente lotta nazionalista in Africa e dal rapido cambiamento degli equilibri globali a seguito della Seconda guerra mondiale fino a quando non fu ufficialmente messo fuori legge dalla risoluzione n. 1514 del 14 dicembre 1960 dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite che sancì il diritto di autodeterminazione dei popoli colonizzati. Tuttavia la fine del colonialismo non fu affatto la premessa della fine del razzismo: il progressivo affermarsi di una posizione contraria al determinismo razzista da parte degli scienziati a livello internazionale, così come venne intesa nella dichiarazione del 1950 dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, scontò tuttavia la continuità di un atteggiamento fondamentalmente razzista verso il cosiddetto ritardo o sottosviluppo di tante popolazioni ex coloniali lungo un asse che univa gli esperti occidentali, le élites del Sud globale del mondo e appunto le cosiddette popolazioni arretrate¹.

¹ Sebastián Gil-Riaño, *Relocating Anti-Racist Science. The 1950 Unesco Statement on Race and Economic Development in the Global South*, "The British Journal for the History of Science", 2018, n. 2, p. 303.

La storia della transizione all'indipendenza dei popoli colonizzati fu, dunque, una storia all'insegna dell'antirazzismo che non a caso è stato spesso associato all'anticolonialismo e alle vicende dei diversi movimenti nazionalisti in Africa, dal panafricanismo alla negritudine². Il parallelo tra anticolonialismo e antirazzismo può tuttavia essere letto in un modo più complesso, superando la semplificazione interpretativa di un suo appiattimento sui movimenti nazionalisti, guardando alle tante e diverse "situazioni coloniali"³. Nel caso della decolonizzazione dei possedimenti italiani, la traiettoria fortemente internazionale della loro sistemazione postcoloniale, decisa dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite tra il 1949 e il 1950, si combinò con un'importante competizione, tutta sul versante africano, tra le dinamiche di cambiamento politico e sociale promosse dai movimenti nazionalisti da un lato e dall'altro un processo di riforma del sistema coloniale legato ad alcune élites di intermediari che non necessariamente vedevano nell'indipendenza l'obiettivo prioritario del loro agire politico. Notabili, amministratori, commercianti e soldati rappresentavano bene, ma non esaurivano la variegata tipologia di quei gruppi che storicamente intermediarono con il potere coloniale, contribuendo al funzionamento del sistema coloniale e ottenendone in cambio una posizione di privilegio sociale, economico o politico. Tanto i nazionalisti, quanto gli intermediari elaborarono un'istanza antirazzista, tuttavia non è l'antirazzismo dei nazionalisti a essere al centro del presente articolo, ma piuttosto quello dei diversi gruppi che prima della guerra erano stati ampiamente inclusi nel sistema di potere coloniale e poi, nel dopoguerra, cercarono di accomodare le loro posizioni di potere nel nuovo sistema indipendente. Quei sudditi coloniali che, nel secondo dopoguerra, si erano dichiarati disponibili all'ipotesi di un ritorno dell'Italia in Africa rivendicarono la necessità di una riforma del sistema coloniale nell'intento di ottenere una loro più ampia partecipazione alla gestione del potere e di superare il regime segregazionista di epoca fascista. Il presente articolo non si propone dunque di indagare l'antirazzismo e l'anticolonialismo dei nazionalisti, bensì il progetto di un colonialismo non più razzista e maggiormente inclusivo coltivato da alcuni sudditi africani, individui e gruppi, che dialogarono e intermediarono con la politica e la propaganda colonialista dell'Italia repubblicana durante tutto il secondo lungo dopoguerra. Di fatto, si trattò di un progetto destinato al fallimento, nella misura in cui colonialismo e antirazzismo erano termini in ultima analisi inconciliabili.

Durante gli anni Quaranta, la decolonizzazione in Africa non fu affatto un fenomeno dai contorni preordinati e lineari nel suo incedere. Grandi potenze come Francia e Gran Bretagna agirono convintamente per riformare il sistema piuttosto che per liquidarlo fino a quando furono le molteplici crisi scoppia-

² Hakim Adi, *Pan-Africanism. A History*, London, Bloomsbury Academic, 2018.

³ Arno Sonderegger, *Ideas Matters. Framing Pan-Africanism, its Concept and History*, "Vienna Journal of African Studies", 2020, vol. 20, n. 38, pp. 16-17.

te nel mondo coloniale a decretarne la fine: la guerra per Suez nel 1956, quella in Kenya dal 1952 al 1960 e poi in Congo dal 1960 al 1965 e infine in Algeria dal 1954 al 1962. La transizione all'indipendenza dell'Africa non fu dunque solo uno scontro tra colonizzatori e colonizzati, ma anche tra africani: da una parte, i nazionalisti che rivendicavano una rottura con il vecchio ordine coloniale e, dall'altra parte, altri africani che invece domandavano una riforma del sistema coloniale in una logica di maggiore continuità e conservazione del dominio europeo. Il paradigma di una decolonizzazione complessa dell'Africa, al di là della logica binaria nazionalisti vs. colonizzatori, porta a riflettere sul rapporto che gruppi diversi di africani, nazionalisti e intermediari, elaborarono col potere coloniale e dunque col razzismo coloniale.

Nel caso delle colonie italiane, dopo la sconfitta dell'Italia in guerra, tutti gli anni Quaranta furono caratterizzati da una forte competizione tra i rinnovati progetti coloniali di Italia, Francia e Gran Bretagna per spartirsi la Libia e il Corno d'Africa, finché nel 1949 il Compromesso Bevin-Sforza non venne rigettato all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite e prevalse la soluzione indipendentista. In questa lunga fase di transizione all'indipendenza prese corpo la contrapposizione tra nazionalisti e intermediari e le loro diverse progettualità politiche, compresa la comune eppure diversa messa in discussione del regime razzista e segregazionista coloniale. Questo aspetto specifico della transizione fu particolarmente rilevante poiché solo in Somalia furono i nazionalisti della Somali Youth League a insediarsi al potere nel 1956, nel quadro dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia (Afis), mentre in Libia l'indipendenza del 1951 sotto la corona di re Idris al-Sanusi consegnò il paese a un'alleanza conservatrice su base regionale composta proprio da quei notabili che negli anni precedenti avevano intermediato con l'Italia in Tripolitania, con la Gran Bretagna in Cirenaica e con la Francia in Fezzan. Anche in Eritrea il movimento nazionalista venne di fatto marginalizzato nel 1952 dalla nascita della federazione tra l'ex colonia italiana e la statualità etiopica che, dopo la restaurazione sul trono di Haile Selassie nel 1941, aveva recuperato i caratteri di un sistema monarchico di *ancien régime*. Nel caso, dunque, della decolonizzazione delle colonie italiane ebbero grande importanza le istanze conservatrici degli intermediari, in ragione proprio degli esiti finali del processo di transizione all'indipendenza che in più di un caso finì per penalizzare i nazionalisti⁴. Ecco allora che per la storia di questi paesi, ancora prima che per quella del colonialismo italiano, non è affatto un tema marginale indagare e analizzare quale fu il rapporto che tali intermediari ebbero con il razzismo coloniale.

Fino al 1949 e alla mancata approvazione all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del Compromesso Bevin-Sforza che si prefiggeva di spartire le colonie italiane tra Francia, Italia e Inghilterra, gli intermediari operarono nel-

⁴ Antonio M. Morone (a cura di), *La fine del colonialismo italiano. Politica, società e memorie*, Firenze, Le Monnier, 2018.

la prospettiva di una riproposizione del sistema coloniale che potesse garantire loro ampi margini di manovra e, solo dopo il 1949, lottarono invece per prendere il potere in contrapposizione ai nazionalisti nel quadro delle indipendenze nazionali. Dunque, gli intermediari si mossero lungo una parabola che puntava complessivamente alla riforma del sistema coloniale, piuttosto che a un suo netto e deciso superamento. Nel secondo dopoguerra, intermediari libici, eritrei e somali elaborarono così, in risposta alla politica colonialista italiana, una serie di istanze per negoziare la loro conformità all'idea di un ritorno dell'Italia in Africa, tra le quali ebbero rilevanza la richiesta di una partecipazione maggiormente egualitaria al sistema coloniale e, conseguentemente, la messa in discussione del razzismo coloniale, o per lo meno dei suoi aspetti più discriminatori. Gli anni Quaranta sono dunque l'arco temporale preso in considerazione nelle pagine seguenti non tanto nella prospettiva di analizzare la storia della fallita restaurazione del dominio coloniale in Africa da parte dell'Italia, quanto, piuttosto, di rilevare come la soggettività di alcuni sudditi elaborò delle istanze antirazziste diverse e non necessariamente collegabili a quelle dei movimenti nazionalisti.

La storia del colonialismo italiano e in particolare della sua conclusione è stata al centro di una rinnovata stagione di studi e ricerche a partire dagli anni Duemila: accanto alle nuove pubblicazioni che hanno indagato temi classici della storia del colonialismo, come il ruolo degli italiani in Africa, le guerre e le dinamiche internazionali, ve ne sono state altre che si sono indirizzate verso temi di storia sociale o al postcoloniale⁵. Al di là della vasta letteratura sui partiti politici e sull'accesso all'indipendenza delle colonie, la prospettiva dell'intermediazione è stata toccata solo in alcuni studi⁶, così come il tema del razzismo postcoloniale⁷, ma i due filoni di indagine non sono mai stati in-

⁵ Antonio M. Morone, *L'Italie et l'héritage du colonialisme. Entre recherches et débat public*, in Abdelhafid Hammouche, Gilbert Meynier, Roland Pfefferkorn (a cura di), *Colonial, Postcolonial, Décolonial*, "Raison Présente", 2016, n. 3, pp. 23-33.

⁶ Gianni Dore e al. (a cura di), *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, Roma, Carocci, 2013; Annalisa Urbano, 'That is Why We Have Troubles'. *The Pro-Italia movement's Challenges to Nationalism in British-Occupied Somalia (1946-9)*, "Journal of Africa History", 2016, n. 3, pp. 323-344; Gianni Dore, *Amministrare l'esotico. L'etnografia pratica dei funzionari e dei missionari nell'Eritrea coloniale*, Padova, Cleup, 2017; Antonio M. Morone, *Nuovi e vecchi intermediari libici tra ingerenze esterne e spinte nazionaliste*, in Id. (a cura di), *La fine del colonialismo. Politica, società e memorie*, Firenze, Le Monnier, 2018; Antonio M. Morone, *Libyan Intermediaries on the Eve of Country Independence. The Case of the Bin Sha'ban Family*, in Anna Maria Di Tolla, Valentina Schiattarella (a cura di), *Libya between History and Revolution. Resilience, New Opportunities and New Challenges for the Berbers?*, Napoli, UniorPress, 2020.

⁷ Valeria Deplano, *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista*, Firenze, Le Monnier, 2015; Valeria Deplano, *Within and Outside the Nation. Former Colonial Subjects in Post-War Italy*, in Valeria Deplano, Silvana Patriarca (a cura di), *Nation, 'Race', and Racisms in Twentieth-Century Italy*, "Modern Italy", 2018, n. 4; Valeria Deplano, *La madrepatria è una terra straniera. Libici, eritrei e somali nell'Italia del dopoguerra (1945-1960)*, Firen-

trecciati lungo un unico percorso di ricerca. Le fonti per questa storia sono prima di tutto quelle d'archivio, con particolare riferimento ai fondi dell'Archivio Storico del Ministero dell'Africa Italiana (AsMai), poiché fino all'indipendenza delle colonie i sudditi rimasero sudditi e perciò sottoposti alla potestà del Ministero dell'Africa Italiana (Mai)⁸. Un'altra tipologia di fonti utilizzate sono quelle orali, interviste qualitative, ossia racconti di vita, registrati da chi scrive oppure già pubblicate in altre opere⁹. Tali fonti hanno la funzione di offrire una prospettiva eminentemente soggettiva e vanno così a interrogare e completare alcuni tra i documenti d'archivio più rilevanti tra quelli ritrovati, ossia le lettere che alcuni intermediari indirizzarono a più riprese alle diverse istituzioni italiane. Una tale pluralità di fonti ha l'obiettivo di dar voce ai soggetti colonizzati, superando una visione prettamente istituzionale dell'archivio coloniale, sulla scia di quanto è già stato ampiamente dibattuto in letteratura¹⁰.

L'intermediazione dei sudditi

Nel secondo dopoguerra l'Italia fu una potenza coloniale anomala poiché continuò ad avere numerose istituzioni coloniali a partire dal Mai, coltivando un'ambiziosa politica colonialista, in assenza però di colonie. Nel rivendicare il ritorno dell'Italia in Africa vi fu una convergenza evidente di tutti i partiti della nuova Repubblica italiana e postfascista, anche dei partiti di sinistra che non erano ancora stati conquistati dall'ideale dell'anticolonialismo e dell'antirazzismo. Già in epoca liberale, dopo la sconfitta italiana ad Adua nel 1896, mancò una chiara condanna del colonialismo poiché si ritenne che un certo tipo di colonialismo potesse essere conciliato con la diffusione del socialismo a livello internazionale: "Se Adua aveva avuto la funzione di compattare l'opposizione anticoloniale su basi socialiste, l'impresa libica finì per mettere in rilievo le irrisolte divergenze e incertezze sorte in seno al socialismo italiano"¹¹. Più in

ze, Le Monnier, 2017; Antonio M. Morone, *Gli italo-somali e l'eredità del colonialismo*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2018, n. 2.

⁸ Luca Bussotti, *La cittadinanza degli italiani. Analisi storica e critica sociologica di una questione irrisolta*, Milano, FrancoAngeli, 2002, p. 210.

⁹ Irma Taddia, *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Milano, FrancoAngeli, 1996.

¹⁰ Mariella Colin, Enzo R. Laforgia (a cura di), *L'Afrique coloniale et postcoloniale. Dans la culture, la littérature et la société italiennes. Représentations et témoignages*, Actes du colloque de Caen (16-17 novembre 2001), Caen, Presse Universitaire de Caen, 2003; Nicola Labanca, *Imperi immaginati. Recenti cultural studies sul colonialismo italiano*, "Studi Piacentini", 2000, n. 28; Paolo Bertella Farnetti, Adolfo Mignemi, Alessandro Triulzi (a cura di), *L'impero nel cassetto. L'Italia coloniale tra album privati e archivi pubblici*, Milano, Mimesis, 2013; Giulia Grechi, Viviana Gravano (a cura di), *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

¹¹ Paolo Borruso, *Il Pci e l'Africa indipendente. Apogeo e crisi di un'utopia socialista (1956-1989)*, Firenze, Le Monnier, 2009, p. 16.

generale, “l’anticolonialismo ha potuto manifestarsi appieno in un periodo iniziale o dopo le grandi sconfitte (Dogali, Amba Alagi e Adwa); [...] si era così anticolonialista in quanto anti-eritreo, ma non si disdegnava in taluni casi di non esserlo più allorché si parlava di Tripolitania”¹². Con l’avvento del fascismo, il pensiero e la militanza anticoloniale vennero silenziati e ridotti all’esilio, mentre la seconda guerra italo-etioptica, nel 1935, “colse impreparato lo schieramento antifascista, segnato da profonde divisioni e mancanze”¹³. Non deve allora stupire che l’onda lunga di questa tendenza riproducesse i suoi effetti anche nel secondo dopoguerra, quando “l’anticolonialismo spesso fu presentato come un processo che riguardava Francia, Inghilterra, Belgio, ma non l’Italia”¹⁴. Il dato allora incontrovertibile che nell’Italia postfascista “mancasse un esteso spirito anticolonialista”¹⁵ non solo spiega la convergenza impropria di tutti i partiti dell’arco costituzionale sul rinnovato programma colonialista, ma spiega anche come mai vennero reiterate politiche nella sostanza razziste dall’Italia in Africa, a dispetto della cancellazione delle più manifeste leggi segregazioniste fasciste.

Il muro che divideva colonizzati e colonizzatori era il prodotto del razzismo coloniale che ebbe il suo culmine con la promulgazione delle leggi razziali in colonia a partire dal 1937. Non a caso l’anno successivo, il 1938, quando le leggi razziali vennero promulgate anche sul territorio della madrepatria, i pochissimi sudditi coloniali in servizio in Italia, per la maggior parte presso il Mai a Roma, furono perseguitati: alcuni vennero rimandati in Africa¹⁶, altri finirono al confino tra gli internati politici e oppositori del regime o ancora nei manicomi criminali¹⁷. La teoria del razzismo imponeva che per fondare un’identità razziale vi fosse la necessità di un opposto, bianco vs. ne(g)ro. L’opposto doveva essere tenuto a debita distanza, anzi più distante era, fisicamente e concettualmente, e meglio serviva il compito di fungere da contraltare, da opposto appunto, biologicamente e culturalmente inferiore rispetto al colonizzatore e alla sua nazione, razza e civiltà, supposte superiori. Il razzismo ebbe così la funzione di legittimare la subordinazione imposta dal dominio coloniale, facendola

¹² Romain H. Rainero, *L’anticolonialismo italiano tra politica e cultura*, in Carla Ghezzi (a cura di), *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1996, pp. 1248-1249.

¹³ P. Borruso, *Il Pci e l’Africa indipendente*, cit., p. 21.

¹⁴ Gianluca Gabrielli, *Appunti su scuola italiana, colonialismo e razzismo*, in Giulia Grechi, Viviana Gravano (a cura di), *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 71.

¹⁵ Nicola Labanca, *Una guerra per l’impero. Memorie della campagna d’Etiopia 1935-36*, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹⁶ Gianluca Gabrielli, *Africani in Italia negli anni del razzismo di Stato*, in Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d’Italia 1870-1945*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 206.

¹⁷ Alessandro Triulzi, *Africani in Italia: la memoria e l’archivio*, “Meridione”, 2010, n. 2, pp. 35-36.

passare per naturale e dunque moralmente accettabile. Se per il colonialismo liberale il razzismo aveva lavorato soprattutto nel senso di una “inclusione differenziale” dei sudditi, con l’avvento del fascismo i neri africani erano stati collocati “al di fuori dei confini nazionali”¹⁸. Per il progetto segregazionista fascista, tanto i colonizzati quanto i colonizzatori erano chiamati ad attenersi rigorosamente a un regime di separazione fisica che riarticolò lo spazio sociale e lo stesso spazio urbano, ricavando appositi ambiti di vita, residenza, lavoro, commercio e svago per i colonizzati, dove non era consentito ai colonizzatori accedere e viceversa. La rigidità del sistema era testimoniata dalle sanzioni, anche penali, nelle quali incorrevano i trasgressori: l’obiettivo era una volta in più di discriminare gli africani al fine di permettere agli italiani di sfruttarli in termini prima di tutto lavorativi, ma anche sociali o sessuali.

Nel secondo dopoguerra la legislazione razziale coloniale venne abrogata in Italia con il Decreto legislativo n. 1096 del 3 agosto 1947 del capo provvisorio dello Stato, anche se, un po’ paradossalmente, rimase in vigore in Africa poiché tale abrogazione non venne recepita nell’ordinamento d’occupazione dell’amministrazione militare inglese e solo le indipendenze nazionali portarono al suo superamento insieme al passaggio per gli africani dallo status di sudditanza coloniale a quello di cittadinanza dei loro rispettivi nuovi paesi. In ogni caso l’abrogazione delle leggi segregazioniste in Italia non corrispose affatto a una condanna generalizzata del razzismo coloniale proprio perché nel momento in cui si rivendicava una ripresa del progetto coloniale sulla scia della missione civilizzatrice di epoca liberale, sulla base della sempre attuale inciviltà e arretratezza degli africani, non si faceva altro che riproporre insieme al colonialismo il suo apparato razziale e razzista. In un’Africa rappresentata come rurale e primitiva, fuori dal tempo e dalla storia, popolata da tribù ed etnie, l’escamotage della nuova missione civilizzatrice italiana era quella di attribuire tutti i limiti e le eventuali colpe del passato regime coloniale al fascismo: “Venne così elogiato tutto ciò che era stato fatto in Africa dall’Italia, senza un minimo di autocritica e al di là dei confini imposti dalla decenza”¹⁹.

Una tale narrazione positiva e fattiva del passato coloniale fu al tempo stesso la premessa e la conseguenza della strategia politica che l’Italia repubblicana mise in atto simultaneamente in Eritrea, Somalia e Libia per promuovere i suoi diritti “storici” sulle colonie. Utilizzando le stesse modalità operative nei diversi territori, la politica italiana sostenne *in primis* l’aggregazione del consenso intorno a piccoli gruppi di intermediari, la maggior parte dei quali era costituita da notabili, funzionari e ascari, per arrivare poi in un secondo tempo a sostenere la formazione di veri e propri partiti politici che potessero garantire un grado maggiore di consenso e mobilitazione in favore delle pretese italia-

¹⁸ Gaia Giuliani, Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e Nero. Storia dell’identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier, 2013, p. 42.

¹⁹ Angelo Del Boca, *L’Africa nella coscienza degli italiani*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 17.

ne. L'idea era che questi partiti dovessero esplicitamente sostenere in Africa e alle Nazioni Unite la restaurazione del dominio coloniale italiano attraverso lo strumento dell'amministrazione fiduciaria sulla cui base venne costruito anche il Compromesso Bevin-Sforza. I partiti degli intermediari si fecero latori di interessi localizzati e particolari, espressione appunto di élites prodotte o manipolate dallo stesso ordine sociale coloniale. Anche i gruppi nazionalisti erano pur sempre delle élites, ma al contrario degli intermediari si fecero portatori, almeno idealmente, di un discorso apertamente nazionalista, universalista e inclusivo, potenzialmente aperto a tutti. Una conferma del carattere parrocchiale dei partiti pro-Italia venne indirettamente anche dall'indagine svolta sul campo, viaggiando tra le colonie, da parte della Four Power Commission (Fpc) che nel 1948 fu chiamata a indagare i desiderata degli eritrei, dei somali e dei libici circa il futuro dei loro paesi e nella prospettiva del passaggio del dossier sulle colonie italiane dalle quattro potenze vincitrici (Usa, Urss, Gran Bretagna e Francia) all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. A dispetto di tutti gli sforzi fatti, il rapporto della Fpc registrò in tutti i territori un seguito limitato dei partiti pro-Italia e comunque inferiore a quello dei partiti nazionalisti²⁰. Al netto dei risultati inferiori alle aspettative che la propaganda italiana fu in grado di conseguire nelle colonie, un dato sicuramente importante e fuor di dubbio è che la principale linea di contrapposizione politica nel secondo dopoguerra non fu tra italiani e africani, ossia tra colonizzatori e colonizzati, bensì tra progressisti e conservatori, nel senso che il fronte conservatore vide convergere italiani e africani, ossia colonialisti e intermediari, in opposizione ai nazionalisti.

Per i dirigenti del Mai, riallacciare i contatti con i sudditi significava "adottare una determinazione favorevole" verso le loro molteplici istanze indirizzate all'Italia, in una situazione post-bellica di disoccupazione e crisi economica generalizzate che non furono certo solo dell'Italia, ma appunto anche dell'Africa²¹. Con il passaggio dall'amministrazione coloniale italiana all'amministrazione militare inglese, uno dei principi che aveva infatti ispirato l'organizzazione della nuova amministrazione era quello dell'economia di guerra e quindi del risparmio su tutto quel che si poteva risparmiare. Una tale politica portò al blocco dei già limitati investimenti produttivi che avevano caratterizzato il dominio italiano, specie nel settore agricolo, e contribuì a generare un rapido aumento dei prezzi e ad alimentare una crisi economica che, ben presto, si trasformò in una crisi generalizzata dei redditi, con importanti ripercussioni sociali. Proprio la smobilitazione degli ascari e la perdita del salario da parte di funzionari amministrativi e politici africani della passata amministrazione italiana provo-

²⁰ Four Power Commission, *Commission d'enquête des quatre puissances dans les anciennes colonies italiennes*, s.l., 1948.

²¹ Ministero dell'Africa Italiana (Mai), Direzione Generale Personale e Affari Generali a Direzione Generale Affari Politici, 14 agosto 1947, in ACS, Archivio Storico del Ministero dell'Africa Italiana (AsMai) stralcio, b. 2079, fasc. 45.6.2.

cò un deterioramento delle condizioni di vita, specie nei contesti urbani, strettamente legati a un'economia formale e monetaria. Questa fu spesso la molla che portò gruppi di sudditi a cercare nuovamente un rapporto con l'Italia e con le sue politiche. Da parte italiana occorre dunque ricorrere a strumenti di *soft power* come la paga, le onorificenze o altri benefici economici o sociali per poter contare sull'appoggio degli intermediari africani. Se, nel breve periodo, la creazione di associazioni e partiti politici corrispose strettamente ai piani italiani, nel medio periodo associazioni e partiti vissero di vita propria e perseguirono con maggiore decisione una loro propria agenda politica che, se di certo non fu mai contraria all'Italia, non si poteva neppure ridurre a una mera proiezione degli interessi o dei desiderata italiani. Ad aumentare il peso negoziale dei sudditi nei diversi processi di intermediazione contribuì senza dubbio la competizione tra i diversi progetti e potenze coloniali che si riprodusse anche in una competizione tra i diversi gruppi o singoli intermediari. Vi furono così sudditi che intermediarono con gli inglesi e altri con gli italiani e altri ancora che intermediarono in tempi differenti con entrambe le potenze coloniali, nell'ottica di aumentare il proprio spazio negoziale e massimizzare le contropartite.

La prospettiva del ritorno di un colonialismo risorgimental-liberale e non più fascista poteva fare facilmente breccia in persone che avevano un ricordo complessivamente positivo degli italiani, avevano poi sofferto la discriminazione razziale fascista, ma, nel secondo dopoguerra, non vedevano affatto di buon occhio gli inglesi perché il loro arrivo aveva determinato il peggioramento delle loro condizioni di vita in conseguenza anche di una loro marginalizzazione politica. Nel caso specifico degli ascari, che ebbero un ruolo relevantissimo nell'organizzare le prime associazioni dichiaratamente pro-Italia, se per un verso i loro ricordi del razzismo erano più che presenti, furono essi stessi per primi a fare una chiara distinzione tra essere ascari prima del fascismo e esserlo al tempo del fascismo²². In modo simile, tanti altri soggetti coloniali distinsero nettamente tra i "vecchi coloniali" e i fascisti²³, attribuendo al passaggio dai primi ai secondi un netto peggioramento delle relazioni tra colonizzatori e colonizzati. In questo senso è illuminante una testimonianza anonima di un ormai vecchio ascari registrata ad Adi Ugri nel giugno 1993 (oggi Mendefera) da Irma Taddia:

Io al tempo degli italiani stavo bene, avevo la paga di graduato, [...] la paga era buona; [...] le maggiori contraddizioni della politica italiana le abbiamo viste col fascismo, nel periodo precedente la situazione dei rapporti tra gli italiani e noi eritrei non era certamente cattiva. [...] Gli inglesi poi hanno dominato, sotto varie forme; [...] non erano buoni gli inglesi, non c'era accordo fra noi e loro ed essi lavoravano contro gli eritrei²⁴.

²² Fabienne Le Houérou, *Les ascari érythréens créateurs de frontières*, "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", 1999, n. 63, p. 20.

²³ Gianni Dore, *La vita nelle colonie 1923-1941*, in Mario Isnenghi, Giulia Albanese (a cura di), *Gli Italiani in guerra*, vol. 3, Torino, Utet, 2008, p. 652.

²⁴ I. Taddia, *Autobiografie africane*, cit., pp. 54-55.

Una testimonianza di questo tenore, che proveniva appunto da un vecchio intermediario italiano, aiuta a comprendere come il contesto sociale e politico nel quale la propaganda italiana poteva fare breccia era molto lontano da quello dei movimenti nazionalisti. Una simile differenza si riscontra anche per il caso libico nella storia di vita di Ahmed, nato a Gharyan sul Jebel Nefusa nel 1922, arruolatosi nel V battaglione libico nel 1941 e poi, dopo la prigionia, ritornato in servizio durante la sua permanenza in Italia dal 1945 fino al 1951. Per Ahmed, intervistato da chi scrive nel 2009 a Tripoli,

il colonialismo è cattivo: ti piace di essere coloniato da un'altra nazione? No! È cattivo. L'italiano è cattivo quando va insieme al fascismo e perciò deve essere combattuto. Io odio gli italiani che hanno fatto il colonialismo con il fascismo, che era un'idea cattiva. Prima c'era un'amicizia tra italiani e libici, ma il fascismo la rovinò²⁵.

Un simile sentimento che emerge dalle testimonianze e fonti individuali trovò riscontro nelle modalità di intermediazione portate avanti dalle diverse organizzazioni vicine all'Italia che si formarono in Libia e nel Corno d'Africa ed elaborarono delle richieste che aspiravano a riformare il sistema coloniale nella prospettiva di una maggiore equità tra colonizzatori e colonizzati e di una rinnovata collaborazione reciproca.

In Eritrea, nell'immediato dopoguerra venne fondata l'Associazione veterani di guerra dell'Eritrea e famiglie dei caduti, con l'intento di richiedere all'Italia la ripresa dei pagamenti delle pensioni e delle indennità maturate anteguerra dagli ascari, in cambio di una pubblica presa di posizione da parte degli ascari in favore del passato coloniale e di un possibile ritorno dell'Italia nella colonia. Nel 1947 l'Associazione conflui nel Partito Nuova Eritrea pro-Italia che rivendicò un'indipendenza dell'Eritrea da realizzare però attraverso un lungo periodo di amministrazione fiduciaria, da affidare ovviamente all'Italia. Il dato interessante è che quegli stessi ascari e sudditi che avevano animato la prima Associazione e poi erano confluiti nel Partito chiedevano il riconoscimento "degli stessi gradi in uso dell'esercito italiano e parità assoluta nell'esercizio delle arti, commerci, mestieri e professioni"²⁶. Evidentemente l'intermediazione degli eritrei aveva aumentato la posta in gioco, poiché significativamente si legava il sostegno all'Italia a una concezione riformata del rapporto coloniale che, appunto, si lasciasse alle spalle la segregazione razziale e riconoscesse la parità di trattamento tra colonizzatori e alcune categorie di sudditi, cioè coloro che più di altri intermediavano con l'Italia.

Anche in Somalia accadde qualcosa di molto simile nel processo di unificazione dei vari gruppi e associazioni vicini all'Italia (Unione patriottica di beneficenza, Hizbia digil mirifle somali, Comitato del progresso somalo, Gioven-

²⁵ Intervista anonima con l'autore di Ahmed, Tripoli, 3 novembre 2009.

²⁶ Nicholas Lucchetti, *Eritrea 1947-1950. La comunità italiana e il destino della regione*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2013, n. 2, p. 247.

tù abgaal, Associazione scidle mobilen, Associazione bimaliyya), che portò nel 1947 alla nascita di un vero e proprio partito ombrello, la Conferenza di Somalia o dei partiti verdi²⁷. La Conferenza sostenne il progetto di un'amministrazione italiana sulla Somalia per un trentennio, ritenendo che fosse "impossibile l'immediata indipendenza", a condizione però che l'Italia si impegnasse non solo o semplicemente a "liquidare tutte le pendenze amministrative verso i suoi ex dipendenti somali, militari e civili, e [a] rimborsare i danni subiti dai somali in conseguenza della guerra", ma anche a garantire la "libertà di associazione e di opinione, di lavoro e di professione, l'educazione e lo sviluppo economico"²⁸. Si trattava anche in questo caso di vincolare il ritorno dell'Italia in colonia a una riforma del suo sistema coloniale attraverso la garanzia di una serie di diritti politici e sociali, che erano stati sistematicamente negati da parte del fascismo e del suo regime segregazionista. Istanze riformiste dal carattere antirazzista si possono infine rintracciare chiaramente anche nel rapporto tra gli intermediari libici e le autorità italiane. In Tripolitania il passaggio dall'Associazione degli ascari, costituita nel dopoguerra grazie ai "discreti aiuti italiani"²⁹, al partito dell'Istiqlal fondato nel 1948 grazie all'opera di Salim al-Muntasir scontava un patto tra il notabilato tripolitano e gli agenti italiani nel quale l'indipendenza veniva legata a un ritorno dell'Italia nel paese sotto le nuove vesti di potenza fiduciaria. Il 24 gennaio 1946, secondo un documento pubblicato da Angelo Del Boca, alcuni notabili tripolini dei quali non si riporta il nome, scrissero ad Alcide De Gasperi per suggerire che l'Italia si impegnasse

nell'autonomia e nella libertà [della Libia]: si dica che le provincie libiche sono provincie d'Italia legalmente riconosciute da tutte le nazioni e che gli abitanti sono considerati cittadini italiani e che godranno gli stessi diritti e gli stessi benefici dei cittadini metropolitani nazionali, si dica che l'Italia seguirà la sua opera di ricostruzione ed elevazione spirituale e intellettuale di queste popolazioni e di valorizzazione dei territori; si dica che l'Italia darà libertà e indipendenza a queste popolazioni [...] e si permetta l'allontanamento di tutti quei funzionari che furono compromessi per le loro idee fasciste³⁰.

Se per Del Boca si trattava di una petizione che rivelava "incertezza e confusione"³¹, in realtà, non diversamente da quanto stava avvenendo nel Corno d'Africa, questi notabili libici aspiravano a una maggiore e diversa parteci-

²⁷ Antonio M. Morone, *L'ultima colonia. Come l'Italia è tornata in Africa (1950-1960)*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 22.

²⁸ Programma della Conferenza di Somalia, luglio 1948, in Archivio Storico del Comune di Casale Monferrato, fondo Giuseppe Brusasca, b. 81.

²⁹ Promemoria del Servizio militare informazioni, 12 novembre 1949, in Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri (AsdMae), Affari Politici, Ufficio III, 1946-1950, b. 52.

³⁰ Angelo Del Boca, *Gli italiani in Libia*, vol. II, *Dal fascismo a Gheddafi*, Milano, Mondadori, 1994, p. 351.

³¹ A. Del Boca, *Gli italiani in Libia*, vol. II, cit., p. 351.

pazione o integrazione nel sistema coloniale, e non ambivano affatto alla fine del sistema coloniale attraverso l'indipendenza. Nel complesso la propaganda italiana per un colonialismo non più fascista e segregazionista si fermava molto prima di ipotizzare realmente un'equiparazione tra italiani e africani, tra cittadini e sudditi, proprio perché non venne mai realmente messo in discussione da parte italiana il meccanismo di subordinazione dei secondi rispetto ai primi su cui poggiava il colonialismo, teso a garantire attraverso il razzismo lo sfruttamento economico e lavorativo degli africani e delle loro risorse. Non a caso i sudditi coloniali continuarono a essere tali per la legislazione italiana e per quella internazionale fino al completamento della transizione all'indipendenza delle colonie.

L'insostenibile aspirazione di farsi italiani

Il progetto di un colonialismo riformato venne esteso anche al territorio della madre patria da parte di alcuni sudditi libici ed eritrei, 200 forse 250, che approdarono sulle coste della Penisola in seguito alla fine degli eventi bellici. Per gran parte si trattò di ascari che avevano combattuto sotto la bandiera italiana e furono liberati in Italia insieme ai loro ufficiali dopo gli anni della prigionia in Africa. Altri sudditi invece intrapresero un viaggio irregolare dall'Africa verso l'Italia, costituendo una vera e propria catena migratoria, la prima che storicamente legò l'Italia alle (ex) colonie. Per questi sudditi vi era un'evidente convinzione di ritrovare in Italia quel lavoro e status sociale che avevano perso in colonia a causa della sopraggiunta occupazione militare inglese. In una prima fase, la presenza dei sudditi sul territorio nazionale venne tollerata poiché rispondeva alle esigenze della propaganda colonialista, ma in ogni caso non fu permesso a questi sudditi di circolare liberamente sul territorio italiano e per questo vennero sistematicamente riarruolati o arruolati se non lo erano stati prima e consegnati nelle caserme. Come ha scritto Luigi Goglia per il caso specifico dei sudditi impiegati nella Mostra delle Terre d'Oltremare di Napoli e poi passati alla resistenza contro il fascismo, queste presenze africane vennero in buona sostanza avvertite come "neri fuori posto" nel panorama sociale e politico italiano³². Essere sudditi in Italia nel secondo dopoguerra volle dunque dire per un verso mettere in discussione quel rigido confine razziale e politico che nell'anteguerra aveva precluso loro l'accesso alla madrepatria, ma significò anche essere sottoposti a un rinnovato sistema di controllo che, di fatto, evidenziava come la discriminazione razziale e coloniale continuasse a plasmare le politiche dell'Italia repubblicana verso gli africani non solo in Africa,

³² Luigi Goglia, *Ascari partigiani. Il caso dei "neri" della PAI raccolti a Villa Spada a Treia*, in Uoldelul Chelati Dirar e al., *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Roma, Carocci, 2011, p. 237.

ma a maggior ragione in Italia. I sudditi chiesero in Italia, come stavano facendo in Africa, di partecipare alla rinnovata politica coloniale italiana sulla base di un nuovo rapporto tra cittadini e sudditi, rivendicando la possibilità di risiedere e lavorare anche sul territorio della madrepatria, aspirando in definitiva a una partecipazione paritaria al sistema coloniale. Al contrario, questi sudditi finirono per essere le vittime di una vera e propria campagna di internamento e deportazione forzata in Africa una volta che, dopo il 1949, l'Italia cambiò politica sostenendo l'indipendenza delle colonie. Solo pochissimi ascari riuscirono a restare in Italia sulla base di circostanze eccezionali e assolutamente personali. Le istanze antirazziste e antidiscriminatorie che furono poste dai sudditi nei confronti della madrepatria non solo fecero emergere, per contrasto, il razzismo delle politiche italiane verso gli africani nell'Italia repubblicana, ma rivelarono anche un'ulteriore versante di quel progetto di revisione del sistema coloniale durante gli anni Quaranta.

La residenza di questi sudditi in Italia fu foriera di una serie di istanze che si possono senza dubbio interpretare come antirazziste, piuttosto che anticoloniali. In tal senso è importante analizzare proprio lo scorcio del decennio quando, sul finire degli anni Quaranta e in alcuni casi ancora nei primissimi anni Cinquanta, i sudditi che si trovavano in Italia vennero progressivamente colpiti da provvedimenti di internamento e successiva deportazione verso l'Africa e allora a maggior ragione rivendicarono la loro italianità, seppur coloniale, per opporsi alla rinnovata discriminazione delle politiche italiane. Un gruppo di sudditi eritrei e libici, dopo essere stato consegnato in caserma presso il Deposito misto speciale truppe coloniali di Napoli, nel 1949 venne forzatamente trasferito nel campo per stranieri indesiderati di Lipari, come conseguenza del cambio della politica italiana. Altri ancora vi erano stati inviati immediatamente dopo l'approdo sulle coste italiane che avvenne, appunto, troppo tardi, quando ormai l'Italia aveva mutato orientamento politico e ritenuto che i sudditi-intermediari non fossero più utili per sostenere una politica africana che stava transitando rapidamente dal colonialismo alla cooperazione allo sviluppo. Il campo di Lipari era un luogo tristemente noto nella storia coloniale poiché aveva un passato di campo per l'internamento non solo di italiani antifascisti, ma anche di oppositori libici ed etiopici: la deportazione e l'internamento in campi di prigionia in Italia era stata infatti una pratica di lotta ampiamente utilizzata contro notabili, combattenti e intellettuali delle società che l'Italia aveva colonizzato fin dalla fine dell'Ottocento³³.

Da una lettera indirizzata da un ascario libico, Mohammed Zaroug, deportato da Napoli a Lipari, traspare tutta la frustrazione per le aspettative tradite, ma anche per quelli che, nella prospettiva del suddito, avrebbero dovuto essere i termini del nuovo patto coloniale tra italiani e libici:

³³ Francesca Di Pasquale, *The "Other" at Home. Deportation and Transportation of Libyan to Italy During the Colonial Era (1911-1943)*, "International Review of Social History", 2018, n. 63, pp. 211-231.

Lasciai casa, parenti e tutto ciò che c'è di più caro al mondo per venire in Italia, per non restare sotto il governo di quegli inglesi che odio e che hanno trasformato la dolce e laboriosa Tripolitania italiana in una regione sconsolata e morta. Sono venuto in Italia sicuro che sarei stato ben accolto, sperando che un figlio della IV sponda, suddito fedele dell'Italia avrebbe avuto quel trattamento che gli spettava. Ebbene qual è il trattamento usatomi. Sono stato internato in un campo per stranieri assieme a tutti coloro che la Polizia spedisce in questa isola come indesiderabili. Non posso dirvi la mia sorpresa per tutto questo. Sono certo che un simile trattamento non me lo aspettavo. Sono già passati cinque lunghi mesi di questa mia prigionia, ma fino a ora non ho saputo di cosa sono imputato per trovarmi qui. Forse perché amo troppo l'Italia? O forse a causa di quelle libertà che la liberazione ci ha portato, liberandoci dal bieco dittatore? Voglio sperare che tutto questo che avviene attualmente di me sia un equivoco e che ben presto il governo saprà ridarmi quella libertà che so che mi spetta. Solo dimostrando a noi arabi il suo buon senso e il trattamento che ci spetta il governo italiano potrà contare su di noi che per l'Italia tutto abbiamo dato. Perciò sono sicuro che il Mai farà tutto il possibile perché la mia situazione attuale e quella degli altri sudditi coloniali che qui si trovano venga decisa dandoci quelle soddisfazioni e quella libertà che ci spettano. [...] W l'Italia!³⁴

Dal documento emerge bene il tema dominante del rapporto con l'Italia, che viene descritta come madrepatria nella quale rifugiarsi dopo l'occupazione inglese delle colonie. Si tratta di una caratterizzazione che certamente non rispecchia quella ben più nota, un po' stereotipata, che fu veicolata dai nazionalisti africani, di un'Italia vista in negativo come potenza dominatrice. Qui invece l'Italia è simbolo di quel mondo coloniale verso il quale l'ascari Mohammed nutre grandi aspettative, in contrapposizione ai nuovi occupanti inglesi. Per l'ascari Mohammed l'Italia non è più fascista, ma è ancora coloniale, come d'altra parte la stessa propaganda italiana affermava di voler essere. Se nella propaganda colonialista italiana si insisteva sull'amicizia tra Italia e Africa e sulla rinnovata opera di civilizzazione che l'Italia avrebbe riportato in Africa per il benessere dei sudditi, nel loro interesse e per i loro diritti, era allora comprensibile la grande frustrazione di Mohammed per essere finito in un campo di internamento invece di poter circolare e lavorare liberamente in Italia. La contraddizione tra l'internamento e le aspirazioni dell'ascari emerge in tutta la sua drammaticità nella chiusa del documento dove Mohammed, sembra non rassegnarsi, esclamando quel "W l'Italia", un'Italia coloniale che ormai non esiste più e si avvia a essere rapidamente liquidata. Evidentemente per Mohammed, come per altri sudditi che pensavano di aver conseguito una stabilità di vita e lavoro in Italia, il trasferimento a Lipari in attesa di essere deportati in Africa rappresentava un penoso fallimento del loro progetto di mobilità umana attraverso la migrazione in Italia: si trattava insomma di un doppio trauma, quello di pensare prima di avercela fatta e poi di ritrovarsi in un campo di detenzione, in attesa di essere riportati in Africa.

Altro caso fu quello dell'ascari libico, Dau Ben Amer, che lamentava l'incommensurabile discrasia tra la sua personale storia familiare di servizio

³⁴ Mohammed Zaroug a Ministero dell'Africa Italiana (Mai), Lipari, 14 maggio 1949, in ACS, Archivio Storico del Ministero dell'Africa Italiana (AsMai), b. 2042.

all'Italia, alla quale riferiva la propria appartenenza, e l'internamento a Lipari per un nonnulla:

Arruolato nel 1939 nell'Aeronautica italiana, prigioniero fino al 1944 e ripreso il servizio militare al Deposito misto speciale di Napoli fui per un semplice provvedimento disciplinare inviato quale straniero indesiderabile al centro raccolta profughi stranieri di Lipari. Dopo che mio padre ebbe combattuto nella Prima guerra mondiale perdendo la vita nel 1917 e che, durante tutta questa guerra, oltre alla prigionia, ebbi quale combattente italiano, sequestrati tutti i miei beni, dopo aver ciecamente creduto nella giustizia del mio paese, mi son visto per un nonnulla privato dei diritti di cittadino sì duramente conquistati³⁵.

Nel caso di un altro ascari, Gaud Ahmed, che aveva subito una sorte simile, emergeva anche un altro tema straziante, ossia quello di essere internato “senza conoscere e capirne la ragione”³⁶: nella prospettiva di coloro che avevano servito l'Italia come soldati nelle truppe coloniali e poi si erano visti reintegrati nel servizio al loro arrivo in Italia, il cambio nella politica italiana dovette sembrare difficilmente comprensibile e in ogni caso assolutamente non divisibile. Da parte del Mai la risposta pressoché standardizzata alle missive in arrivo da Lipari fu nel senso “dell'impossibilità del ritorno al Deposito”, insistendo nei confronti della direzione del campo di “far comprendere ai predetti che non sono affatto né internati, né confinati, ma sono invece ospitati presso il centro di raccolta al preciso scopo di ricevere la possibile assistenza in attesa di poterli rinviare al paese di origine”³⁷. Una simile posizione non faceva altro che registrare una distanza incolmabile dalla realtà per coloro che erano rinchiusi a Lipari, come nel caso di Gheremedin Hagos, per il quale il campo era null'altro che “un campo di concentramento dove si soffre senza nessun aiuto”³⁸.

L'ascari Gheremedin Hagos, nato nel 1927 in Asmara, era sbarcato irregolarmente a Napoli nel maggio 1947 e, dopo essere stato per circa un anno in servizio al Deposito misto speciale, venne trasferito a Lipari. Rivolgendosi al Mai per chiedere la propria liberazione, l'ascari affermava che “noi africani (italiani) abbiamo diritto per vivere in nostra patria liberi” e proprio per questi “sentimenti italiani” aveva lasciato “l'Africa, occupata dagli Alleati, per difendere la sua patria, l'Italia”³⁹. La critica aperta alla stridente illiberalità e discriminazione della nuova Italia repubblicana da parte degli ex sudditi si scontrava con l'aspirazione a un processo di inserimento in quella che per i sudditi continuava a essere la madrepatria. I sudditi chiedevano non solo o semplicemente la li-

³⁵ Dau Ben Amer a Mai, Lipari, 12 dicembre 1948, in ACS, AsMai, b. 2042.

³⁶ Gaud Ahmed a nome di altri dieci ascari eritrei a Mai, 28 dicembre 1948, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

³⁷ Mai a Direzione del Centro raccolta profughi stranieri di Lipari, 25 gennaio 1949, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

³⁸ Geremedin Hagos a Mai, Lipari, 29 febbraio 1948, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

³⁹ Geremedin Hagos a Mai, Lipari, 29 febbraio 1948, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

berazione dal campo, ma la libertà di restare in Italia, potersi muovere e partecipare alla rinascita del paese al quale avevano “dedicato tutte le loro forze e la loro vita, come avevano solennemente giurato davanti alla bandiera” tricolore⁴⁰. Chi come Gheremedin si diceva africano italiano aveva bene in mente la differenza di status giuridico, sociale ed economico tra italiani e sudditi, ma immaginava anche una società non più razzista nella quale le componenti di italianità e africanità si potessero combinare in forme e modi diversi, ma tutto sommato compatibili all’interno di un unico progetto statale.

L’italianità degli ascari emerge in un modo diverso, ma altrettanto indicativo nella storia di vita dell’ascari Ahmed, di cui ho già ripreso nelle pagine precedenti uno stralcio dell’intervista svolta a Tripoli nel 2009. Nato a Gharyan sul Jebel Nefusa nel 1922 e poi arruolatosi nel 1941 nel V battaglione libico, Ahmed venne catturato a Tobruk. Dopo due anni di prigionia tra Tunisia e Algeria, partì da Orano con un piroscifo civile per essere poi liberato a Napoli con altri prigionieri italiani nel 1945. Ahmed, una volta a Napoli, non chiese di essere riportato in Libia, come peraltro avrebbe avuto diritto di ottenere in quanto fatto prigioniero a Tobruk, bensì scelse consapevolmente di restare in Italia: “Io ero arabo-italiano, perché la nostra nazione non è libica, ma italiana e li fu la mia fortuna perché a Gharyan [paese di nascita] non avrei fatto nulla, invece in Italia ho guadagnato”⁴¹. In queste poche parole si condensano il senso dell’esperienza di Ahmed e le sue aspettative: restare in Italia era prima di tutto una scelta di vita, nel senso che la residenza nella madrepatria garantiva la ripresa del lavoro come militare e il conseguente stipendio; tuttavia, vi era di più, perché, in una Libia occupata dagli inglesi che non esisteva più come colonia italiana, non solo era venuta a mancare l’occupazione lavorativa come ascari, ma soprattutto era venuto meno il contesto di riferimento culturale, politico e sociale nel quale Ahmed era cresciuto. Una Libia indipendente non esisteva ancora e rimaneva patrimonio ideale ristretto di alcuni circoli nazionalisti; quello che per i più esisteva era invece una nuova Libia coloniale, quella dominata dagli inglesi, nella quale chi aveva servito e intermediato con gli italiani non si trovava in una buona condizione per trovare un nuovo lavoro e addirittura poteva essere discriminato per i suoi trascorsi filoitaliani. Per Ahmed essere arabo-italiano non rappresentava solo la prova di un’identità plasmata dal colonialismo, ma faceva soprattutto riferimento al suo preciso status giuridico di cittadino arabo-libico. La cittadinanza italiana speciale emanata nel 1939 per le quattro province libiche costiere di Tripoli, Misurata, Derna e Bengasi, divenute territorio metropolitano italiano, aveva senza dubbio il fine di “scava-

⁴⁰ Ali Ahmed (Tripoli), Gde Hailu (Asmara), Mohammed Bascir (Massawa), Moruz Abraham (Asmara), Guad Ahmed (Tripoli), Kahsai Tesfanche (Asmara), Abraham Abbai (Asmara), Tegnie Woldemariam (Asmara) a Mai, 12 maggio 1949, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

⁴¹ Intervista anonima con l’autore di Ahmed, Tripoli, 3 novembre 2009.

re un nuovo solco tra i nativi e la metropoli⁴² e infatti si trattava di assimilare lo spazio libico piuttosto che i suoi abitanti. Tuttavia, nella pur evidente differenza della cittadinanza coloniale da quella metropolitana, alcune categorie di intermediari videro riconoscersi il diritto di concorrere per le cariche pubbliche dell'Africa italiana e l'esercizio delle professioni e, per gli ascari, quello di portare le armi e accedere ai gradi delle truppe coloniali previste per la Libia (art. 6)⁴³. Finito il fascismo era chiaro come per Ahmed quella cittadinanza continuava ad avere un significato di prossimità all'Italia e poteva quindi diventare un mezzo per rivendicare una nuova collocazione nell'Italia repubblicana.

In Italia, Ahmed conduceva una vita che secondo il suo racconto non solo era soddisfacente dal punto di vista lavorativo ed economico, ma anche da quello privato, dal momento che Ahmed intratteneva molteplici rapporti con gli italiani. Ahmed aveva numerosi amici:

Gli italiani non mi conoscono che sono libico, mi prendono per italiano. Io parlo bene italiano, non mi conoscono. Sono stato fidanzato con una bella ragazza per sei anni a Napoli, si chiamava Giulia. Siamo stati fidanzati, l'ho lasciata come era, illibata. Quando Giulia sposò un italiano, la madre mi mandò una lettera a me perché l'avevo rispettata e così come vergine poté entrare in Chiesa con abito bianco⁴⁴.

Ahmed studiò e arrivò a prendere la licenza media conducendo una vita pienamente integrata con gli italiani, al punto da avere anche una fidanzata italiana e soprattutto da non essere più identificato come straniero, ma come italiano dagli altri italiani. La nuova politica dell'Italia post-1949 e poi l'indipendenza della Libia stravolsero la vita di Ahmed che decise infatti di tornare definitivamente in Libia quando in Italia divenne straniero, perdendo lo status di suddito coloniale e divenendo cittadino libico senza alcuna possibilità di accedere alla cittadinanza italiana. Una volta di ritorno in Libia, Ahmed aveva pensato di continuare a fare il soldato, ma era troppo anziano e allora entrò nell'amministrazione pubblica, servendo prima alla Direzione delle antichità e poi al municipio di Tripoli.

Una richiesta di non-discriminazione arrivava infine, a maggior ragione, dai discriminati per eccellenza dalle leggi razziali fasciste emanate in colonia, ossia i cosiddetti meticci, termine con il quale ci si riferiva ai nati da unioni tra persone di supposte razze diverse, solitamente da un uomo italiano e una donna africana. Il regime segregazionista fascista colpì duramente i meticci che da quasi-italiani vennero degradati a una sorta di incrocio perverso e degenerato, frutto di un'unione impossibile e dannosa tra la razza dei colonizzatori e quella dei sudditi. In conseguenza di questo nuovo indirizzo della politica razzista

⁴² Arnaldo Bertola, *Storia e politica coloniale e dei territori non autonomi*, Torino, Giappichelli Editore, 1956, p. 279.

⁴³ R.D.L. 9 gennaio 1939, n. 70.

⁴⁴ Intervista anonima con l'autore di Ahmed, Tripoli, 3 novembre 2009.

coloniale, i meticci che fino ad allora avevano goduto di un titolo di privilegio nell'acquisto della cittadinanza italiana e in ogni caso di una posizione sociale privilegiata in colonia vennero invece fortemente discriminati e privati della possibilità di accedere alla cittadinanza italiana e, conseguentemente, posti al margine della società coloniale quali "prodotto" degenerato di quelle unioni che le stesse leggi razziali avevano proibito. Tra i diversi internati a Lipari vi era anche un gruppo di italoeritrei con la motivazione di essere "militari nativi [che] non godono la simpatia dei militari eritrei, né si sono dimostrati sensibili ai ripetuti richiami per la continua incomprensione delle norme indispensabili che servono a regolare il buon andamento di una collettività"⁴⁵. La situazione replicava quelle logiche di duplice discriminazione di cui i meticci erano stati spesso vittime per non essere considerati come parte organica e integrante né del versante italiano, né di quelli africani della società coloniale⁴⁶. Indicativamente è proprio uno degli internati, Michele Viglio, a distanza di circa un anno, a rivendicare il suo status di "meticcio" e il suo diritto a circolare liberamente in Italia perché meticcio sì, ma non suddito, in quanto aveva "la cittadinanza italiana" (probabilmente per essere stato riconosciuto dal padre prima dell'entrata in vigore della disciplina segregazionista sul meticcio) e intendeva muoversi liberamente per poter cercare un "posto di occupazione senza dar fastidio a nessuno"⁴⁷. Evidentemente, i diritti di un meticcio restavano incompleti e non sufficienti affinché "un figlio del peccato" — come si definiva lo stesso Michele Viglio — fosse accolto in Italia senza discriminazioni⁴⁸. La vicenda rivelava dunque una discrasia tra la cittadinanza formale e quella sostanziale come peraltro fu anche il caso della penosa vicenda degli italosomali, circa un decennio dopo, quando alla fine dell'Afis furono in tanti a passare in uno status di incertezza giuridica, oltre alla pressoché scontata discriminazione di cui furono vittime⁴⁹.

L'istanza antirazzista e antidiscriminatoria fu dunque collegata a un'affermazione di italianità coloniale dei sudditi, che in prospettiva guardava al post-coloniale. Non deve certo stupire che un esito, non scontato, ma neppure eccezionale, dell'intermediazione fosse proprio un avvicinamento alla cultura, ai gusti, ai modi di vita italiani. Intermediare poteva dunque significare farsi italiani, ma il problema fu sempre che un tale atteggiamento da parte dei colonizzatori era accettato e ben visto nella misura in cui poteva significare fedeltà, subordinazione e ammirazione per il colonizzatore, mentre diventava inaccettabile

⁴⁵ Jafusco a Mai, 7 ottobre 1948, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

⁴⁶ Giulia Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, in Alessandro Triulzi (a cura di), *La colonia: italiani in Eritrea*, "Quaderni storici", 2002, n. 1, pp. 21-53.

⁴⁷ Michele Viglio a direttore del campo di Lipari, 7 aprile 1949, in ACS, AsMai, b. 2042.

⁴⁸ Michele Viglio a Mai, 15 aprile 1949, in ACS, AsMai, b. 2042, fasc. 45.14.

⁴⁹ Antonio M. Morone, *Gli italo-somali e l'eredità del colonialismo*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2018, n. 2, pp. 195-222.

se era portatore di un'istanza di uguaglianza di status giuridico e sociale, cosa che nei fatti avrebbe sovvertito l'ordine coloniale e razziale, e per questo motivo venne di fatto sanzionato tramite l'internamento e l'espulsione. Si riassume qui l'incommensurabile distanza tra l'italianità dei sudditi e quella degli italiani. Un'auto-dichiarata italianità dei libici e degli eritrei costituiva allora un elemento di forte rottura e contemporaneamente di assoluta disorganicità, tanto da non poter essere accolto. Per questo motivo, l'esperienza della residenza in Italia da parte di questi sudditi poté essere vissuta come fortemente traumatica e particolarmente ingiusta. Alberto Mario Banti ha scritto che "dopo la fine della seconda guerra mondiale, i termini 'nazione' e 'patria' e i valori loro associati vengono abbandonati dai protagonisti della vita pubblica italiana: [...] quasi dovunque il nesso strettissimo che si è creato nei decenni precedenti tra ideologia nazional-patriottica e nazi-fascismo induce politici e pubblicisti di vario orientamento democratico a evitare per quanto possibile il riferimento all'universo valoriale del nazional-patriottismo"⁵⁰. Tra i casi eccezionali e per tanti versi residuali di un certo "nazionalismo collaterale", l'autore ricorda lo *ius soli* come pietra angolare della disciplina giuridica della cittadinanza, il canone educativo imperniato sulla preminenza della letteratura in lingua italiana e il lessico sportivo dei "nostri atleti". A tutto questo va evidentemente aggiunto un caso tutt'altro che marginale, ossia quello dell'Africa, per il rapporto non solo ideale, ma anche politico e sociale con il passato coloniale e con quei paesi che furono colonie italiane.

Il lavoro e l'amore come unica alternativa?

L'unica strettissima passerella per riuscire a rimanere in Italia e dare continuità al progetto di mobilità sociale dei sudditi era quella di trovare e mantenere un lavoro, oppure di sposarsi con una donna italiana. In realtà i documenti d'archivio rivelano come anche in questi casi il ritorno in Africa fu spesso inevitabile. In entrambi i casi si trattava di percorsi di vita che ormai andavano ben oltre il quadro di un'intermediazione per un sistema coloniale non più razzista e maggiormente equo, ma aspiravano a un pieno inserimento nella società italiana e, non a caso, tali percorsi rivelano una volta in più come il razzismo degli italiani finì per precludere ai sudditi i loro progetti di mobilità sociale. Il lavoro e il matrimonio rappresentarono dunque due strategie di resistenza, seppur dagli esiti incerti: infatti il lavoro non assicurava la cittadinanza ma semplicemente la residenza in Italia come stranieri e non più sudditi; era solo il matrimonio a permettere l'acquisizione della cittadinanza, anche se la fede musulmana di molti sudditi finiva per precludere loro in concreto la possibilità di addivenire

⁵⁰ Alberto M. Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 203.

a un matrimonio celebrato con un rito riconosciuto dallo Stato italiano. È allora comprensibile come, a dispetto di tutto, l'ipotesi di lavorare in Italia da stranieri fosse in contraddizione rispetto ai loro sentimenti poiché così facendo, passando dall'essere sudditi all'essere stranieri, finivano per sentirsi ancora più esclusi e lontani da un'appartenenza italiana che avevano invece ricercato attraverso la loro opera di intermediazione. In questo senso vanno anche lette le traiettorie di vita di chi, pur potendo restare in Italia perché aveva trovato un lavoro dopo il congedo militare, decise, apparentemente in modo contraddittorio, di ritornare in Africa.

Il caso poi delle relazioni sentimentali tra sudditi e donne italiane rivela una complessità ancora più grande. Sono tre le storie di vita che emergono. La prima è quella dell'ascari libico Brahim Daud che era arrivato come tanti altri in Italia nel dopoguerra ed era stato messo in forza al Deposito misto speciale di Napoli e assegnato al compito di guardiano del giardino zoologico della Mostra d'Oltremare aperta a Napoli prima dello scoppio della guerra. Durante la sua permanenza a Napoli, Brahim conobbe una donna di nome Oliva Pugliese che, come risulta dai documenti d'archivio, sposò l'11 novembre 1946 a Sapri. Per potersi sposare, Brahim dichiarò delle false generalità, dandosi un nome italiano, Antonio Francesco di Giovanni e di Rosa Maria. Secondo i documenti non si trattava di un caso unico, ma "di uno dei casi di arbitraria assunzione di nome italiano da parte di nativi" che evidentemente avevano deciso di farsi italiani⁵¹. Durante il servizio militare Antonio/Brahim visse con Oliva, probabilmente senza grandi preoccupazioni e conducendo una vita felice. Con il cambio della politica italiana nel 1949 iniziarono i problemi per Antonio/Brahim che a causa del congedo si ritrovò senza stipendio. Il suddito libico manifestò allora "esplicito desiderio" di ritornare in Libia insieme alla moglie⁵². Tuttavia, sottolineano i documenti italiani, "la 'moglie'"⁵³, non si poteva ritenere legalmente tale perché il matrimonio era stato contratto con generalità false da parte del suddito libico e, perciò, la moglie non poteva legalmente fare richiesta all'ambasciata britannica per il lasciapassare di ingresso in Libia. Per questo motivo Antonio/Brahim aveva per due volte chiesto la proroga del congedo, dilazionando la partenza dal novembre 1949 fino all'aprile 1951, quando con l'approssimarsi dell'indipendenza della Libia non gli fu permesso di rimanere oltre in Italia⁵⁴. Al netto dei sentimenti e di un'unione stabile da anni, finiva per prevalere quel muro insuperabile e divisivo della discriminazione tra cittadini e sudditi che alla fine portò alla separazione forzata della coppia.

⁵¹ Mai a Ministero Affari Esteri (Mae), 16 giugno 1951, in AsdMae, Affari Politici, Ufficio III, 1951-1957, b. 763.

⁵² Mai a Mae, 16 giugno 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁵³ Mai a Mae, 16 giugno 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁵⁴ Mai a Mae, 16 giugno 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

Un'altra storia è quella del sergente libico Mohammed Ali Burebeiba, nato a Tripoli il 17 maggio 1922 e arrivato in Italia come prigioniero di guerra il 15 maggio 1946. Durante la sua permanenza a Napoli, Mohammed conobbe Rosa Grimaldi, pressoché sua coetanea, nata nel 1923, vedova e con una figlia a carico. I due decisero di sposarsi con rito cristiano cattolico il 15 maggio 1948 nel comune di Marcianise, in provincia di Caserta. Mohammed prima di sposarsi prese il nome di Ali Aldo Raffaele, si fece carico della figlia di Rosa e da lei ebbe altri due figli, per la cui nascita aveva ottenuto "in via eccezionale" un sussidio particolare⁵⁵. Rosa era vedova e viveva in condizioni di piena indigenza a Fuorigrotta, nelle rovine dell'Albergo delle Masse della Mostra d'Oltremare, che, dopo essere stato bombardato durante la guerra, aveva dato riparo precario tra le sue macerie a molti senza tetto di Napoli. Nel contesto sociale ed economico di povertà e marginalità di un paese devastato dalla guerra, di cui Napoli era sicuramente una città rappresentativa, lo stipendio regolare che i sudditi militari percepivano li rendeva un buon partito. Da un altro documento si evince che Rosa risiedeva nella stessa abitazione con il marito all'interno della caserma⁵⁶. Con la prospettiva della messa in congedo, anche per il caso di Mohammed si faceva largo l'ipotesi del ritorno in Libia. I documenti non riportano dell'eventuale richiesta di Mohammed per acquisire la cittadinanza italiana, ma riportano di come le autorità italiane si spesero per fargli avere i lasciapassare necessari a lui e alla famiglia per intraprendere il viaggio verso Tripoli, notando che Mohammed era sposato con rito cattolico.

Terza e ultima vicenda fu quella di Ahmed bin Hassan, nato a Misurata nel 1910, che si arruolò nel 1929, fu congedato nel 1938 e poi venne richiamato alle armi nel 1939 col grado di sergente libico. Era giunto in Italia da Tripoli, in modo irregolare, il 19 maggio 1948 su un piroscafo italiano, lasciando a Tripoli la moglie e due figli. Posto in forze al Deposito misto speciale di Napoli, conobbe una giovane napoletana, Anna Lama, e il 16 agosto 1949 la sposò "con rito musulmano"⁵⁷. Ahmed "morì per un improvviso malore" il 20 luglio 1950 e la moglie Anna fece richiesta del trattamento di quiescenza, che però non gli venne riconosciuto perché i sudditi libici non ne avevano diritto e poi perché Anna "non poteva essere considerata quale sua moglie legittima in quanto il governo italiano non riconosce validi i matrimoni del genere"⁵⁸. La relazione tra i due era stata per così dire, disincentivata, dalle autorità di Polizia italiane che avevano in precedenza scritto al comando del Deposito nella chiara intenzione di sollecitare un maggiore controllo sul suddito libico: Anna era in-

⁵⁵ Appunto per Mai, 20 agosto 1949, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁵⁶ Calosci a Leone, 24 gennaio 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁵⁷ Rappresentanza del Governo italiano a Tripoli a AsdMae (telespresso), 10 maggio 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁵⁸ Rappresentanza del Governo italiano a Tripoli a Mae (telespresso), 10 maggio 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

fatti una giovane donna “di buona condotta morale, politica e civile”, giudizio dal quale traspare il presupposto razzista che la relazione con il compagno libico avrebbe facilmente potuto intaccare la “morale” della giovane donna italiana⁵⁹. Per questo motivo il rapporto dei Carabinieri conclude affermando che “è stato prospettato ai genitori della signorina che il nativo non è di carriera e che la di lui permanenza in Italia è temporanea”, il che equivaleva a indirizzare i genitori a dichiararsi contrari alla relazione⁶⁰. Ahmed e Anna, tuttavia, non interruppero la loro relazione d’amore e al contrario la coronarono con un matrimonio di rito musulmano. Verosimilmente, per la giovane italiana un tale passo doveva aver significato porsi in contrasto con l’ambiente sociale e religioso non solo della famiglia, ma dell’intera comunità nella quale viveva ed era cresciuta. Anche in questo caso, però, il matrimonio musulmano tra sudditi e cittadini non aveva alcun valore legale come era stato per Brahim e Rosa⁶¹.

Dalla comparazione tra le tre storie possono essere tratte alcune considerazioni. Quelle che secondo il linguaggio, la morale e l’ordine razziale coloniale erano definite correntemente unioni miste, continuavano a essere fortemente stigmatizzate dalle autorità italiane e dagli italiani nella Napoli del secondo dopoguerra. A fare la differenza, almeno in parte, poteva essere il rito con cui si contraeva il matrimonio dal momento che, convertendosi al cristianesimo e sposandosi secondo il rito romano cattolico, il matrimonio acquisiva valore legale, ma rimaneva pur sempre un matrimonio tra una cittadina italiana e un suddito in predicato di diventare straniero per l’ordinamento italiano. Teoricamente in questo caso (e non in quello del matrimonio musulmano) sarebbe senza dubbio stato possibile accedere alla richiesta di cittadinanza per il marito suddito/straniero. Tuttavia, quello che entrava evidentemente in gioco era la difficile sostenibilità di tale processo una volta che il marito, unico lavoratore del nucleo familiare, si ritrovava senza lo stipendio militare. Poteva essere allora preferibile ritornare in Libia, ma ecco che si manifestava una ulteriore discriminazione nei casi in cui il matrimonio fosse stato contratto con rito musulmano e dunque, non avendo valore legale, la moglie non poteva seguire facilmente il marito in Libia. D’altra parte, è comprensibile come il caso del matrimonio musulmano fosse preferibile per i futuri mariti dal momento che nell’Islam l’apostasia è considerata come una colpa estremamente grave, punita secondo la *shari’a* con la morte. Inoltre, i matrimoni secondo il rito religioso musulmano portano a concludere per l’esistenza di un embrione di comunità musulmana tra i sudditi residenti in Italia, probabilmente la prima in assoluto nella storia contemporanea del paese. In un altro documento emerge come in-

⁵⁹ Cerino a Comando del Deposito di Napoli, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763. Salvatore Cerino era maresciallo maggiore, comandante della Stazione di Napoli Avvocata.

⁶⁰ Cerino a Comando del Deposito di Napoli, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁶¹ Rappresentanza del Governo italiano a Tripoli a Mae (telespresso), 10 maggio 1951, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

fatti i casi riportati non fossero affatto isolati, bensì si registravano “con una certa frequenza matrimoni secondo il rito musulmano tra nativi libici e cittadine italiane” che, sempre secondo i dati d’archivio, venivano celebrati da Muf-tah bin Musbah Orfelli, il quale venne diffidato dalle autorità italiane a continuare con la sua pratica religiosa⁶².

Resta infine la considerazione di come la discriminazione verso queste unioni miste e la partenza dei mariti verso la Libia significarono spesso anche la partenza dei padri per quei figli o quelle figlie che nel frattempo erano nati o nate da relazioni incerte dal punto di vista della morale e della legge, ma senza dubbio d’amore per coloro che le avevano vissute. Una conferma indiretta arriva da una fonte giornalistica che nel 1951 documentava come nell’Albergo delle Masse erano nati “parecchi bambini, di madre napoletana, e parlano napoletano come a Foria” pur avendo un padre libico⁶³. La storia particolarmente penosa di questi bambini e bambine, di cui ancora oggi si sa poco o nulla, può essere messa in continuità con quella di altri meticci, discriminati e marginalizzati, per questioni razziali e sociali, nati nel secondo dopoguerra da donne italiane e soldati alleati non-bianchi⁶⁴. Proprio dal confronto con altri meticci e altre storie di relazioni miste non può sfuggire che i tre ascari protagonisti delle vicende riportate erano libici, non eritrei, e in effetti i libici, come emerge anche dal racconto di vita di Ahmed, si camuffavano e si confondevano bene con gli italiani proprio perché la pigmentazione della loro pelle e i tratti del loro volto erano del tutto assimilabili con quelli degli italiani e dunque non era scontato o facile individuarli come ne(g)ri. È dunque importante considerare come la gerarchia razziale non riguardò solo i rapporti tra colonizzatori e sudditi, ma anche quelli tra sudditi, catalogati e razzializzati in gruppi differenti, gli uni più discriminati degli altri.

Conclusioni

Le istanze per un colonialismo non più razzista e maggiormente inclusivo rinviano a un’idea di riforma del sistema del dominio italiano che non si può certo limitare o confinare al solo secondo dopoguerra. La storia stessa del colonialismo si può leggere come un processo di contrattazione tra colonialisti e intermediari africani, ma non vi è dubbio che tale dinamica acquisì dimensioni e caratteri particolarmente rilevanti nel secondo dopoguerra proprio perché non avvenne da una posizione di superiorità preconstituita dei colonizzatori, in-sita nell’occupazione stessa delle colonie, ma nella progettualità di rioccuparle.

⁶² Mai a Deposito di Napoli, 18 agosto 1950, in AsdMae, Aff. Pol., Uff. III, 1951-1957, b. 763.

⁶³ Giovanni Ansaldo, *Mal d’Africa*, “L’Illustrazione italiana”, 1951, maggio, p. 39.

⁶⁴ Silvana Patriarca, *Fear of Small Numbers. “Brown Babies” in Postwar Italy*, “Contemporanea. Rivista di storia dell’800 e del ’900”, 2015, n. 4, pp. 537-568.

L'elaborazione delle suddette istanze non avvenne dunque in autonomia da parte dei sudditi, ma fu una precisa risposta rispetto al progetto politico dell'Italia di ripresentarsi in Africa come potenza coloniale non più fascista e attraverso una rinnovata missione di civilizzazione. Gli intermediari non si limitarono a dar seguito a tale politica, ma la interpretarono e la declinarono nel senso di una maggiore partecipazione politica e minore discriminazione sociale, condannando apertamente il trascorso regime segregazionista. L'esperimento venne superato dalle decisioni internazionali sulla definitiva sistemazione delle colonie, ma nei contesti tanto africani quanto italiani dove venne almeno in parte messo in esecuzione esso rivelò tutte le contraddizioni fra le posizioni distanti e inconciliabili di colonizzatori e intermediari. Cionondimeno, la vicenda dell'intermediazione di alcuni sudditi in Italia e in Africa testimonia come, sia a livello individuale, sia a livello di gruppo, furono compiutamente enunciate quelle che possono essere lette come istanze antirazziste all'interno di quel complesso processo di ripensamento del sistema e della società coloniale.

L'antirazzismo che emerge dai documenti e dalle storie di vita presentate nelle pagine precedenti non è certo ascrivibile a un'idea e una pratica organizzativa stabile e consolidata, quale fu quella dei movimenti sorti in altri contesti storici e geografici. Il caso qui discusso è invece quello di un antirazzismo che emerge da comportanti personali, individuali o di gruppo. Un tale dato è rilevante da un punto di vista metodologico, ancor prima che contenutistico, proprio perché ci dice come l'antirazzismo non debba essere appiattito sul modello del movimento organizzato di carattere nazionalista e anticolonialista. Tra le istanze antirazziste degli intermediari nel contesto dei possedimenti italiani ve ne furono alcune con un chiaro risvolto politico, mentre altre riflettevano più da vicino una condizione sociale intima o familiare. In ogni caso la differenza principale tra l'istanza antirazzista dei nazionalisti e quella degli intermediari era che, mentre la prima si accompagnava con l'idea di un cambiamento sociale generalizzato, la seconda faceva riferimento alla dimensione più ristretta degli stessi intermediari che lottavano per il miglioramento della propria posizione sociale attraverso una riforma dell'ordine coloniale. Tale differenza, riportata al tema del razzismo, fa capire che l'antirazzismo degli intermediari non metteva in discussione le fondamenta delle pratiche e delle politiche razziste e che in ciò stava tutto il suo limite: la riforma del sistema coloniale per conseguire un migliore posizionamento di alcuni, scontava in ogni caso la discriminazione e lo sfruttamento di altri. In conclusione, l'antirazzismo degli intermediari era legato a una logica di privilegio sociale che finiva per spostare la linea della discriminazione dal binomio colonizzatori/colonizzati a quello privilegiati/marginalizzati.

“Vorrei la pelle nera”: cultura giovanile e sensibilità antirazziste nell’Italia degli anni Sessanta e Settanta

Silvana Patriarca*

Muovendo dai pochi testi di canzoni italiane che negli anni Sessanta esprimevano sentimenti antirazzisti, il saggio esplora la presenza e la natura di questi sentimenti nella cultura giovanile di quegli anni incentrando l’analisi su “Ciao 2001”, un popolare settimanale musicale che cominciò le pubblicazioni in quel periodo. Utilizzando in maniera eclettica spunti interpretativi che derivano dalle teorie sull’appropriazione culturale e sul “consumo della razza”, il saggio mostra come il consumo di musica afroamericana e la fascinazione per i musicisti neri si accompagnassero a un interesse per le radici storiche di quella musica e per la storia, la condizione, e le lotte dei neri americani, che nel settimanale erano oggetto di molti servizi giornalistici. Il saggio infine considera alcune figure emergenti della scena musicale italiana degli anni Settanta di cui si occupò il settimanale — in particolare il jazzista napoletano-afroamericano James Senese e il cantautore napoletano Pino Daniele — per sottolineare l’appropriazione, non priva di stereotipi, del topos della “negritudine” da parte di quest’ultimo per far riferimento al razzismo interno di cui i meridionali erano vittime, ma anche a se stesso. Se in parte tale appropriazione si poteva giustificare, dall’altro impediva il riconoscimento di una specificità dell’oppressione dei neri e quindi una più profonda comprensione del razzismo antineri.

Parole chiave: Antirazzismo, Razzismo, Periodici Musicali, Musica afroamericana, Appropriazione culturale, Negritudine

“Vorrei la pelle nera”. Youth Culture and Anti-Racist Sensibilities in Italy, 1960s-1970s

Starting with a reflection on the few 1960s Italian songs which expressed anti-racist feelings, this article explores the presence and the nature of these sentiments in the youth culture of those years, focusing the analysis on “Ciao 2001”, a popular weekly which began its publications in that period. Building in eclectic fashion on the interpretive insights of theories of cultural appropriation and of race consumption, the article shows how the consumption of African America music and the fascination for Black musicians were accompanied by an interest in the historical roots of that music and in the history, conditions, and struggles of Black Americans, to which the weekly devoted numerous articles. The essay also examines some emerging figures of the Italian musical scene of the Seventies covered by the weekly — in particular the African American-Neapolitan James Senese and the Neapolitan singer

Saggio proposto alla redazione il 29 gennaio 2021, accettato per la pubblicazione il 7 giugno 2021.

* Fordham University; patriarca@fordham.edu

songwriter Pino Daniele — in order to underline the latter’s appropriation, not deprived of stereotypes, of the “negritude” topos to refer not only to the racism of which the Italian Southerners were victims, but also to himself. If this appropriation could be in part justified, on the other hand it impeded a fuller recognition of the specificity of Black oppression and thus a greater understanding of anti-Black racism.

Key words: Anti-Racism, Racism, Musical periodicals, African American music, Cultural appropriation, Negritude

Per quanto resistenza e lotte contro varie forme di razzismo e discriminazione razziale si siano sviluppate in forme diverse ovunque ci sia stata discriminazione e oppressione di un gruppo umano da parte di un altro sulla base di certe caratteristiche fisiche o culturali considerate ineradicabili¹, è negli anni Sessanta che il termine antirazzismo comincia a entrare nell’uso corrente nel mondo angloamericano e francofono². Secondo il dizionario Sabatini-Coletti, in Italia il primo uso del termine antirazzista risalirebbe agli anni Settanta³. In effetti in Italia, se si escludono isolati interventi critici in anni precedenti, è solo a ridosso di quel decennio, e specialmente nella seconda metà degli anni Sessanta e nei primi anni Settanta, che si può collocare l’emergere di una più diffusa sensibilità — ma non ancora di un movimento e neppure di un compiuto discorso — antirazzista (e mi riferisco qui all’antirazzismo che si oppone al razzismo antinero). Ciò avvenne in connessione soprattutto con l’impatto che il movimento per i diritti civili degli afroamericani e il Black Power, nonché le lotte anticoloniali, ebbero in Italia tra intellettuali e studenti radicalizzati.

Com’è noto, la sinistra italiana, specialmente quella non istituzionale, abbracciò con passione il terzomondismo e la causa dell’anticolonialismo e dell’antimperialismo⁴, anche se il suo sguardo si rivolgeva più che altro al colonialismo degli altri (soprattutto quello dei francesi, durante la guerra d’Algeria, e l’imperialismo degli Stati Uniti). Come ha rilevato Neelam Srivastava nella sua ricostruzione della traduzione e ricezione di Frantz Fanon in Italia, gli scritti di questo grande teorico dell’anticolonialismo raccolti in *I dannati della terra* (pubblicato già nel 1962, poco dopo l’uscita in Francia) ebbero un grande successo con circa 100.000 copie vendute. Tuttavia, i suoi scritti più psicoanalitici sull’oppressione e le dinamiche razziali ebbero un impatto assai più limitato⁵.

¹ Per una discussione del termine antirazzismo e di vari tipi di antirazzismo vedi Alistair Bonnett, *Anti-Racism* (London, Routledge, 2000), cap. 1. Cfr. anche Herbert Aptheker, *Anti-Racism in US History. The First Two Hundred Years*, New York, Greenwood Press, 1992, che tuttavia è stato criticato per il suo approccio troppo “presentista” e per un’interpretazione che ha esagerato la presenza di idee antirazziste tra i bianchi americani.

² A. Bonnett, *Anti-Racism*, cit., p. 10.

³ *Il Sabatini-Coletti. Dizionario della lingua italiana*, Milano, Rizzoli, 2008.

⁴ Neelam Srivastava, *Italian Colonialism and Resistances to Empire, 1930-1970*, London, Palgrave Macmillan, 2018, capitoli 6-7.

⁵ Giovanni Pirelli, amico di Fanon e il principale diffusore dell’opera dell’intellettuale martinichese in Italia, non incluse gli scritti psicoanalitici di quest’ultimo nella collezione da lui cura-

Nella nuova sinistra italiana, infatti, l'antirazzismo in quanto valore faceva parte di una più ampia opposizione all'imperialismo e al colonialismo piuttosto che essere un oggetto di specifiche riflessioni autonome.

Il colonialismo veniva equiparato al fascismo e alcuni ne estendevano il significato a includere l'oppressione di classe in Europa⁶, mentre in ombra rimaneva il colonialismo italiano. Ovviamente, la perdita delle colonie era già avvenuta durante la Seconda guerra mondiale e, con la fine dell'amministrazione fiduciaria in Somalia nel 1960, si poteva considerare definitivamente terminata l'esperienza coloniale italiana. Lo stesso non si può dire per le idee e mentalità che aveva generato e che continuavano a essere ben presenti nella società e nella cultura italiane. Tuttavia, anche quelle idee e mentalità cominciavano a essere contestate. Negli anni Sessanta alcuni esponenti del mondo politico e intellettuale di sinistra nonché gli studenti africani in Italia presero posizione contro le rappresentazioni fortemente inferiorizzanti degli africani presenti in film come *Africa addio* (1966) di Gualtiero Jacopetti⁷. Altri cercarono di rendere visibili gli italiani dalla pelle nera, come fece Giovanni Vento nel suo film *Il Nero* (1965), dedicato a due ragazzi italiani nati alla fine della guerra dall'incontro tra donne italiane e soldati non bianchi dell'esercito alleato, un film che non ebbe alcuna circolazione nel circuito commerciale, nonostante le ripetute proteste da parte di esponenti politici e cinematografici di sinistra⁸, e non entrò quindi nella memoria culturale italiana.

Anche se non giungevano a costruire un vero e proprio movimento, queste iniziative culturali esprimevano un rifiuto delle pratiche e dei discorsi inferiorizzanti nei confronti delle persone dalla pelle scura, e un desiderio da parte dei bianchi di esprimere solidarietà a quest'ultime. Ciò accadeva in particolare in connessione con gli eventi statunitensi, dove la lotta dei neri raggiunse punte altissime negli anni Sessanta e nei primi anni Settanta e conobbe un'ampia risonanza in Italia. Fu soprattutto attraverso la mediazione degli eventi americani

ta (*Opere scelte*, Torino, Einaudi, 1973): vedi Neelam Srivastava, *Translating Resistance. Fanon and Radical Italy, 1960-1970*, in Kathryn Batchelor, Sue-Ann Harding (a cura di), *Translating Frantz Fanon Across Continents and Languages*, Londra, Routledge, 2019, p. 33. Sulla storia della pubblicazione delle opere di Fanon in Italia vedi anche Neelam Srivastava, *Frantz Fanon in Italy, or Historicizing Fanon*, "Interventions", 2015, n. 3, pp. 309-328.

⁶ Vedi per esempio la lettura universalistica che di Fanon proponeva, tra gli altri, Giovanni Giudici in *L'uomo dalla roncola*, "Quaderni piacentini", 1963, n. 12, pp. 4-12.

⁷ Su questo film e sul genere dei *mondo movies* a cui apparteneva, e che divenne molto popolare in Italia e all'estero, vedi Gaia Giuliani, *Razza Cagna. Mondo movies, the White Heterosexual Male Gaze and the 1960s-1970s Imaginary of the Nation*, "Modern Italy", 2018, n. 4, pp. 429-444. Sulle proteste vedi Giorgio Martinat, *Gli studenti africani a Torino protestano per il film 'Africa Addio'*, "La Stampa", 24 marzo 1966, e Alessandro Galante Garrone, *Gli orrori in Africa e altrove*, "La Stampa", 26 marzo 1966.

⁸ Su questo film vedi Leonardo De Franceschi, *Il nero di Giovanni Vento. Un film e un regista verso l'Italia plurale*, Dublino, Artdigiland, 2021. Sulla sua ricezione si rinvia a Silvana Patriarca, *Il colore della Repubblica. "Figli della guerra" e razzismo nell'Italia post-fascista*, Torino, Einaudi, 2021, cap. 7.

che nella società italiana si cominciò a riflettere su razzismo e antirazzismo. Vi era un diffuso desiderio, specialmente tra i giovani, di conoscere eventi e protagonisti di quella stagione di lotte. Gli scritti dei maggiori esponenti del movimento antirazzista degli Stati Uniti vennero tradotti e pubblicati da importanti editori poco dopo la loro edizione americana: *Soul on Ice (Anima in ghiaccio)* di Eldridge Cleaver, apparso nel 1968 negli Stati Uniti, usciva con Rizzoli nel 1969; *I fratelli di Soledad* di George Jackson, la cui edizione americana risale al 1970, uscì con Einaudi nel 1971; *L'autobiografia di Malcolm X*, scritta in collaborazione con Alex Haley e pubblicata nel 1965 negli Stati Uniti, uscì due anni dopo in Italia da Einaudi. Volumi sulla condizione dei neri americani vennero anche commissionati da editori italiani come la raccolta di testimonianze *Voci negre dal carcere* di Etheridge Knight, a cura del sociologo Roberto Giammanco, pubblicata da Laterza nel 1968 e ripubblicata due anni dopo negli Stati Uniti da Pathfinder Press con il titolo *Black Voices from Prison*. Anche nel mondo cattolico l'esperienza americana, e in particolare l'esempio di Martin Luther King Jr., fu centrale nel pensare il razzismo e l'antirazzismo negli anni Sessanta⁹.

In quegli stessi anni, la scena musicale e dello spettacolo italiana si distinse sempre più per la presenza di artisti neri: nel contesto della loro passione per la musica rock, i giovani italiani prestarono crescente attenzione alla cultura e alla musica afroamericane. I jazzisti afroamericani erano popolarissimi nei numerosi festival di jazz che si tenevano negli anni Sessanta e specialmente negli anni Settanta in varie città e regioni italiane. Profili di artisti afroamericani riempivano le pagine dei nuovi periodici musicali indirizzati ai giovani come “Ciao 2001”, il settimanale musicale di maggior successo negli anni Settanta, che cominciò le pubblicazioni (con questo nome) nel gennaio 1969¹⁰. Come venivano rappresentati questi artisti? Come si parlava di colore della pelle e di razzismo in questo popolare settimanale? E come veniva percepito il problema del razzismo tra i giovani amanti della musica rock? Nelle pagine seguenti userò principalmente questa fonte (che finora è stata studiata o utilizzata soprattutto dal punto di vista di altre problematiche)¹¹ per rispondere a queste domande, concentrandomi in particolare sul periodo tra il 1969 e il 1980, e riflettendo su alcune caratteristiche e alcuni limiti di quella che potremmo chiamare la nuova sensibilità antirazzista nell'Italia degli anni Sessanta-Settanta. Per sensi-

⁹ Vedi il contributo di Matteo Caponi in questo volume.

¹⁰ Il settimanale, tuttavia, nacque nel 1968 dalla fusione tra due testate precedenti (“Ciao amici” e “Big”) e fino a metà gennaio 1969 si intitolò “Ciao Big”: cfr. Jacopo Tomatis, *Storia culturale della canzone italiana*, Milano, Il Saggiatore, 2019, p. 287.

¹¹ Vedi Diego Giachetti, *Tre riviste per i ragazzi tristi degli anni Sessanta*, “L'impegno. Rivista dell'Istituto per la Storia della Resistenza e dell'età contemporanea in provincia di Vercelli”, 2002, n. 2; Alessandro Volpi, *Musica, politica e carta stampata*, Pisa, Pacini, 2013; Cecilia Brioni, Simone Brioni, *Transnational 'Italian' Stardom. Lara Saint Paul and the Performativity of Race*, “Italian Studies”, 2018, n. 4, pp. 351-364.

bilità intendo qui un insieme di sentimenti, gusti, valori morali e idee presenti in una collettività in un dato periodo storico¹². Indicatori di una sensibilità anti-razzista sono per esempio porsi il problema del razzismo e prestare attenzione alla soggettività e alla storia di persone e gruppi vittime di razzismo, rappresentandole in modi non stereotipati. Per questo è importante considerare le modalità in cui vengono rappresentati gli artisti neri e più in generale la nerezza in quel periodo. Gli studi recenti che hanno analizzato la rappresentazione della nerezza nella cultura di massa e nella società italiana di quegli anni si sono quasi esclusivamente incentrati sulla produzione cinematografica e televisiva¹³, ma se vogliamo una comprensione più articolata del modo in cui cultura e società si rapportavano alla “razza” occorre sicuramente ampliare lo sguardo alla scena musicale che tanta importanza aveva nella vita delle fasce giovanili della popolazione. “Ciao 2001” offre un’importante finestra su questa scena e sui suoi fruitori.

La cultura giovanile è ovviamente molto di più di quel che si trova espresso in un settimanale di musica rivolto ai giovani; il mio presupposto è che comunque questa rivista “leader del settore” (vendeva tra le 60.000 e le 80.000 copie a metà anni Settanta, ma era letto sicuramente da un numero maggiore di persone)¹⁴ riflettesse — mentre contribuiva a crearli — certi gusti e bisogni del suo pubblico, e quindi fosse uno specchio abbastanza fedele di quanto si agitava nel mondo giovanile (o almeno in una parte di esso) in quegli anni. I consumi, e il consumo della musica in particolare, erano un elemento molto importante nella definizione dell’identità dei giovani di quei decenni¹⁵, e i giornali musicali rappresentano quindi una fonte importante per una ricerca sui gusti e sulle problematiche che stavano a cuore al pubblico giovanile. Nel panorama delle riviste giovanili di quel periodo “Ciao 2001” si distingueva in quanto settimanale di tendenze politiche progressiste che offriva non solo articoli e informazioni su musicisti e concerti ma anche varie rubriche per così dire “dialogiche”, che davano la possibilità ai lettori di esprimere le loro idee e opinioni

¹² Su questo concetto vedi le riflessioni di Daniel Wickberg, *What is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New*, “The American Historical Review”, 2007, n. 3, pp. 661-684.

¹³ Vedi in particolare gli studi innovativi di Gaia Giuliani e in particolare il suo *Race, Nation and Gender in Modern Italy. Intersectional Representations in Visual Culture*, Londra, Palgrave Macmillan, 2019, che fornisce un’ampia analisi della rappresentazione della razza in film e trasmissioni televisive.

¹⁴ J. Tomatis, *Storia culturale della canzone italiana*, cit., p. 398.

¹⁵ Alessandro Cavalli, Carmen Leccardi, *Le culture giovanili*, in *Storia dell’età repubblicana*, vol. 3, *L’Italia nella crisi mondiale. L’ultimo ventennio*, t. 2, Istituzioni, politiche, culture, Torino, Einaudi, 1997, pp. 709-800. Diversi studi sono stati pubblicati in anni recenti sulla musica di quegli anni nella sua relazione con la politica e la cultura giovanile: cfr. per esempio il già citato volume di Alessandro Volpi, *Musica, politica e carta stampata* e Alessia Masini, *Siamo nati da soli. Punk rock e politica in Italia e in Gran Bretagna (1977-1984)*, Pisa, Pacini, 2019.

su tematiche ed eventi che li interessavano e coinvolgevano (dalla sessualità e i rapporti personali alla situazione del movimento studentesco a livello locale)¹⁶, nonché articoli di attualità politica e infomazione storica.

Per quanto riguarda il mio approccio all'analisi del rapporto tra giovani italiani e la musica nera, farò un uso eclettico delle suggestioni che vengono dalle teorie sulla cosiddetta *race consumption* (consumo della razza)¹⁷ e sull'appropriazione culturale nelle società del capitalismo avanzato. Gli studiosi del fenomeno del consumo ne hanno mostrato la complessità e le varie valenze sociali e politiche sottolineando per esempio come “gli atti di consumo comportino una propria politica culturale, e possano anche condurre ad altre forme di coscienza politica e organizzativa”¹⁸. La tematica è ben nota nel caso della formazione delle soggettività giovanili degli anni Cinquanta-Sessanta, che si distinguevano dagli adulti in termini di consumi specifici¹⁹. Tra questi consumi la musica occupava un posto fondamentale ed era spesso veicolo di gusti e tendenze valoriali alternative a quelle dominanti. Per quanto riguarda più specificatamente l'appropriazione culturale, rimane fondamentale la riflessione critica di bell hooks sulla mercificazione dell'Altro e il razzismo spesso impliciti in questa pratica²⁰, mentre altri hanno notato come essa e più specificamente la *race consumption* possano anche essere un veicolo di scambio culturale e politico rispettoso dell'individualità dell'Altro, per quanto non sempre privo di stereotipizzazioni²¹.

¹⁶ Questa caratteristica si poteva già notare nelle due riviste dalla cui fusione era nato “Ciao 2001”, vale a dire “Ciao amici” e “Big”: vedi J. Tomatis, *Storia culturale della canzone italiana*, cit., pp. 288-289. La disponibilità della serie completa di “Ciao 2001” alla Biblioteca Nazionale di Firenze nonché la sua maggiore diffusione e i suoi interessi politici hanno determinato la scelta di focalizzarmi su questa rivista.

¹⁷ L'espressione *race consumption* indica il modo in cui in una società commerciale e multietnica come quella americana, il pubblico bianco “consuma” con varie motivazioni prodotti mediatici e culturali (come, per esempio, le serie televisive) in cui vengono rappresentate le realtà di altri gruppi etnici, o che sono prodotti da questi altri gruppi: vedi Ben Pitcher, *Consuming Race*, London, Routledge, 2014. Com'è noto, il termine “*race*” negli Stati Uniti e in generale nel mondo anglo-americano ha un significato che trascende quello puramente biologico e indica soprattutto una categoria sociale, nonché politica, basata sull'autoidentificazione dei soggetti e non su caratterizzazioni imposte dall'esterno.

¹⁸ B. Pitcher, *Consuming Race*, cit., p. 31 (mia traduzione).

¹⁹ Cfr. in particolare Axel Schildt, Detlef Siegfried (a cura di), *Between Marx and Coca Cola. Youth Cultures in Changing European Societies, 1960-1980*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006.

²⁰ bell hooks, *Eating the Other. Desire and Resistance*, in bell hooks, *Black Looks. Race and Representation*, London, Routledge, 1992; 2ª ed. 2014, pp. 21-39, hooks, tuttavia, non esclude la possibilità di un genuino apprezzamento di altre culture.

²¹ Vedi B. Pitcher, *Consuming Race*, cit., capitolo 2. Per una discussione critica sulla nozione di appropriazione culturale vedi anche Richard A. Rogers, *From Cultural Exchange to Transculturation. A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation*, “Communication Theory”, 2006, n. 4, pp. 474-503. Per quanto nel campo dei fenomeni culturali scambi e contaminazioni siano per lo più la regola, è impossibile negare che certe espressioni culturali si possono attribuire in origine a gruppi etnici e sociali specifici.

Canzoni e antirazzismo

Nella sua storia dei rapporti tra canzone e politica in Italia, Stefano Pivato ha notato che nel repertorio musicale italiano degli anni Sessanta e Settanta, accanto a vari riferimenti a mani bianche e nere che si stringono, vi sono assai poche canzoni dedicate a tematiche antirazziste²². Nel 1968 Fausto Leali (che per la sua voce veniva considerato il “negro dalla pelle bianca”) ripropose *Angeli negri* alla manifestazione canora “Un disco per l'estate”. La canzone, che nella sua versione originaria in spagnolo risale agli anni Quaranta²³, immagina un uomo di colore che si rivolge a un pittore per chiedergli di dipingere “anche angeli negri” e gli ricorda che dio non esclude i neri²⁴. Mentre l'interpretazione italiana del 1950 non aveva avuto molta risonanza, nel 1968 questo vecchio motivo riscosse invece un grande successo, segno che il livello di sensibilità del pubblico era cambiato anche se — o forse proprio perché — il brano rimandava all'universalismo cristiano e a una visione ancora molto paternalista e sentimentale dei neri, condensata specialmente nell'espressione “povero negro” ripetuta più volte. Era una visione che poteva avere una qualche presa in una società ancora molto cattolica, ma che contrastava con la realtà vissuta nonché con l'immagine militante dei neri degli anni Sessanta in lotta nelle strade e nelle scuole d'America non solo per il riconoscimento dei loro diritti ma anche per affermare la loro identità a lungo negata.

Alla fine degli anni Sessanta in Francia e in Italia il cantante italoamericano Nino Ferrer riscuoteva un notevole successo con il brano *Je veux être noir* o, in italiano, *La pelle nera*. Perché il biondo Ferrer voleva la pelle nera? Secondo le liriche del brano, sostenuto da una base di musica soul²⁵, era perché voleva avere la voce dei cantanti afroamericani che andavano per la maggiore in Europa, come Wilson Pickett e James Brown. Allo stesso tempo, nel brano, Ferrer dichiarava anche la sua frustrazione per non riuscirci perché era un bianco, e perché doveva cantare in una lingua che non si adattava bene con i nuovi ritmi musicali. Anche se la canzone faceva un breve riferimento al razzismo negli Stati Uniti esprimendo un proprio antirazzismo, essa trasmetteva principalmente una fascinazione, ma forse anche un sentimento di invidia, nei confronti

²² Stefano Pivato, *Bella ciao. Canto e politica nella storia d'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 242-247.

²³ Sulle origini e vasta circolazione di questa canzone le cui parole si basavano su un poema del venezuelano Andres Eloy Blanco cfr. Theresa Delgadillo, *Singing 'Angelitos Negros'. African Diaspora Meets Mestizaje in the Americas*, “American Quarterly”, 2006, n. 2, pp. 407-430.

²⁴ Il testo del brano è il seguente: “Pittore, ti voglio parlare/ Mentre dipingi un altare/ Io sono un povero negro/ E d'una cosa ti prego/ Pur se la Vergine è bianca/ Fammi un angelo negro/ Tutti i bimbi vanno in cielo/ Anche se sono solo negri/ Lo so, dipingi con amor? Perché disprezzi il mio color?/ Se vede bimbi negri Iddio sorride a loro/ Non sono che un povero negro/ Ma nel Signore io credo/ E so che tiene d'accanto/ Anche i negri che hanno pianto/ Lo so, dipingi con amor/ Perché disprezzi il mio color? E vede bimbi negri/ Iddio sorride a loro”.

²⁵ S. Pivato, *Bella ciao*, cit., p. 243.

dei musicisti afroamericani e di quanto veniva percepito come un'esperienza e modalità espressiva uniche²⁶. Era un sentimento che sembrava capovolgere quel desiderio di bianchezza che Frantz Fanon aveva invece denunciato all'inizio degli anni Cinquanta come effetto dell'alienazione psichica cui i neri erano esposti nelle società coloniali²⁷.

In realtà Leali e Ferrer non furono i soli a introdurre queste tematiche nel mondo della canzone italiana: furono solo i più noti. Nel 1972 gli Showmen 2, un gruppo fondato dal sassofonista afroamericano-napoletano James Senese, produssero un brano antirazzista dal titolo *Abbasso lo zio Tom* i cui testi rappresentano un dialogo tra un bianco e un nero nel quale mentre il bianco asserisce la propria supremazia culturale e la volontà di escludere il nero, quest'ultimo denuncia l'ipocrisia e la violenza anche sessuale del bianco, ricordandogli che da quella violenza sono nati degli esseri umani proprio come lui. Il brano uscì in un singolo e fu riprodotto nell'unico album del gruppo, che poco tempo dopo si sarebbe sciolto dando origine al più fortunato Napoli Centrale²⁸.

All'inizio degli anni Settanta inoltre si faceva strada nella cultura di massa anche la coppia interrazziale come simbolo di uguaglianza razziale, e non si trattava più soltanto della coppia uomo bianco-donna nera, che risultava “accettabile” a un pubblico bianco anche in epoche precedenti in quanto espressione delle prerogative sessuali dell'uomo bianco²⁹, ma significativamente la cop-

²⁶ Questo è il testo della canzone composto dallo stesso Ferrer: “Eh eh eh dimmi, Wilson Pickett/ Eh eh eh dimmi tu James Brown/ Questa voce dove la trovate/ Signor King, signor Charles, signor Brown/ Io faccio tutto per poter cantare come voi/ Ma non c'è niente da fare/ Non ci riuscirò mai/ Io penso che sia soltanto/ Per il mio colore che non va/ Ecco perché io vorrei/ Vorrei la pelle nera (ripetuto)/ Eh eh eh dimmi tu, signor Faust/ Eh eh eh dimmi tu come si può/ Arrostire un negretto ogni tanto/ Con la massima serenità/ Io dico, Nino tu non ci dovresti pensar/ Ma non c'è niente da fare per dimenticar/ 'Sto maledetto colore di pelle/ Che mi brucia un po'/ Ecco perché io vorrei/ Vorrei la pelle nera/ Vorrei la pella nera/ Eh eh eh voi carissimi estinti/ Eh eh eh voi che sapete già/ Voi che cantate gloriosamente/ Per I pascoli dell'aldilà/ Ditemi se per entrare nel regno con voi/ Basta che ognuno si occupi dei fatti suoi/ O se lì è tutto un affare/ Di razze e di color come qui/ Ad ogni modo vorrei/ Vorrei la pelle nera (ripetuto)/ Ad ogni modo vorrei stare laggiù/ Abitare a New Orleans / Ascoltare il Mississippi / Fare a pugni con gli amici/ Tutti neri e musicisti/ Saper suonare la tromba/ Poter parlare l'inglese/ L'italiano non funziona/ Per questa musica qui/ Poi vorrei poter gridare/ Ya ya ya ya.../ Oh right! Oh yeah.../ Shake it, shake it”.

²⁷ Frantz Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, traduzione di Silvia Chiletta, introduzione di Vinzia Fiorino, Pisa, Ets, 2013; ed. orig. 1952.

²⁸ Su James Senese e i Napoli Centrale si veda oltre. Questo è il testo del brano (composto da Franco Del Prete): “Negro, vicino a casa mia no, non ti voglio più/ Bianco, la vecchia casa mia ora non c'è più/ Tu la bruciasti e mi portasti qui/ Ora mi dici che non mi vuoi mai più vicino a te/ Negro, le mani di Virginia tu non le toccherai/ Bianco, quando la donna mia voleva dirti no, tu la prendesti qui davanti a me/ E non pensavi che sarebbe nato un uomo come te/ Negro, ricordati che Dio te l'ho dato io/ Bianco, Io ci credo ancora, ma tu invece no/ Bianco, ma dimmi un po' cosa vuoi da me/ Negro, negro, negro... sono un uomo/ Negro le mani di Virginia tu non le toccherai/ Bianco, quando la donna mia voleva dirti no, tu la prendesti qui davanti a me e non pensavi che sarebbe nato un uomo come te”.

²⁹ Su questa asimmetria vedi Vincenza Perilli, *Relazioni pericolose. Asimmetrie dell'interrelazione tra 'razza' e genere e sessualità interrazziale*, in Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore*

pia uomo nero-donna bianca, che in tempi coloniali era sempre stata (e per l'opinione pubblica conservatrice continuava a essere)³⁰ un tabù. È significativo che nel 1972 Wess (nome d'arte di Wesley Johnson), uno degli artisti afro-americani popolari in Italia, formasse appunto un duo "misto" o interrazziale con la cantante Dori Ghezzi. Le fotografie del duo — sia nella stampa che sulle copertine dei loro dischi — li rappresentavano in pose affettuose se non anche allusive³¹. Con un repertorio di canzoni sentimentali italiane, il duo conobbe un considerevole successo soprattutto nella prima metà degli anni Settanta: nel 1973 partecipò al Festival di Sanremo superando tutti nella classifica delle vendite con il brano *Tu nella mia vita*. L'anno successivo la loro canzone *Un corpo e un'anima* fu la prima classificata nella popolare trasmissione televisiva "Canzonissima"³². Il duo si piazzò terzo all'Eurofestival del 1975 in rappresentanza dell'Italia, un fatto che non piacque all'opinione pubblica più conservatrice, almeno a giudicare da alcune interviste a Dori Ghezzi, in cui le si chiedeva che effetto le facesse rappresentare l'Italia "accanto a Wess che è bravo e simpatico ma certamente non è italiano"³³.

Nonostante la continua presenza nella cultura di massa italiana di quegli anni di artefatti che esibivano una visione ancora molto oggettivante, se non coloniale, delle popolazioni non bianche³⁴, gli esempi citati rivelano anche un nuovo interesse in positivo, se non una vera e propria fascinazione, per la nerezza,

della nazione, Milano-Firenze, Mondadori-Le Monnier, 2015, pp. 143-156. Negli anni Sessanta e Settanta la coppia interrazziale veniva usata anche per vendere blue jeans: vedi l'annuncio pubblicitario per i jeans Glove in "Ciao 2001", 27 ottobre 1971, dove si vede un ragazzo bianco che abbraccia una giovane nera distesa su una spiaggia.

³⁰ Sulle continuità di questo doppio standard vedi il caso dell'influente opinionista Indro Montanelli, il quale, mentre difendeva il suo "matrimonio" con una giovanissima ragazza eritrea "comprata" durante la sua permanenza come ufficiale e poi giornalista in Etiopia ai tempi dell'aggressione italiana, ancora nel 1968 si esprimeva con grande ambiguità sui matrimoni interrazziali: vedi Indro Montanelli, *Pelle bianca e pelle nera*, "La Domenica del Corriere", 14 maggio 1968, citato in Irina Di Vora, *Un 'negro' in salotto. 'La Domenica del Corriere' tra postcolonialismo e decolonizzazione (1945-1968)*, "I sentieri della ricerca. Rivista di storia contemporanea", 2012, n. 16, p. 179.

³¹ F.B., *Wess. Un successo che continua*, "Ciao 2001", 10 dicembre 1972. Wess era sposato ed era originariamente il batterista nella band di Rocky Roberts, un'altra star afroamericana che aveva grande popolarità in Italia in quegli anni.

³² Cfr. [Autore sconosciuto], *Addio a Wess, duettò con Dori*, consultabile al seguente sito www.lastampa.it/spettacoli/2009/09/23/news/addio-a-wess-duetto-con-dori-1.37059108 (ultimo accesso 19 giugno 2020).

³³ Luigi Bianco, *Nozze svedesi per Wess e Dori Ghezzi*, "TV Sorrisi e canzoni", 23 marzo 1975.

³⁴ A parte i film citati in precedenza, è del 1963 la popolare canzone *I Watussi* interpretata da Edoardo Vianello e i Flippers su cui vedi David Forgacs, *I Watussi*, "Modern Italy", 2013, n. 4, pp. 437-443. Forgacs nota come la canzone esibisca una completa ignoranza degli eventi che pochi mesi prima dell'uscita del disco avevano colpito i tutsi (il vero nome della popolazione nota allora come "watussi" in Italia) i quali erano stati vittime di violenze scoppiate in Ruanda dopo la fine del dominio belga.

almeno quella afroamericana. Ciò traspare anche nel crescente consumo di musica nera e nel modo in cui gli artisti afroamericani venivano rappresentati nei giornali musicali. Se i giovani italiani, o almeno una parte di essi, proprio in quegli anni cominciavano a sviluppare una sensibilità antirazzista, ciò avveniva in gran parte tramite la mediazione della cultura e specialmente della controcultura di massa statunitense, di cui una componente centrale era la musica degli afroamericani, dal blues al jazz al soul al rhythm and blues, e infine al rock, che dagli altri generi si era sviluppato per estendersi poi ai bianchi e diventare un fenomeno internazionale negli anni Sessanta³⁵.

“Ciao 2001” e la cultura (e storia) afroamericana

Fondato alla fine del 1968 dalla fusione di due precedenti riviste per giovani, “Ciao 2001” (il titolo adottato dal settimanale nel gennaio 1969) aveva, in contrasto alle due riviste precedenti, un orientamento politico decisamente progressista, che seguiva e rifletteva lo spostamento a sinistra di molti giovani in un momento di grande conflittualità sociale e politica (il che non impediva che fosse il bersaglio di critiche feroci da parte di frazioni della nuova sinistra e della controcultura più militante opposte a qualsiasi commercializzazione della musica per i giovani e che consideravano la rivista un veicolo di questa operazione commerciale)³⁶. Oltre agli articoli e alle interviste ai protagonisti della scena musicale nazionale e soprattutto internazionale, che dominavano le pagine del settimanale, vi erano anche rubriche di posta dove i giovani lettori scrivevano al direttore sui temi più diversi: dal contenuto e tendenze politiche del giornale all’isolamento di cui soffrivano nelle realtà di provincia, senza dimenticare le rimostranze sulla mancanza — nei palinsesti della televisione e radio di Stato — di programmi musicali adatti ai loro gusti. Dal 1972 il settimanale pubblicava inoltre una popolare rubrica di psicologia e psicoanalisi, in cui i giovani lettori chiedevano consigli su problemi che stavano loro a cuore: dalla sessualità a come superare il senso di solitudine. Il settimanale proponeva anche

³⁵ Prendo a prestito queste nozioni di cultura e controcultura di massa da Alberto Mario Banti, *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Roma-Bari, Laterza, 2017. Sulla storia delle origini nere della musica rock nelle sue varie versioni vedi Charlie Gillet, *The Sound of the City. The Rise of Rock and Roll*, 2ª edizione, New York, DaCapo Press, 1996.

³⁶ Vedi per esempio il pamphlet *Riprendiamoci la musica* (Roma, La nuova sinistra, edizioni Savelli, 1974), pubblicato nella collana “Controcultura”, un supplemento alla testata periodica “Stampa Alternativa” che addirittura definiva “Ciao 2001” un “giornale clericofascista” e i giornalisti che vi scrivevano dei pennivendoli al servizio dell’organizzazione capitalista dei concerti rock. La stessa pubblicazione definiva “campi di concentramento” gli spazi dove si tenevano i concerti a pagamento, e voleva la gratuità dei concerti per i giovani. Sugli attacchi da sinistra a questa rivista vedi anche A. Volpi, *Musica, politica e carta stampata*, cit., pp. 65-69. Alcuni si lamentavano invece perché il giornale era troppo schierato a sinistra: vedi per esempio due lettere di lettori nella rubrica *Lettere al direttore* del 6 ottobre 1971 e del 25 giugno 1972.

articoli su questioni che interessavano i giovani più politicizzati, quali la situazione del movimento studentesco in varie realtà locali, le riforme della scuola, le comuni hippie, l'inquinamento, e anche argomenti di storia e politica internazionale.

La maggior parte degli articoli era naturalmente dedicata a personaggi del mondo della musica, tra cui moltissimi artisti afroamericani (assai meno africani), che fossero o meno in tourné in Italia: da Wilson Pickett e James Brown al notissimo Jimi Hendrix, a Richie Havens, Ray Charles, Barry White, Chuck Berry, Isaac Hayes, Ike e Tina Turner, Harbie Hancock, Miles Davis, Charlie Mingus, e molti altri, inclusi quelli che in particolare fecero carriera in Italia, come Rocky Roberts e Lola Falana. Oltre a informare su questi artisti e la loro produzione, inclusi naturalmente i concerti, il settimanale pubblicò anche vari servizi sulla storia dei vari generi rappresentati nel panorama musicale di quel periodo: oltre a una storia del pop in ben trentasette puntate tra il 1971 e il 1972, sulle sue pagine vi si trovano una serie sul jazz sempre a puntate tra il 1971 e il 1972 (a partire da quell'anno la rivista dedicava al jazz anche una rubrica specifica), una storia del blues che uscì nell'estate del 1972, e una dettagliata storia della musica soul in quindici puntate tra il 1974 e il 1975.

In quegli anni, mentre sempre più concerti venivano organizzati commercialmente, varie città e regioni italiane, specialmente di sinistra, cominciarono anche a organizzare molti concerti jazz nel quadro di più ampie iniziative culturali e ricreative. Il più famoso fu quello che, a cominciare dal 1973, si tenne in varie città dell'Umbria, noto come "Umbria Jazz"³⁷, un evento che attirava enormi folle giovanili, attratte non solo dalla gratuità dei concerti che si svolgevano nelle piazze delle città storiche, ma anche dalla possibilità di fare vacanza in una regione famosa per la bellezza della natura e dei suoi luoghi storici. La qualità dell'offerta musicale era elevata e includeva appunto i più famosi musicisti afroamericani di quel periodo.

Per i molti giovani bianchi che negli anni Sessanta si ribellavano al conformismo sociale e a quello che era noto come "il sistema", il consumo di musica prodotta dalla cultura angloamericana, e da quella nera in particolare (dal jazz al blues al rock), era un modo per sfuggire alle limitazioni del mondo di bianchi di classe media in cui questi giovani si sentivano confinati, e un modo per esprimere un forte desiderio di cosmopolitismo. Questo consumo (che, si ricordi, aveva un carattere internazionale) può essere interpretato come un caso di "nerofilia", un fenomeno questo che aveva precedenti in Europa, e specialmente nella Francia degli anni Venti, quando si era sviluppata una passione per il jazz e altre forme musicali e artistiche che venivano associate alle popolazio-

³⁷ Su questo evento cfr. Marco Santoro, Marco Solaroli, *The Institutional Ecology of a Festival. The Case of Umbria Jazz*, "Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia", 2013, n. 1, pp. 81-124.

ni nere³⁸. La nerofilia non è necessariamente un indicatore di antirazzismo, ma costituisce spesso un fenomeno ambivalente, come hanno fatto notare recenti studi dedicati al fenomeno statunitense dei rappers bianchi che imitano stile e linguaggio dei neri perché li considerano “cool” e non perché siano militanti antirazzisti³⁹. Per molti aspetti queste ricerche colgono un problema reale. Ma fermarsi a tali aspetti imporrebbe una lettura riduttiva non in grado di render conto del fatto che — negli anni Sessanta e Settanta — la fascinazione per la musica nera avveniva nel contesto di una crisi dell’egemonia bianca nel mondo. L’interesse per la musica nera era quindi anche l’espressione di una nuova sensibilità per la condizione dei neri, e in particolare dei neri che si ribellavano, e allo stesso tempo, tale gusto musicale nutriva questa nuova sensibilità.

È significativo a questo riguardo che “Ciao 2001” pubblicasse anche una serie di articoli, molto informati, sulla storia degli afroamericani, dalla lotta contro la schiavitù agli anni Sessanta, che culminava con le lotte per i diritti civili, la leadership di Martin Luther King Jr. e l’ascesa delle Pantere Nere. La serie in cinque puntate, intitolata *Storia della rivolta negra in America*, uscì tra la fine del 1971 e l’inizio del 1972. La vicenda giudiziaria dell’attivista del Black Panther Party (nonché membro del Communist Party Usa) Angela Davis — incarcerata per più di un anno con l’accusa di aver fornito armi ad alcuni militanti neri che le usarono nel corso di un’azione armata conclusasi tragicamente — e la mobilitazione internazionale per la sua liberazione furono anche oggetto di dettagliati articoli nel giornale⁴⁰. Ma anche le storie della musica soul, del jazz e del rhythm and blues pubblicate nel settimanale nei primi anni Settanta non erano puramente dedicate agli aspetti specifici e, per così dire, “tecnici” dei vari generi musicali, ma ne fornivano anche il contesto storico ed erano quindi anche un modo per far conoscere la storia e le esperienze dei neri americani. Gli autori di questi articoli erano generalmente bene informati sulla storia razziale degli Stati Uniti e consapevoli di come il rock ’n roll fosse stato inizialmente un’invenzione dei neri, che i bianchi avevano fatto propria e con cui avevano raggiunto fama e successo⁴¹. Erano del resto i lettori stessi che chiedevano suggerimenti di letture per potersi informare sugli avvenimenti che concernevano le lotte degli afroamericani⁴².

³⁸ Su questo fenomeno negli anni Venti cfr. per esempio Petrine Archer Straw, *Negrophilia. Avant-garde Paris and Black Culture in the 1920s*, London, Thames and Hudson, 2000.

³⁹ Vedi Bill Yousman, *Blackophilia and Blackophobia. White Youth, the Consumption of Rap Music, and White Supremacy*, “Communication Theory”, 2003, n. 4, pp. 366-391.

⁴⁰ Cfr. [Autore sconosciuto], *Fanya Davis in Italia. Libertà per Angela*, “Ciao 2001”, 20 ottobre 1971; Paola Chiesa, *Chi è Angela Davis*, “Ciao 2001”, 19 marzo 1972; Paola Chiesa, *Angela Davis assolta*, “Ciao 2001”, 18 giugno 1972.

⁴¹ Cfr. per es. Pino Guzman, *B.T. Express. Chi condanna la discomania*, “Ciao 2001”, 14 marzo 1976.

⁴² Cfr. la rubrica *Leggiamo insieme* (a cura di) Paola Chiesa, “Ciao 2001”, 20 ottobre 1971.

La presenza di una sensibilità antirazzista emerge anche in altri articoli. Come abbiamo visto, “Ciao 2001” pubblicava diverse rubriche con notizie e contributi dai lettori. Alcuni di questi riguardavano anche la “questione razziale” (sottinteso negli Stati Uniti). Nel giugno 1969 un lettore comunicava il suo disappunto per i risultati di un piccolo sondaggio da lui realizzato nella sua città, dal cui esito emergeva come solo una piccola minoranza fosse sensibile al problema razziale e lo ritenesse un problema di tutti⁴³. Ciò che si nota in articoli come questi o in interviste con artisti neri che si trovavano per qualche tempo in Italia è lo sforzo di capire come si debba “pensare” il razzismo e come rapportarvi. In un’intervista a Beryl Cunningham, un’attrice britannica di origine giamaicana in Italia nel 1969 per la lavorazione di un film, le veniva chiesto un parere sul razzismo con l’inevitabile domanda: esisteva in Italia? Secondo l’attrice non vi era razzismo in Italia, perché non vi era una minoranza nera, ma se ci fosse stata e se in particolare fosse stata composta da persone di disagiate condizioni economiche, il razzismo si sarebbe subito sviluppato. Lei però fortunatamente non aveva dovuto subirlo perché era di classe media⁴⁴.

David T. Taylor, uno studente americano in Italia intervistato sulla stessa questione alcuni mesi dopo, criticava l’atteggiamento pietistico nei confronti dei neri che aveva notato tra gli italiani, in quanto denotava scarsa conoscenza della situazione degli afroamericani⁴⁵. Negli Stati Uniti non c’erano più gli schiavi e il razzismo dei bianchi esprimeva la loro paura dei neri che si erano organizzati e stavano acquisendo più potere nella società. Lo studente si augurava che un giorno non ci fossero più questi atteggiamenti di “pietosa benevolenza” e che il colore della pelle “non suscitasse più sentimenti di avversione o benevola pietà”. Le parole dell’intervistato stridevano con il linguaggio adottato dal giornalista per i propri commenti: quest’ultimo evocava vecchie e oggettivanti immagini dei neri, d’America e non, come quando notava i denti di Taylor (“un sorriso da reclame di dentifricio”) e il contrasto tra la sigaretta che il giovane si accendeva e il colore della sua pelle.

Residui e stereotipi razziali

Come appare dall’ultimo articolo citato, l’interesse per la musica e la cultura afroamericane in tutte le loro espressioni aveva anche diversi limiti concettuali, limiti che provenivano da una cultura dominante (in Italia, ma anche altrove) ancora permeata di stereotipi di natura diversa e che non era ancora stata sottoposta a critica. Anche in un settimanale politicamente progressista come “Ciao 2001” la rappresentazione della donna nera attraente non sfuggiva al vec-

⁴³ Olindo Troisi, *Vivere anche un solo giorno come i negri*, “Ciao 2001”, 4 giugno 1969.

⁴⁴ Lionello Fabbri, *Essere negra*, “Ciao 2001”, 6 aprile 1969.

⁴⁵ Marco Stancati, *La pelle ha un colore anche in Italia?*, “Ciao 2001”, 3 dicembre 1969.

chio stereotipo di origine coloniale della “Venere nera”⁴⁶, anche se ora (forse sotto l’influenza dei Black Panthers) si trovava anche la variante della “Panterra nera”: l’immagine veniva usata per esempio nel 1969 con riferimento a una cantante che, secondo il giornale, avrebbe voluto soppiantare Lola Falana (allora definita la “venere nera degli anni Settanta”)⁴⁷ nelle simpatie degli italiani, ma ricompare anche nella seconda metà del decennio successivo, in articoli dedicati ad altre artiste nere, tra cui la sofisticatissima Grace Jones⁴⁸. Non sorprende che questi articoli fossero quasi sempre scritti da uomini, anche se tra i collaboratori del settimanale vi erano alcune donne. Stereotipi di razza e di genere si intersecavano qui a conferma della dominanza dello “sguardo bianco maschile”⁴⁹ che attraversava non solo la cultura dominante ma anche la cultura di sinistra.

Si nota anche una certa razzializzazione dei generi musicali associati con i neri, come quando la musica nera viene presentata come una “necessità dell’anima”: nell’introduzione a una rubrica sulla musica soul, leggiamo che “la musica per il negro ha sempre costituito una necessità dell’anima (*soul*) prima che una ricerca di evasione. Come tale non è soggetta a mode o rifiuti” anche se, viene notato, “si evolve, e oggi abbraccia campi bianchi e autonomi, come il rock progressivo o il country, e contemporaneamente ritorna alle matrici nere, l’africanesimo e il jazz”⁵⁰. Un simile atteggiamento si nota anche quando la musica di un artista nero viene presentata come espressione della sua “anima”⁵¹ o del suo sangue⁵², termini che ipostatizzano un legame profondo che essenzializza — se non l’individuo o un popolo — la cultura che l’artista esprime. Per quanto riguarda la rappresentazione di questa cultura nel settimanale, la consapevolezza della sua storicità e del legame con l’esperienza storica della schiavitù e della segregazione razziale si alterna a riferimenti a una presunta “cultura

⁴⁶ Su questo stereotipo e la sua presenza nell’Italia postcoloniale vedi Rosetta Giuliani Caponetto, *Blaxploitation Italian Style. Exhuming and Consuming the Colonial Black Venus in 1970s Cinema in Italy*, in Cristina Lombardi-Diop, Caterina Romeo (a cura di), *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 191-203.

⁴⁷ Vedi il numero del 5 marzo 1969.

⁴⁸ Vincenzo Spada, *Barbara la pantera del rhythm and blues*, “Ciao 2001”, 23 aprile 1969; M.F., *Marcia Hines come una pantera nera*, “Ciao 2001”, 9 maggio 1976; Aldo Bagli, Grace Jones, *Alta moda con musica*, “Ciao 2001”, 28 gennaio 1978. Quest’ultimo pezzo accumula clichés sul “fascino tutto particolare” di Jones che consisterebbe nei “lineamenti somatici piuttosto freddi (quasi europei) [che] si scontrano con un feeling e una sensualità tipicamente nera, nella accezione più primitiva del termine.” Nell’intervista Jones sembra divertirsi a rafforzare i clichés dell’intervistatore parlando del suo passaggio dal mondo della moda, dove aveva esordito, alla musica come un “fatto naturale” legato al suo essere nera.

⁴⁹ Riprendo l’espressione da G. Giuliani, *Race, Nation and Gender in Modern Italy*, cit., cap. 4.

⁵⁰ [Autore sconosciuto], *Soul*, “Ciao 2001”, 24 novembre 1974.

⁵¹ Albert Keyworth, Marco Ferrante, *Richie Havens Voce da un ghetto negro*, “Ciao 2001”, 10 novembre 1971.

⁵² William Donati, *Natalie Cole regina nera*, “Ciao 2001”, 24 giugno 1979.

istintiva” dei neri⁵³, una caratterizzazione che rimanda a stereotipi razziali di primitivismo e di uniformità. Anche gli esempi di razzializzazione “positiva,” almeno quanto a intenti, sono pur sempre basati su un “residuo razziale” nella concezione del rapporto tra il produttore/produttrice di musica e la musica prodotta⁵⁴.

Neri italiani e “negritudine napoletana”

Se in vari articoli del settimanale si poteva notare, come abbiamo visto, un desiderio di capire la natura del razzismo antineri nel caso questo si fosse manifestato anche in Italia, non sembra però ci fosse molta consapevolezza dell’esistenza di neri italiani o della presenza di africani provenienti dalle ex colonie in Italia. Tuttavia, proprio in quel periodo ebbero un notevole successo due cantanti italiani dalla pelle scura: una era Lara Saint Paul (nome d’arte di Silvana Areggasc Savorelli), una cantante italoeritrea, nata nel 1946, che divenne assai famosa sia a livello nazionale che internazionale con un repertorio piuttosto vario, ma a partire dagli anni Settanta molto influenzato dalla cultura afroamericana. L’altro era il sassofonista James Senese, nato nel 1945 dalla relazione tra James Smith, un soldato alleato afroamericano, e Anna Senese, una giovane donna di Miano, alla periferia di Napoli⁵⁵. Con la sua creativa fusione di ritmi e suoni di origine diversa — jazz, blues, rock, ma anche canto e folk — Senese fu una figura centrale nel rinnovamento della scena musicale napoletana, e più in generale italiana, degli anni Sessanta e Settanta, e la sua fama è cresciuta nel tempo.

In un’intervista a Saint Paul pubblicata nel settembre 1969, la cantante nota come spesso all’inizio della carriera, quando le era stato dato il nome d’arte Tanya (“un nome che odorava d’Africa”), molti le si rivolgessero chiamandola “faccetta nera” o “cioccolato”: un “*mini-razzismo, scherzoso e cordiale* — così lo definiva l’intervistatore — che cominciava però a stancarla” (corsivi miei). Le spiaceva che l’interesse per il colore della pelle interferisse con la valutazione delle sue doti artistiche⁵⁶. Come hanno notato Cecilia Brioni e Simone Brioni, le descrizioni che indulgavano sul colore della pelle cominciavano a essere percepite come problematiche nell’Italia di fine anni Sessanta⁵⁷, e certo non erano gradite da chi, come Lara Saint Paul, ne era il costante bersaglio,

⁵³ Renato Marengo, *Blackbyrds. Con un piede nel soul e uno nel rock*, “Ciao 2001”, 10 novembre 1974.

⁵⁴ Sulle nozioni di razzializzazione positiva e residuo razziale vedi Jo Haynes, *Music, Difference and the Residue of Race*, New York, Routledge, 2012.

⁵⁵ Per un profilo di Senese vedi Carmine Aymone, *Je sto ccà... James Senese*, Napoli, Guida, 2005.

⁵⁶ Eugenia Lamberti, *Il tema di Lara*, “Ciao 2001”, 3 settembre 1969.

⁵⁷ C. Brioni, S. Brioni, *Transnational ‘Italian’ Stardom*, cit.

specie se provenivano da italiani che avevano la pelle più scura della sua (e non perché avessero un genitore africano). Allo stesso tempo, l'immagine della cantante trasmessa dalle foto pubblicate nella rivista giocava sullo stereotipo esotico (si vedano per esempio le immagini sulla copertina e nell'articolo citato dove la cantante è ritratta con copricapi vagamente arabeggianti e miniabiti bianchi o colorati che contrastano con la pelle scura delle gambe ampiamente esposte), alternato all'interno borghese della sua casa e al suo ruolo materno (la cantante aveva allora un figlio di un anno).

Nel settimanale, James Senese veniva inizialmente definito genericamente come “italo-americano”, senza riferimento al colore della pelle, e non si diceva nulla sulle sue origini miste⁵⁸. Senese peraltro non sembrava molto interessato a sottolinearle, anche se il suo interesse per la tematica del contatto interculturale si poteva percepire chiaramente nel suo far riferimento alla necessità di far incontrare linguaggi e ritmi diversi nella musica “perché solo così si può attingere alla verità, alla vera cultura”⁵⁹. Anche la sua produzione musicale vi faceva esplicito riferimento, per esempio nel brano *Sangue misto* incluso nell'album *Mattanza* uscito nel 1976. Tuttavia, le esperienze personali di Senese non sembravano suscitare l'interesse dei giornalisti che si limitavano a commentare la produzione musicale di Senese e del suo gruppo.

Paradossalmente, negli stessi anni, era un musicista italiano a rivendicare una propria “negritudine”: Pino Daniele, già collaboratore di James Senese e da questi molto influenzato. Daniele divenne molto popolare alla fine degli anni Settanta con un genere musicale ibrido in cui combinava ritmi jazz, blues, rock e melodia, cantando spesso in dialetto napoletano o mischiando dialetto e italiano. Insieme con Senese, Daniele fu uno dei principali protagonisti di una nuova produzione musicale che cercava molto consapevolmente la contaminazione con i ritmi e le culture musicali del Mediterraneo e di quello che oggi si chiamerebbe il *Global South*, il Sud del mondo. Questa importante esperienza di innovazione si avvaleva di precedenti storici che avevo fatto di Napoli una realtà culturale aperta e un centro di incontri e scambi, tra cui, a partire dal 1943, la presenza di soldati americani — bianchi e afroamericani — durante la guerra e poi nelle basi militari americane e Nato⁶⁰. Uno degli album più famosi di Daniele, uscito nel 1980, si intitolava *Nero a metà*.

Chi era il “nero a metà” del titolo? Sulla copertina del disco si legge una dedica a Mario Musella, musicista e cantante (era stato membro degli Showmen) e grande amico di Senese con cui condivideva le origini in quanto “figlio della guerra” (la madre era una donna napoletana e il padre un soldato nativo ameri-

⁵⁸ Elio Caffarelli, *Showmen 2*, “Ciao 2001”, 22 ottobre 1972.

⁵⁹ Mario Balvetti, *Niente calcoli per Napoli Centrale*, “Ciao 2001”, 18 gennaio 1976.

⁶⁰ Su Daniele e più in generale la vivace scena musicale di Napoli vedi Norma Bouchard, Valerio Ferme, (a cura di), *Italy and the Mediterranean. Words, Sounds, and Images of the Post-Colonial Era*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 105-116.

cano in servizio a Napoli nella Seconda guerra mondiale). Musella era mancato l'anno prima a soli trentaquattro anni⁶¹. Ma all'epoca quel "nero a metà" sembrava riferirsi soprattutto allo stesso Daniele. Quest'idea di Daniele come "nero a metà" è ancora presente oggi: in una recente intervista a James Senese, quando il giornalista osserva che "anche lui [Daniele] era un nero a metà," Senese risponde:

Il vero nero a metà in realtà ero io, era Mario, però andava bene così, nessuna differenza, le nostre vite erano un'ispirazione per allargare i confini della musica. In quegli anni non c'erano barriere, né politiche né culturali che potessero dividerci, lo vivevamo così⁶².

Ma della "negritudine" Daniele aveva un'idea un po' particolare, facendola coincidere con l'esperienza dei neri americani nonché degli italiani del Sud, entrambi bersagli del razzismo nei loro Paesi⁶³, e dall'altro con una sua visione in cui stereotipi associati all'essere nero confluivano con quelli associati all'essere napoletano. Nell'ottobre del 1979 si descriveva così:

Vedi, sono negro, mi interessa poco il domani, la ricchezza, l'immagine, quello che voglio è soltanto suonare e divertirmi, anche a denti stretti, senza cioè la risata grossa e ad effetto [corsivi miei]⁶⁴.

Quando l'album *Nero a metà* venne lanciato nel marzo 1980, un articolo in "Ciao 2001" sosteneva che il titolo dell'album era "quasi un mettere alla luce la sua [di Daniele] negritudine di napoletano poco oleografico, senza Vesuvio che fuma, ma con i colori e i suoni dei vicoli affollati"⁶⁵.

Come appare da queste citazioni (da cui non possiamo ovviamente escludere l'intervento editoriale del giornalista), l'appropriazione dell'idea positiva di "negritudine" avveniva con una buona dose di stereotipi che oggi non avremmo difficoltà a riconoscere come razziali, anche se nelle parole di Daniele non c'era evidentemente alcuna intenzione offensiva. Ma gli stereotipi abbondavano anche nella descrizione che gli articolisti facevano di Napoli come luogo di

⁶¹ Su Musella cfr. C. Aymone, *Je sto ccà*, cit., pp. 59-62. Secondo Marcella Russano il titolo del disco *Nero a metà* sarebbe un "riferimento esplicito a persone che come James Senese e Mario Musella (a cui appunto l'LP è dedicato) hanno vissuto sul proprio corpo una condizione di contaminazione tra due culture e tra due popoli, quello afroamericano e quello napoletano, ma è anche un riferimento simbolico alla mescolanza tra i due generi musicali che di quei popoli sono espressione": *Nero a metà. Dalle origini a "Grande Madre" tutta la poesia di Pino Daniele*, Roma, Arcana, 2012, p. 73.

⁶² Carlo Moretti, *James Senese: A Napoli dovrebbero cantare sempre Pino Daniele*, "La Repubblica", 5 gennaio 2020. Ringrazio Sergio Luzzatto per avermi segnalato questo articolo.

⁶³ Vedi l'intervista rilasciata nel 1979 da Daniele a Giuseppe Marrazzo e intitolata "Nero napoletano", nel programma *TG2 Grandangolo* andato in onda su Rai 2 il 24 luglio 1979.

⁶⁴ Aldo Bagli, *Pino Daniele. Ridendo a denti stretti*, "Ciao 2001", 14 ottobre 1979.

⁶⁵ [Non firmato ma forse di Maria Laura G. Giulietti], *Anteprima disco Pino Daniele Nero a metà*, "Ciao 2001", 16 marzo 1980.

questa nuova scena musicale, una scena molto innovativa che andava ben oltre la musica tradizionalmente associata con la città e che infatti la mutava completamente. In un articolo del 1975 dedicato a Napoli Centrale, il gruppo di James Senese, Napoli era descritta come un “oriente dietro l’angolo” dove si trovavano “rabbia e ritmo ovunque”⁶⁶. Insomma, “negritudine” e napoletanità si incontravano su più livelli, in una convergenza di nuove energie creative e qualche persistente cliché.

Conclusioni

Che conclusioni possiamo trarre da questa breve incursione nel mondo musicale degli anni Sessanta e Settanta? Mi limiterò ad alcune riflessioni dato che per arrivare a conclusioni più articolate occorrerebbe estendere l’analisi a altre riviste giovanili e far ricorso anche ad altre fonti, *in primis* quelle orali che purtroppo non è stato possibile raccogliere per questo saggio. Una rivista come “Ciao 2001”, che si collocava a sinistra, rispondeva a un desiderio diffuso tra i giovani degli anni Sessanta e Settanta più sensibili alle istanze politiche di quel periodo di conoscere la condizione dei neri americani, di esprimere un’adesione simpatetica alla loro lotta, combinata a un’identificazione con la loro posizione di oppressi nella società americana, ma anche e forse ancor di più con la loro soggettività in rivolta. Vi era un’evidente ammirazione per la musica e più in generale la cultura nera, un desiderio di conoscerla e di appropriarsene. Accanto al desiderio di capire il razzismo e la natura del conflitto razziale, si trovava una volontà di esibire il proprio antirazzismo, in parte sorretto dall’antiamericanismo diffuso in quel periodo, e forse da un senso di colpa latente che emergeva dalla consapevolezza delle responsabilità che storicamente i bianchi avevano avuto nei confronti dei neri. Le motivazioni diverse che rendevano possibile questo tipo di sensibilità antirazzista ne facevano allo stesso tempo un fenomeno dall’impatto limitato dal momento che non si accompagnava ad alcuna sostenuta e autonoma riflessione sul fenomeno razzismo più in generale e sull’Italia in particolare.

Nel settimanale, inoltre, l’Africa appariva molto meno (e così pure i gruppi musicali di Paesi africani) e si notava anche la difficoltà nel riconoscere l’esistenza di un razzismo antinero in Italia: come se il passato coloniale italiano non contasse, come se gli italiani fossero una tabula rasa, non toccata da più di sessant’anni di colonialismo. Vi era anche l’incapacità di vedere la presenza, seppur ancor limitata in Italia, di non bianchi, ma anche forse di concepire italiani neri. Tale incapacità si univa all’appropriazione dell’idea di “negritudine” per indicare la subalternità degli italiani del Sud, il loro essere i “negri ita-

⁶⁶ Giorgio Riviaccio, *Napoli Centrale. Tra Mediterraneo e Oceano*, “Ciao 2001”, 11 maggio 1975.

liani”, o “negri bianchi”, per usare il linguaggio di quegli anni. È in particolare quest’ultimo punto su cui occorre riflettere, su ciò che questa facile equivalenza rende possibile: perché se da un lato essa può costituire una base per empatia e solidarietà, dall’altro elide e nasconde la condizione di relativo privilegio dei bianchi. L’identificazione con la lotta dei neri e con le loro rivolte ed espressioni culturali coesisteva con l’oblio che circondava l’oppressione che anche l’Italia aveva inflitto agli africani in quanto potenza coloniale, e con la marginalizzazione cui venivano confinati quegli uomini e donne (ancora numericamente pochi) delle ex colonie e che avevano cominciato a immigrare in Italia negli anni Sessanta, trovando solo posti di lavoro mal retribuiti come il servizio domestico⁶⁷. Si trattava insomma di un antirazzismo focalizzato sul razzismo degli altri, piuttosto che su quello italiano.

È anche qui che occorre cercare una delle radici di quella debolezza dell’antirazzismo in Italia notata da Laura Balbo e Luigi Manconi tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta quando denunciavano il “vuoto di elaborazione” a sinistra sulla questione del razzismo⁶⁸, ovvero nelle modalità con cui la società democratica italiana si è relazionata al razzismo antinero prima che questo diventasse, con l’arrivo dei migranti da paesi non europei, un fenomeno manifesto e quotidiano. Non è solo l’eredità del colonialismo — con cui, come diversi studi hanno rilevato, non si sono mai davvero fatti i conti⁶⁹ (almeno a livello di cultura di massa) — che può aiutarci a spiegare come la società italiana ha risposto all’ordinario razzismo esplosivo con l’immigrazione dai paesi non europei a partire dagli anni Ottanta. Analizzare la specificità della cultura nonché della sensibilità antirazziste italiane così come si sono sviluppate nel periodo che precede l’ascesa degli imprenditori della paura e dell’odio razziale dagli anni Ottanta in poi può aiutarci a capire alcuni limiti della risposta a questi ultimi.

Sarebbe tuttavia parziale, e forse anche ingiusto, far riferimento solo ai limiti di quella sensibilità. Essa ha lasciato anche dei semi che sono maturati in seguito. Per limitarci alla sfera musicale, vi è infatti un più recente fenomeno musicale che si riallaccia, almeno in parte, alla musica rock e specialmente alla nuova scena musicale e politica napoletana degli anni Settanta, vale a dire l’emergere, alla fine degli anni Ottanta e nei primi anni Novanta, di nuovi gruppi come gli Almamegretta e i 99 Posse, due formazioni napoletane le cui canzoni esprimono una nuova forma di antirazzismo, basato non solo sulla solidarietà con le vittime del razzismo, ma anche sulla messa in discussione dell’idea di

⁶⁷ Sabrina Marchetti, *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione coloniale*, Rome, Ediesse, 2011.

⁶⁸ Cfr. Laura Balbo, Luigi Manconi, *I razzismi possibili*, Milano, Feltrinelli, 1990.

⁶⁹ Cfr. per esempio diversi saggi inclusi nel volume collettaneo a cura di Valeria Deplano e Alessandro Pes, *Quel che resta dell’impero. La cultura coloniale degli italiani*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2014.

italianità come bianchezza, ancora dominante nel Paese⁷⁰. In *Figli di Annibale*, la canzone che dà anche il titolo all'album omonimo del 1992, gli Almamegretta rivendicano il “sangue misto” come parte dell'identità degli italiani, affermando con forza che nerezza e identità italiana non possono e non devono essere categorie che si escludono a vicenda, perché da secoli l'Italia è terra di migrazioni e tutti gli italiani hanno origini multiple e diverse.

⁷⁰ Su questi gruppi e il loro legame con la musica ibrida di Senese e Daniele vedi N. Bouchard, V. Ferme, *Italy and the Mediterranean*, cit., pp. 107-109. Sul loro retroterra politico vedi Ashley Dawson, Patrizia Palumbo, *Hannibal's Children. Immigration and Anti-racist Youth Subcultures in Contemporary Italy*, “Cultural Critique”, 2005, n. 59, pp. 165-186.

Un antirazzismo mancato? Classe e razza nel dibattito di area comunista su bambini meridionali e classi differenziali negli anni Settanta

Grazia De Michele*

Uno degli elementi caratterizzanti le migrazioni interne verso le città del triangolo industriale negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento è stato il razzismo antimeridionale. Nelle scuole elementari molti tra i figli dei nuovi arrivati vennero immessi nelle cosiddette classi differenziali anche grazie al supporto scientifico offerto da psichiatri, psicologi e assistenti sociali che, nello stesso periodo, definirono i bambini di origine meridionale come disadattati, in ragione di una supposta incapacità di adattarsi a un ambiente più progredito. Negli anni Settanta, il fenomeno venne sottoposto ad aspre critiche, ma il razzismo che l'aveva alimentato non fu riconosciuto come tale. L'articolo analizza i limiti del dibattito sviluppatosi tra educatori e intellettuali di area comunista, che lessero la discriminazione nei confronti degli alunni meridionali esclusivamente in termini di classe sociale secondo i dettami di un marxismo tipicamente eurocentrico.

Parole chiave: Antirazzismo, Migrazioni, Meridionali, Razza, Classe sociale, Partito Comunista Italiano

An Unfulfilled Anti-Racism? Class and Race in the Debates Concerning Southern Children and Special Education Classes in 1970s Communist Cultural Circles

Anti-Southern racism was one of the most distinctive features of internal migrations towards the industrial triangle in the 1950s and the 1960s. Many newly arrived primary school children from the Southern regions were referred to special education classes with the scientific support of psychiatrists, psychologists and social workers. The latter defined children of Southern origin as "maladjusted" as a result of their supposed inability to adapt to a more developed environment. In the 1970s, the phenomenon was strongly criticized, but the racism supporting it was not recognized as such. The article analyses the limits of the debate among Communist educators and intellectuals, who read the discrimination towards Southern pupils exclusively in terms of social class, following the precepts of a typically Eurocentric Marxism.

Key words: Anti-Racism, Migrations, Southern Italians, Race, Social class, Italian Communist Party

Saggio proposto alla redazione il 30 gennaio 2021, accettato per la pubblicazione il 25 ottobre 2021.

* Università degli studi di Genova; graziademichele@gmail.com

Introduzione

Il 19 agosto 1977 il “Corriere della Sera” pubblicava in prima pagina un articolo di Romano Prodi che, l’anno successivo, sarebbe diventato ministro dell’Industria nel quarto governo presieduto da Giulio Andreotti. Il pezzo, intitolato *L’Italia è diversa e mancano i negri* e ispirato dal fenomeno, descritto come nuovo, del reclutamento di migranti stranieri da parte di imprese italiane, offriva un’analisi dell’assetto del mercato del lavoro italiano nel secondo dopoguerra

L’Italia è stato l’unico paese dell’Occidente a dover gestire il proprio sviluppo senza il determinante contributo di lavoratori stranieri. Detto in linguaggio più semplice l’Italia è stato l’unico paese dell’Occidente a mandare avanti una società industriale senza “negri”, che negli Stati Uniti erano negri nel senso letterale della parola. Nel Nord Europa erano invece emigranti italiani, spagnoli, turchi o nordafricani.

La presenza di migranti stranieri avrebbe, secondo Prodi, consentito ai paesi nord-europei di “scaricare [su di loro] le professioni che stanno in coda alla gerarchia sociale”. In Italia, al contrario, il mercato del lavoro sarebbe stato caratterizzato da una forte coesione al Nord come al Sud e anche tra i migranti meridionali al Nord e gli abitanti del luogo:

Dopo tre giorni passati a Torino l’operaio siciliano non solo è già sindacalizzato, ma tende a dimostrare la propria definitiva appartenenza alla classe operaia spingendosi verso i limiti più estremi della militanza sindacale.

Il reclutamento di lavoratori stranieri, che si stava verificando a causa dell’assenza di manodopera italiana, nonostante “difficoltà economiche [e] disoccupazione crescente”, avrebbe comportato, secondo Prodi, il rischio di aggiungere “ai problemi che abbiamo anche quelli di una difficile convivenza razziale”¹.

Qualche giorno dopo, Guido Bolaffi, sociologo, allora presso l’Ufficio studi della Cgil, rispondeva a Prodi dalle colonne dell’“Unità”. Pur dissentendo da Prodi su alcuni punti, Bolaffi concordava sul fatto che

l’Italia, a differenza di *tutti* gli altri paesi dell’occidente capitalistico, è l’unico in cui una parte, spesso rilevante e certamente la più ingrata, della produzione industriale, agricola e dei servizi non è frutto del lavoro di immigrati stranieri.

Una peculiarità che, a detta dell’autore,

ha fornito, come ulteriore specificità del “caso italiano”, una concreta fondazione alla strategia del sindacato nel senso che non si registra una sovrapposizione tra le differenziazioni, pur presenti all’interno della classe lavoratrice, con quelle di tipo razziale e nazionalistico².

¹ Romano Prodi, *L’Italia è diversa e mancano i negri*, “Corriere della Sera”, 19 agosto 1977.

² Guido Bolaffi, *È la struttura dell’economia che produce il “lavoro da negri”*, “L’Unità”, 21 agosto 1977. Cenni sulla biografia di Guido Bolaffi sono reperibili sul sito della rivista “West”, di cui attualmente è direttore: www.west-info.eu/it/redazione [ultimo accesso 25 giugno 2021].

Prodi e Bolaffi descrivevano le relazioni tra i lavoratori originari del Sud dell'Italia, che nel secondo dopoguerra si erano trasferiti nelle città del Nord-Ovest, e quelli locali come esenti da qualsiasi forma di razzismo, grazie all'intervento provvidenziale dei sindacati e alla comune adesione alle lotte e ai valori della classe operaia. Un'immagine, ancora molto diffusa, che, tuttavia, diverse testimonianze e resoconti rendono più sfumata.

Un caso emblematico è quello dei cosiddetti fatti di Piazza Statuto verificatisi all'inizio degli anni Sessanta a Torino e su cui Dario Lanzardo tornò a riflettere nel 1979³. Nel luglio 1962, la firma di un accordo separato da parte della Uil nel corso di agitazioni e scioperi degli operai metalmeccanici che, per la prima volta dopo anni, avevano investito anche la Fiat, fece da detonatore per gli scontri tra forze dell'ordine e manifestanti che avevano circondato la sede della Uil in Piazza Statuto. Il bilancio dei disordini fu di 1.200 fermati, 200 denunciati e più di 90 arrestati. La responsabilità dell'accaduto venne addossata dall'allora ministro degli Interni Paolo Emilio Taviani al Partito Comunista (Pci) che, da parte sua, si difese sostenendo che la vicenda era da leggersi come un tentativo di screditare il movimento operaio da parte del padronato. Quest'ultimo avrebbe, infatti, assoldato dei provocatori tra gruppi di giovani disoccupati meridionali con la complicità delle forze politiche conservatrici.

In effetti, le caratteristiche demografiche di molti dei presenti in Piazza Statuto corrispondevano a quelle dei responsabili indicati dai comunisti. Tuttavia, la tesi della provocazione messa in atto da individui prezzolati reclutati tra i migranti meridionali che in quegli anni si trovavano nella città sabauda non convinceva del tutto. Una chiave di lettura alternativa della vicenda avrebbe dovuto tenere in conto la difficoltà di raggiungere e farsi portavoce delle istanze di questi soggetti da parte del sindacato e dello stesso Pci, alle cui griglie teoriche di riferimento sembrava sfuggire la complessità dei mutamenti sociali in atto. Secondo alcuni osservatori dell'epoca — tra cui Goffredo Fofi, autore di un'inchiesta che ha fatto da punto di riferimento sul tema per decenni —, al loro arrivo a Torino, soprattutto negli anni del miracolo economico, i giovani meridionali trovavano lavoro nell'edilizia o in fabbriche di piccole e medie dimensioni in cui i sindacati non erano presenti⁴. Inoltre, le loro condizioni di vita erano influenzate negativamente dal razzismo diffuso tra la popolazione locale — torinese di nascita o anche recentemente inurbata dalle campagne circostanti — che li riteneva incapaci di adeguarsi agli usi e costumi di una metropoli industriale a causa della presunta arretratezza dei loro luoghi di origine. Un razzismo che si manifestò successivamente anche nelle grandi fabbriche, dove la cosiddetta aristocrazia operaia continuò a considerare i meridionali non avvezzi alla disciplina che le lotte sindacali in corso richiedevano, e

³ Dario Lanzardo, *La Rivolta di Piazza Statuto. Torino, luglio 1962*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁴ Goffredo Fofi, *L'immigrazione meridionale a Torino*, Milano, Feltrinelli, 1964.

che era diffuso in altri ambiti della vita associata come, per esempio, la scuola⁵. Negli anni Cinquanta e Sessanta era, infatti, prassi piuttosto consolidata che i figli dei migranti provenienti dalle regioni del Sud Italia che frequentavano le scuole elementari — a Torino e in altri centri del triangolo industriale — venissero collocati nelle cosiddette classi differenziali. Il fenomeno, negli anni Settanta, costituì oggetto di dibattito da parte di intellettuali, psicologi ed educatori legati al Pci i quali, tuttavia, ne offrirono una lettura monodimensionale che non assegnava alla razza l'importanza dovuta.

Scopo di questo articolo è, dunque, la disamina dei limiti di tale dibattito che consistono prevalentemente nel determinismo e riduzionismo economicistico caratteristici del marxismo europeo e che hanno impedito il riconoscimento della “*materialità*” culturale ed economica di razza e razzismo come dispositivi non solo di sfruttamento capitalistico, ma anche di *governo* delle popolazioni moderne”⁶. La classe sociale rappresentava, infatti, il cardine dell'analisi della discriminazione subita dagli alunni di origine meridionale, mentre al razzismo di cui quest'ultima era espressione non venne conferito il dovuto rilievo. L'analisi della storia dell'antirazzismo in Italia nel secondo dopoguerra, a cui questo numero monografico intende contribuire, implica doversi confrontare con una serie di occasioni mancate, ovvero con le difficoltà, più o meno accentuate, da parte dei partiti e delle culture politiche dell'arco costituzionale, di tematizzare il razzismo e introdurre risposte adeguate.

Prima di passare al tema centrale dell'articolo verrà ricostruita brevemente la storia delle classi differenziali all'interno dell'ordinamento scolastico italiano e i suoi intrecci con quella delle migrazioni dal Sud al Nord-Ovest dell'Italia nel secondo dopoguerra. Si tratta, infatti, di un tema alquanto trascurato, a dispetto della sua rilevanza storica. Una mancanza di interesse che riflette le lacune interpretative della storiografia e, più in generale, della pubblicistica sulle migrazioni così come del movimento antirazzista che le ha ispirate. La nuova stagione di studi storici sulle migrazioni apertasi all'inizio del nuovo millennio rispondeva alla necessità di contrastare il razzismo istituzionalizzato di cui le persone arrivate negli ultimi decenni in Italia da paesi ex coloniali o dall'Europa dell'Est sono state fatte oggetto⁷. Tuttavia, questi studi si sono concentra-

⁵ Sull'atteggiamento dell'aristocrazia operaia cfr. Salvatore Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Milano, Raffaello Cortina, 2008. A proposito del rapporto tra migranti meridionali a Torino e partiti e sindacati di sinistra, Fabio Levi ha sottolineato come “soprattutto nelle organizzazioni più forti, [...] le posizioni di maggior peso sono in gran parte rimaste a figure di origine settentrionale”. Cfr. Fabio Levi, *Torino, o cara... Dove va la città della Fiat*, “Meridiana”, 1993, n. 16, p. 141.

⁶ Miguel Mellino, Andrea Ruben Pomella, *Disattivare la piega bianca del marxismo*, in Miguel Mellino, Andrea Ruben Pomella (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma, Edizioni Alegre, 2020, p. 22.

⁷ Tra i contributi principali: Matteo Sanfilippo, *Problemi di storiografia dell'emigrazione italiana*, Viterbo, Settecittà, 2003; Donna Gabaccia, *Italy's Many Diasporas*, London, University College of London Press, 2000; Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi, Emilio Franzina (a

ti in maniera pressoché esclusiva sulla *e*-migrazione degli italiani all'estero e sull'ostilità di stampo razzista che questi ultimi hanno dovuto fronteggiare nei luoghi di arrivo. Ne è risultata l'affermazione di una visione binaria dei fenomeni migratori come movimenti prima in uscita e successivamente in entrata, che non ne restituisce la complessità. La storia delle migrazioni degli italiani all'estero è stata, inoltre, investita di un intento pedagogico atto a evitare che quanto accaduto ai nostri connazionali venisse perpetrato, questa volta dagli italiani, ai danni dei migranti stranieri nella penisola⁸. Un proposito di questo genere mostra come si continui a fare leva su una concezione del razzismo come pregiudizio — da correggere attraverso adeguati strumenti educativi — anziché come elemento strutturante della modernità.

La sovrapposizione tra storia delle migrazioni e storia dell'emigrazione all'estero ha finito, inoltre, con l'oscurare i movimenti migratori interni alla penisola⁹. Anche quando le migrazioni interne, come quelle che hanno interessato milioni di abitanti delle regioni meridionali spostatisi nelle aree industrializzate del Nord-Ovest in epoca repubblicana, hanno costituito oggetto di studio, la razzializzazione che le ha caratterizzate non è stata ritenuta degna di nota¹⁰. Un'omissione che stupisce se si considera che la costruzione discorsiva di un Meridione "altro" rispetto al resto del paese e dei suoi abitanti come inferiori rappresenta uno dei pilastri dell'edificazione dello stato unitario e uno dei tratti salienti dell'identità nazionale italiana¹¹. Questo approccio, ignorando l'esi-

cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, vol. I, *Partenze*, Roma, Carocci, 2001; Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi, Emilio Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, vol. II, *Arrivi*, Roma, Carocci, 2002; Michele Colucci, *Lavoro in movimento. L'emigrazione italiana in Europa 1945-57*, Roma, Donzelli, 2008; Sandro Rinauro, *Il cammino della speranza. L'emigrazione clandestina degli italiani nel secondo dopoguerra*, Torino, Einaudi, 2009.

⁸ Enrica Capussotti, *Sognando Lamerica. Memorie dell'emigrazione italiana e processi identitari in un'epoca di migrazioni globali*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2007, n. 4, pp. 633-646.

⁹ Sulle migrazioni interne nel secondo dopoguerra e anche nei periodi precedenti la bibliografia è piuttosto scarsa. Un punto di riferimento imprescindibile rimane il volume di Anna Treves, *Le migrazioni interne nell'Italia fascista. Politica e realtà demografica*, Torino, Einaudi, 1976. Per il secondo dopoguerra si rimanda a Enrica Capussotti, *Migrazioni interne, razzismo e inclusione differenziale nel secondo dopoguerra a Torino*, in Anna Curcio, Miguel Mellino, (a cura di), *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri, 2012, pp. 141-161; Enrica Capussotti, *Arretrati per civiltà. L'identità italiana alla prova delle migrazioni interne*, "Zapruder", 2012, n. 28, pp. 41-56.

¹⁰ Franco Ramella, *Immigrazione e traiettorie sociali in città: Salvatore e gli altri negli anni Sessanta*, in Angiolina Arru, Franco Ramella (a cura di), *L'Italia delle migrazioni interne. Donne, uomini, mobilità in età moderna e contemporanea*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 339-384; Anna Badino, *Tutte a casa? Donne tra migrazione e lavoro nella Torino degli anni Sessanta*, Roma, Viella, 2008; Anna Badino, *Strade in salita. Figlie e figli dell'immigrazione meridionale al Nord*, Roma, Carocci, 2012; Stefano Gallo, *Senza attraversare le frontiere. Le migrazioni interne dall'Unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

¹¹ La storiografia sul tema è molto ampia. Si rimanda, a titolo di esempio, a Robert Lumley, Jonathan Morris (a cura di), *Oltre il Meridionalismo. Nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia*, Roma, Carocci, 1999; Nelson Moe, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2004.

stenza di “confini interni” alla nazione, ha contribuito a reiterare l’immagine di un Paese in cui il razzismo odierno sarebbe un portato della presenza dei migranti stranieri dopo uno iato di quasi mezzo secolo¹². Un fenomeno che sarebbe, quindi, relativamente recente rispetto al resto dell’Europa occidentale, dove l’inferiorizzazione dei lavoratori migranti e delle loro famiglie attraverso dispositivi giuridici e istituzionali ha posto le basi della prosperità dei tre decenni successivi alla Seconda guerra mondiale¹³. Enrica Capussotti, invece, ha guardato alle migrazioni dal Sud al Nord nel dopoguerra

attraverso la lente del razzismo che storicamente ha prodotto non solo l’approccio dei ‘sette-
trionali’ verso i ‘meridionali’, e viceversa, ma i contenuti stessi che danno significato a queste due entità, naturalizzando in termini culturali differenze spaziali o geografiche.

Tale inquadramento risulta — sottolinea Capussotti — particolarmente interessante in quanto in epoca repubblicana

la razzializzazione dei lavoratori meridionali non si costruisce infatti esplicitamente su presunte “differenze bio-zoologiche”, ma ripropone la centralità nel razzismo italiano delle caratteristiche culturali e della loro essenzializzazione¹⁴.

¹² Sui confini interni della nazione si rimanda a Michele Nani, *Ai confini della nazione. Stampa e razzismo nell’Italia di fine Ottocento*, Roma, Carocci, 2006.

¹³ Su questo punto cfr. lo studio sul lavoro salariato imbrigliato, come lui stesso lo definisce, di Yann Moulier-Boutang, *De l’esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1998. La bibliografia sulle migrazioni intraeuropee e da paesi ex coloniali nel dopoguerra verso l’Europa occidentale è estremamente vasta. Per una visione d’insieme si rimanda a Rita Chin, *The crisis of Multiculturalism in Europe. A History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2017; Peter Gatrell, *The Unsettling of Europe. The Great Migration, 1945 to the Present*, London, Allen Lane, 2019; Wendy Pojmann (a cura di), *Migration and Activism in Europe since 1945*, New York, Palgrave Macmillan, 2008. Particolarmente interessanti sono i contributi di Laure Pitti: *La main-d’oeuvre algérienne dans l’industrie automobile (1945-1962), ou les oubliés de l’histoire*, “Hommes&Migrations”, Settembre-October 2006, pp. 47-57; *Catégorisations ethniques au travail. Un instrument de gestion différenciée de la main-d’œuvre*, “Histoire&Mesure”, 2005, n. 3-4, pp. 69-101.

¹⁴ Enrica Capussotti, *Migrazioni interne, razzismo e inclusione differenziale nel secondo dopoguerra a Torino*, in Anna Curcio, Miguel Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri, 2012, pp. 143-144. Cfr. inoltre Enrica Capussotti, “Nordisti contro Sudisti”. *Internal Migration and Racism in Turin, Italy. 1950s and 1960s*, “Italian Culture”, 2010, n. 2, pp. 121-138; Enrica Capussotti, *Arretrati per civiltà. L’identità italiana alla prova delle migrazioni interne*, “Zapruder”, 2012, n. 28, pp. 41-56. Sul sincretismo tra la corrente biologista e quella culturalista nel razzismo italiano si rimanda a Francesco Cassata, *Molti, sani e forti. L’eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

Michele Nani ha individuato nella stampa torinese di fine Ottocento un luogo di costruzione di un senso comune razzista nei confronti dei meridionali che facilitò la legittimazione di “strumenti eccezionali con cui i diversi governi gestirono le situazioni di crisi nel Mezzogiorno (come lo stato d’assedio e la militarizzazione) [facendo balenare] l’idea di abolire nelle regioni meridionali il pur pallido decentramento amministrativo postunitario, o di radicalizzarlo in senso autoritario, con ‘regimi speciali’ per il Sud”. M. Nani, *Ai confini della nazione*, cit., p. 235.

Le classi differenziali

Le prime classi differenziali sorsero agli inizi del Novecento, dapprima, nel 1906, all'interno della Scuola Magistrale Ortofrenica di Roma su iniziativa di Giuseppe Montesano e, successivamente, presso la scuola elementare "Principessa Jolanda" nella stessa città. Le classi erano destinate ad accogliere i cosiddetti "alunni tardivi", il cui rendimento scolastico, cioè, era giudicato inadeguato dai loro insegnanti¹⁵. Dopo la prima guerra mondiale, le classi differenziali entrarono a far parte di quella che Sante De Sanctis definiva "l'organizzazione scientifica del lavoro mentale", che consisteva nell'applicazione dei principi del taylorismo alle scuole, in modo che queste ultime potessero contribuire al benessere e al prestigio nazionali. La selezione e la separazione degli alunni con capacità intellettuali e morali non ritenute nella norma erano quindi essenziali¹⁶. Secondo De Sanctis, le classi differenziali dovevano servire per la rieducazione dei cosiddetti "falsi anormali", ossia bambini la cui anormalità, che si traduceva in scarso rendimento scolastico, era dovuta a "fattori esogeni, come la malnutrizione, la sordità, la povertà o l'ambiente familiare", ma che, dopo un certo periodo trascorso sotto la guida di insegnanti formati a provvedere ai loro bisogni specifici, avrebbero potuto fare ritorno nelle classi normali¹⁷.

Fu durante il fascismo, tuttavia, che le classi differenziali fecero il loro ingresso ufficiale nell'ordinamento scolastico italiano. La Riforma Gentile stabiliva che "ad una delle Facoltà mediche del Regno" sarebbe stato affidato l'incarico di

promuovere gli studi relativi alla morfologia, fisiologia e psicologia delle varie costituzioni umane in rapporto alle anomalie della crescita infantile [e di proporre] al Ministero dell'Istruzione le norme per l'assistenza ai fanciulli anormali e la organizzazione delle classi differenziali¹⁸.

Il Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare, emanato nel 1928, stabilì che

¹⁵ Maria Teresa Rovigatti, *Le classi differenziali in Italia*, "Infanzia anormale", 1954, n. 5, pp. 65-82.

¹⁶ Sante De Sanctis, *Igiene Mentale* (estratto dal primo volume della "Collana di conferenze d'igiene scolastica" pubblicata dall'Associazione Italiana per l'Igiene), Torino, G.B. Paravia & C., s.d., pp. 6-7, cit. in F. Cassata, *Molti sani e orti*, cit., p. 136.

¹⁷ Giovanni Pietro Lombardo, Stewart Cenci, *La concezione differenziale di Sante De Sanctis negli studi di psicologia applicata*, in Guido Cimmino, Giovanni Pietro Lombardo (a cura di), *Sante De Sanctis tra psicologia generale e psicologia applicata*, Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 198.

¹⁸ Disposizioni sull'obbligo dell'istruzione, R.D. 31 dicembre 1923, n. 3126. La scelta ricadde nel 1925 sull'Università di Genova, dove era stato da poco trasferito l'endocrinologo Nicola Pende. Cfr. Guido Arcamone, *L'Istituto biotipologico-ortogenetico di Genova. Annali dell'Istruzione Elementare*, 1930, vol. V, n. 2, pp. 35-49.

quando gli atti di permanente indisciplina siano tali da lasciare il dubbio che possano derivare da anomalie psichiche, il maestro può, su parere conforme dell'ufficiale sanitario, proporre l'allontanamento definitivo dell'alunno al direttore didattico governativo o comunale, il quale curerà l'assegnazione dello scolaro alle classi differenziali che siano istituite nel Comune o, secondo i casi, d'accordo con la famiglia, inizierà pratiche opportune per il ricovero in istituti per l'educazione dei corrigendi¹⁹.

La questione delle classi differenziali sembrava dunque essere stata trattata dal regime alla stregua di un problema di ordine pubblico, in maniera non molto diversa da quanto si era verificato nel 1904 con la legge sui manicomi²⁰.

Nel secondo dopoguerra, la legislazione di epoca fascista non solo non venne modificata ma, con la scolarizzazione di massa e l'aumento della spesa per l'educazione speciale, le classi differenziali conobbero un'espansione senza precedenti²¹. Anche la legge che istituì la scuola media unica nel 1962 prevedeva la creazione sia di classi di aggiornamento per "alunni bisognosi di particolari cure per frequentare con profitto la prima classe di scuola media [e] alunni che non [avessero] conseguito la licenza di scuola media perché respinti" sia di classi differenziali "per alunni disadattati scolastici". Sul passaggio di questi ultimi nelle differenziali doveva esprimersi una "commissione [composta] da due medici, di cui almeno uno competente in neuropsichiatria, in psicologia o materie affini, e un esperto in pedagogia"²².

Il disadattamento infantile era al centro proprio in quegli anni degli interessi di neuropsichiatri, psicologi e assistenti sociali. Un'ampia gamma di esperti, la cui professionalità trovò riconoscimento nell'istituzione dei cosiddetti Centri Medico-Psico-Pedagogici preposti, almeno in teoria, alla selezione precoce e allo smistamento degli alunni che necessitavano di frequentare le classi differenziali o di altre forme di educazione speciale. Una definizione univoca e chiara di disadattamento non esisteva. In un articolo del 1960, pubblicato sul periodico "Infanzia anormale", Giovanni Bollea, figura di riferimento della neuropsichiatria infantile italiana del dopoguerra, definiva il disadattato come un individuo incapace di "assimilare la realtà esterna [e, allo stesso tempo], di modificare sia se stesso per assecondare la realtà esterna, sia la realtà esterna per adattarla a se stesso". Della categoria faceva parte, secondo Bollea, una pluralità di soggetti affetti da un ampio campionario di anomalie:

dai disturbi della psicomotricità al vasto campo delle insufficienze mentali, dalle lievi irregolarità della condotta al campo delle asocialità e antisocialità in genere e a quello del-

¹⁹ Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare, R.D. 26 aprile 1928, n. 1297.

²⁰ Massimo Moraglio, *Dentro e fuori il manicomio. L'assistenza psichiatrica in Italia tra le due guerre*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2006, n. 1, pp. 15-34.

²¹ Legge 24 luglio 1962, n. 1073, *Provvedimenti per lo sviluppo della scuola nel triennio dal 1962 al 1965*; Legge 31 ottobre 1966, n. 942, *Finanziamento del piano di sviluppo della scuola nel quinquennio dal 1966 al 1970*.

²² Legge 31 dicembre 1962, n. 1859, *Istituzione e ordinamento della scuola media statale*.

la delinquenza minorile in specie, da tutta quella piccola patologia nervosa del bambino, alle personalità abnormi, alle nevrosi, alle psicosi, alle demenze infantili, dai disturbi della lateralizzazione cerebrale alle dislessie, alle disortografie, al grave fenomeno della ripetenza, dallo ospitalismo ai multiformi esiti di carenze affettive²³.

Tuttavia, il neuropsichiatra individuava “il problema numero uno del nostro secolo” in una particolare forma di disadattamento che si manifestava prevalentemente in bambini con scarso rendimento scolastico, in “giovani delinquenti, teddy boys e ladruncoli” attraverso “anormalità della condotta e del carattere”. Il disadattamento trovava dunque espressione nelle aule scolastiche e nella società nel suo complesso. Proprio le rapide trasformazioni che l’Italia stava attraversando avevano portato a un “aumento preoccupante di queste sindromi”, rendendo cruciale il ruolo del neuropsichiatra all’interno di un sistema di smistamento degli alunni in classi adeguate al loro livello di disadattamento²⁴. Alle classi differenziali andavano destinati coloro che potevano essere reimmessi in quelle normali, una volta recuperato lo svantaggio rispetto ai loro coetanei.

L’utopismo tecnocratico di Bollea e dei suoi colleghi non si tradusse, però, in interventi legislativi. Aspettative e proposte rimasero quindi disattese. Se, da una parte, la spesa per l’educazione speciale raggiunse livelli senza precedenti, dall’altra mancò un’azione di programmazione e coordinamento delle iniziative che vennero, invece, delegate ai privati e agli enti assistenziali²⁵. Una situazione di vuoto politico, in cui ciascuno agiva sulla base delle proprie necessità contingenti e che portò lo stesso Bollea a definire successivamente le classi differenziali “un’accozzaglia disperata di elementi eterogenei” che finiva, nella pratica, con lo screditare “uno strumento ortopedagogico degno della più alta considerazione e assolutamente necessario”²⁶. Necessità corroborata da stime secondo le quali, se si prendeva in considerazione l’intera popolazione infantile italiana, il numero di disadattati si aggirava intorno ai tre milioni, mentre, registrando il campo ai soli frequentanti le scuole elementari, la cifra scendeva, pur rimanendo comunque cospicua, a un milione²⁷.

²³ Giovanni Bollea, *Evoluzione storica e attualità della neuropsichiatria infantile*, “Infanzia anormale”, 1960, n. 37, p. 151. Su Bollea e la neuropsichiatria infantile in Italia in particolare nel secondo dopoguerra cfr. Matteo Fiorani, *Giovanni Bollea (1913-2011). Per una storia della neuropsichiatria infantile in Italia*, “Medicina&Storia”, 2011, n. 21-22, n.s., pp. 251-276.

²⁴ G. Bollea, *Evoluzione storica e attualità della neuropsichiatria infantile*, cit., p. 160.

²⁵ Ministero della Pubblica Istruzione, *Relazione della commissione d’indagine sullo stato e sullo sviluppo della pubblica istruzione in Italia*, vol. I, *Testo della Relazione*, Roma, 1963.

²⁶ Giovanni Bollea, *Il medico scolastico come psico-igienista*, “Igiene mentale”, 1962, n. 2, p. 418.

²⁷ Franco De Franco, *Per una legislazione organica in materia di igiene mentale infantile*, “Igiene Mentale”, 1962, n. 2, pp. 285-307; Giovanni Bollea, *Le pedagogie speciali nelle scuole elementari. Problematiche del ‘dépistage’ e del trattamento dei disadattati*, “Annali della Pubblica Istruzione”, 1964, n. 12-13, pp. 285-296.

Sud e migranti meridionali nel dopoguerra

La diffusione senza precedenti del disadattamento infantile derivava, secondo gli esperti, dai cambiamenti che stavano interessando la società italiana negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento. Tra questi, le migrazioni dalle regioni del Sud Italia verso il cosiddetto triangolo industriale Milano-Torino-Genova rivestivano un ruolo di primo piano, attirando l'attenzione degli addetti ai lavori e, più in generale, dell'opinione pubblica. I figli dei migranti meridionali diventarono i disadattati per eccellenza, in quanto presumibilmente impossibilitati ad adattarsi a un ambiente più progredito rispetto a quello di origine, delle cui stimate, impresse nella mente e nel corpo, non riuscivano a liberarsi, finendo con l'andare male a scuola, farsi bocciare e ingrossare le fila della delinquenza. Tra gli addetti dei Centri Medico-Psico-Pedagogici non mancò chi propose di istituire classi differenziali per bambini disadattati di origine meridionale, con insegnanti anch'essi meridionali che avessero dato prova di essersi saputi ben integrare al Nord²⁸. Altri progetti prevedevano invece classi differenziali per alunni meridionali da ribattezzare, però, "classi di recupero" per evitare di suscitare sentimenti di imbarazzo e vergogna in chi le frequentava²⁹. Nella pratica, sebbene non vi furono mai provvedimenti ufficiali, le classi differenziali negli anni Sessanta e Settanta erano frequentate in modo preponderante da figli di migranti meridionali che vi venivano collocati da insegnanti e direttori con o senza il benessere degli addetti dei Centri Medico-Psico-Pedagogici³⁰. Secondo quanto riportato da Marco Cecchini in una ricerca condotta per conto dell'Istituto di Psicologia del Consiglio Nazionale delle Ricerche — e i cui risultati, come si discuterà successivamente — vennero in parte pubblicati sulla rivista "Riforma della Scuola"

le tre grandi città industriali del Nord avevano nel 1967-68 il 20% circa degli alunni di classe differenziale [su base nazionale] con una densità maggiore delle città del Sud, si trattava ovviamente in gran parte di immigrati meridionali³¹.

Il presunto disadattamento dei bambini meridionali nelle città del Nord-Ovest e la creazione di classi separate a cui destinarli rappresenta una delle molteplici forme che il razzismo antimeridionale ha assunto nel secondo dopoguerra.

²⁸ Amelia Maderna, Silvio Valseschini, *Alcuni aspetti della situazione scolastica dei figli degli immigrati*, "Minerva medicopsicologica", 1964, n. 4, pp. 235-238.

²⁹ Ferruccio Deva, Maurizio Pepe, *L'adattamento dei ragazzi immigrati nella scuola elementare*, "Scuola e Città", 1963, n. 7, pp. 340-346.

³⁰ Grazia De Michele, *Un'inguaribile incapacità di reazione al nuovo ambiente di vita*. *Bambini meridionali al Nord e classi differenziali negli anni Cinquanta e Sessanta*, "Rivista sperimentale di freniatria", 2010, n. 3, pp. 11-22.

³¹ Marco Cecchini, *Ritardo scolastico e classi differenziali nella scuola dell'obbligo*, maggio 1970, p. 25, in Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell'Interno, Amministrazione per gli Aiuti internazionali, Documentazione, b. 114.

All'indomani della caduta del fascismo, un contributo decisivo alla perpetrazione dell'alterità meridionale venne dalle forze democratiche e progressiste³². Come ha messo in luce Gabriella Gribaudi, il Sud fu escluso dall'evento su cui è stato riedificato lo stato repubblicano: la Resistenza. Una Resistenza monumentalizzata, il cui fulcro venne identificato nella figura del “maschio combattente partigiano” operante in bande armate sotto il comando politico del Comitato di Liberazione Nazionale, che escludeva “tutte quelle forme di resistenza civile o popolare e ‘autonoma’ che aveva caratterizzato la prima fase dell'occupazione tedesca, immediatamente successiva all'8 settembre”³³. La resistenza dal basso delle popolazioni meridionali alla violenza nazista e persino eventi come l'insurrezione di Napoli di fine settembre 1943 vennero lette come semplici *jacqueries*, come sollevazioni prive di coscienza politica. Le cosiddette Quattro Giornate durante le quali i napoletani insorsero contro l'esercito tedesco — aggiunge Gribaudi — “divenne[ro] subito materia di contesa politica cittadina e nazionale” data l'importanza della città in quanto “più grande conurbazione urbana del paese”: da una parte le forze di destra rimarcavano “l'anomalia”, dall'altra “le sinistre e in particolare il partito comunista” ne fornirono un'interpretazione basata su “discorsi politici ideologici e riduttivi”. In buona sostanza, secondo Gribaudi:

l'ideologia marxista, mescolata ai tenaci stereotipi sulla cultura meridionale, produsse immagini, comportamenti, pratiche politiche e influenzò anche tutto un filone di studi profondamente legato alla lotta politica e in particolare ai partiti di sinistra³⁴.

Il risultato fu l'ennesima riproposizione di un'immagine dell'Italia divisa in due:

al Nord una comunità che aveva lottato contro il fascismo, civile, moderna, democratica, coraggiosa; al Sud una comunità che aveva passivamente seguito gli eventi, arretrata, antidemocratica, plebea, ribelle, vile³⁵.

Napoli assurde, dunque, a simbolo del degrado morale e materiale che aveva preso piede nel Sud, incarnato da bambini sporchi, malnutriti, abbandonati a se stessi oltre che dediti, sotto la direzione degli adulti, ad attività criminali. Nel dicembre del 1946 si costituì, per iniziativa di Giorgio Amendola che ne assunse anche la presidenza, il Comitato per la salvezza dei bambini di Napoli, di cui facevano parte esponenti del Pci e dell'Unione Donne Italiane (Udi). Scopo del comitato era cercare ospitalità per i bambini napoletani presso famiglie

³² Franco Faeta, *Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di 'orientalizzazione' interna*, “Lares”, 2004, n. 2, pp. 333-367.

³³ Gabriella Gribaudi, *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste. Napoli e il fronte meridionale 1940-44*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 624-626.

³⁴ G. Gribaudi, *Guerra totale*, cit., p. 297.

³⁵ G. Gribaudi, *Guerra totale*, cit., p. 626.

del Centro-Nord. Nell'opuscolo di presentazione del comitato, intitolato *Aiutiamo i bambini di Napoli*, e sulla cui copertina campeggiava un bambino con indosso una coperta a fargli da vestito, la "tragedia di Napoli" veniva definita come "più intensa di orrore" rispetto a quelle consumatesi nel resto di un paese distrutto da una guerra mondiale³⁶. Protagonista ne era l'"infanzia napoletana presa nel vortice". A Napoli

per il confluire e l'addensarsi di molteplici cause particolari e talvolta eccezionalissime, tutti i problemi che riguardano l'infanzia hanno assunto un ritmo parossistico, di una gravità tale da indurre veramente alla disperazione sulle sorti di una civiltà che ha veduto nascerli nel suo seno³⁷.

L'opuscolo lanciava un forte grido di allarme, invitando i lettori a

leggere con mente fredda e sgombra quella spaventosa tara sociale che si nasconde dietro la estrosa improvvisazione della "bancarella" o le imprevedibili risorse dello "sciucsià" o la destrezza e l'audacia dello "zumpatore".

Pur riconoscendo che anche in altri centri italiani fossero comuni all'epoca fenomeni come la "degenerazione fisica e morale dell'infanzia, [il] mercato nero, [la] delinquenza minorile, [il] vagabondaggio e [l']accattonaggio", Napoli rappresentava tuttavia un caso eccezionale e talmente grave "da far temere sulla possibilità di un qualunque ulteriore rimedio"³⁸. Per la città partenopea la guerra non era stata che "l'ultimo anello, il più terribile certo, di una catena di miserie sociali"³⁹. All'annosa questione dei cosiddetti "bassi", si erano aggiunti i bombardamenti, l'occupazione tedesca prima e quella alleata poi⁴⁰. I problemi materiali avevano portato con sé "la degenerazione morale" che aveva caratterizzato la presenza degli anglo-americani: una situazione "sulla [cui] scia montavano gli spettri del lenocinio, del "baidismo", del brigantaggio, della prostituzione" e facevano di Napoli "una città babelica" dove i bambini vivevano "a contatto degli egoismi e degli appetiti più sfrenati nel contrasto di chi tutto aveva e poteva per mezzo delle sue am-lire"⁴¹. Proprio il denaro elargito dagli occupanti aveva instillato nei più piccoli un "sentimento di insofferenza e spavalderia". Quest'ultimo era stato "anche, forse [...] indirizzato a buon segno" come durante le Quattro Giornate, quando proprio "ragazzi non ancora decenni presero le armi con meraviglioso spirito di iniziativa e sprezzo del pericolo". Tuttavia, "il più delle volte" veniva strumentalizzato da adulti senza scrupoli per attività delittuose contro la proprietà, ma soprattutto contro la morale⁴².

³⁶ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, Napoli, Commissione Stampa e propaganda, 1946, p. 1.

³⁷ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 2.

³⁸ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 3.

³⁹ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 4.

⁴⁰ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 5.

⁴¹ *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 10.

⁴² *Aiutiamo I bambini di Napoli*, cit., p. 11.

Nel 1947, Giorgio Amendola, riferendosi non solo a Napoli ma a tutto il Mezzogiorno, esortava i compagni di partito a “far sì che [il Sud non fosse] più una palla al piede delle forze democratiche, [diventando] anch’esso una forza rivoluzionaria per la conquista della democrazia”. Tale obiettivo andava perseguito, secondo il dirigente comunista, anche attraverso l’invio di “ambasciatori dell’avanguardia organizzata della classe operaia nelle nostre zone più arretrate”⁴³. Il Pci contribuì, dunque, nel dopoguerra a veicolare un’immagine del

popolo napoletano [come] individualista e spontaneista per natura [...] una classe pericolosa, non tanto perché portatrice di criminalità, ma perché ostacolo alla costruzione di una coscienza di classe, di un partito di massa e di una città produttiva⁴⁴.

D’altra parte, come rilevato da Gabriella Gribaudi,

il riferimento culturale del Partito comunista erano le pagine di Antonio Gramsci sulla questione meridionale, in cui, in netta contrapposizione con le tesi autonomiste di Dorso e Salvemini, egli indicava come un’unica strada la lotta contro un sistema capitalistico ‘unico’ a livello nazionale, la salda alleanza fra operai del Nord e contadini meridionali [in cui] la classe operaia avrebbe però dovuto giocare, secondo il modello marxista, un ruolo egemone, il ruolo dell’avanguardia cosciente e modernizzante⁴⁵.

Date queste premesse, i grandi cambiamenti che si stavano verificando nelle campagne meridionali e le migrazioni di massa dal Sud verso il triangolo industriale che di quei cambiamenti erano espressione trovarono il partito impreparato⁴⁶.

Occorre, inoltre, sottolineare che i movimenti di popolazione all’interno della penisola erano ancora regolati dalla legislazione fascista contro l’urbanesimo e dalla Legge 29 aprile 1949, n. 264, che assegnava la precedenza, nelle procedure di reclutamento, agli iscritti al collocamento residenti nella località in cui si sarebbero svolti i lavori per cui venivano ingaggiati. Queste disposizioni furono abolite soltanto nel 1961. Nel frattempo, tuttavia, avevano trasformato i migranti in clandestini, sottoponendoli a ricatti e sfruttamento da parte dei datori di lavoro e privandoli della possibilità di godere dei propri diritti in materia

⁴³ *Esistono oggi i mezzi per la ricostruzione: i comunisti lotteranno per impedirne il sabotaggio*, “L’Unità”, 8 gennaio 1947.

⁴⁴ Nick Dines, *L’eterno abietto. Le classi popolari napoletane nella rappresentazione del Partito Comunista Italiano*, “Itinerari di ricerca storica”, 2014, n. 2 n.s., p. 82.

⁴⁵ Gabriella Gribaudi, *Nord e Sud: una geografia simbolica*, “Contemporanea. Rivista di storia dell’800 e del ’900”, 2010, n. 1, p. 115. Sui legami tra Gramsci, il Pci e la sinistra italiana si rimanda a Sandro Mezzadra, Paolo Capuzzo, *Provincializing the Italian Reading of Gramsci*, in Neelam Srivastava, Baidik Bhattacharya (a cura di), *The Postcolonial Gramsci*, New York, Routledge, 2012, pp. 34-54.

⁴⁶ Carmine Conelli, *Back to the South. Revisiting Gramsci’s Southern question in the Light of Subaltern Studies*, in Francesca Antonini e al. (a cura di), *Revisiting Gramsci’s Notebooks*, Leiden, Brill, 2019, p. 235.

di previdenza sociale e sindacalizzazione. Le ragioni di un simile ritardo sono molteplici ed esulano dal tema di questo articolo. Tuttavia, non si può fare a meno di rilevare come, trattandosi di migrazioni interne, “il concetto di identificazione e solidarietà nazionale si dimostr[ò] [...] un campo di battaglia soggetto a torsioni e risignificazioni continue”⁴⁷.

Gli anni Settanta: un antirazzismo “bianco”

Nel 1972 a Torino si verificò un fatto di cronaca a cui venne data risonanza nazionale: un ragazzo di 15 anni, Ciriaco Saldutto, trasferitosi anni prima insieme alla sua famiglia nel capoluogo piemontese da Accadia, in provincia di Foggia, e che frequentava la seconda media, si uccise dopo aver saputo di essere stato bocciato⁴⁸. Il quotidiano “La Stampa” dedicò diversi articoli alla vicenda di quello che definì “il pastorello pugliese”, spingendosi a criticare le istituzioni scolastiche, incapaci di andare oltre “voti, programmi e selezione” e che dunque andavano riformate⁴⁹. Il quotidiano torinese diede spazio anche al dolore della famiglia del ragazzo e alle proteste di quest’ultima nei confronti della scuola. Un articolo intitolato “Cerchiamo di non scordare perché è morto”, pur ribadendo che i migranti meridionali “parla[va]no in dialetto, [avevano] abitudini diverse e un differente modo di vivere”, riportava le parole di un’insegnante che sottolineavano come fosse la scuola a doversi adattare ai nuovi arrivati attraverso metodi di insegnamento e valutazione innovativi e abolendo le classi differenziali⁵⁰. Anche per la stampa nazionale, per esempio per il settimanale “Oggi”, non certo progressista, il suicidio di Saldutto aveva reso tragicamente visibile il fallimento delle istituzioni scolastiche nel far fronte ai mutamenti sociali⁵¹. Qualcosa si stava muovendo. Le proteste che in quegli anni avevano visto protagonisti studenti e operai avevano determinato un cambiamento nel sentire comune riguardante la scuola⁵². La questione degli alunni meridionali

⁴⁷ E. Capussotti, *Migrazioni interne, razzismo e inclusione differenziale nel secondo dopoguerra a Torino*, cit., p. 151. Sulle leggi antiurbanesimo e il lungo dibattito sulla loro abolizione cfr. A. Treves, *Le migrazioni interne nell’Italia fascista*, cit.; Amalia Signorelli, *Movimenti di popolazione e trasformazioni culturali*, in Francesco Barbagallo (a cura di), *Storia dell’Italia repubblicana*, vol. II, *La trasformazione dell’Italia: sviluppo e squilibri*, tomo 1, *Politica, economia, società*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 587-658; S. Gallo, *Senza attraversare le frontiere*, cit.; Stefano Gallo, *Scontri istituzionali sulle anagrafi. L’Istat e l’abrogazione della legge contro l’urbanesimo (1947-61)*, in Michele Colucci, Stefano Gallo (a cura di), *L’arte di spostarsi. Rapporto 2014 sulle migrazioni interne in Italia*, Roma, Donzelli, 2014, pp. 77-94.

⁴⁸ *Ragazzo di 15 anni respinto a scuola lascia uscire i familiari e si impicca*, “La Stampa”, 13 giugno 1972.

⁴⁹ *Il pastorello pugliese era uno sradicato forse la scuola avrebbe potuto aiutarlo*, “La Stampa”, 14 giugno 1972.

⁵⁰ *Cerchiamo di non scordare perché è morto*, “La Stampa”, 16 giugno 1972.

⁵¹ Neera Fallaci, *I ragazzi che la scuola perde*, “Oggi”, 1 luglio 1972.

⁵² Robert Lumley, *States of Emergency. Cultures of Revolt in Italy from 1968 to 1978*, London, Verso, 1990; Anna Bravo, *A colpi di cuore. Storie del Sessantotto*, Roma-Bari, Laterza,

nelle classi differenziali del Nord-Ovest venne duramente contestata. Tuttavia, alcuni degli stereotipi che l'avevano contraddistinta vennero riproposti.

Già dal 1969 sulla rivista del Pci, "Riforma della Scuola", si era sviluppato un fitto scambio di opinioni sull'educazione speciale, le classi differenziali e gli alunni meridionali, che costituisce un esempio di quel marxismo che Miguel Mellino ha definito "bianco", in quanto in esso "la *razza* (la razzializzazione) [viene considerata] come un dispositivo di comando secondario e passeggero rispetto alla classe". Un'impostazione eurocentrica che, secondo Mellino, ha portato anche

ad associare modernità (lo sviluppo delle forze produttive capitalistiche) ed emancipazione in modo piuttosto acritico [e a] promuovere l'idea che le lotte economiche e politiche più *avanzate* — i soggetti rivoluzionari per eccellenza — fossero quelle riguardanti le classi operaie dei paesi industrializzati⁵³.

Nell'estate del 1969, un articolo di Angiola Massucco Costa denunciava la presenza eccessiva di "ragazzi immigrati, soprattutto meridionali, che il più sovente presentano difficoltà di adattamento culturale e scolastico" nelle classi differenziali e di aggiornamento⁵⁴. Allieva di Federico Kiesow, Massucco Costa negli anni Cinquanta aveva insegnato psicologia all'Università di Cagliari e proprio per il collegio di Cagliari era stata eletta deputata del Pci. Verso la metà degli anni Sessanta, aveva fatto ritorno a Torino, dove aveva fondato l'Istituto di Psicologia Sperimentale e Sociale. Negli anni Settanta era stata eletta consigliera comunale nel capoluogo piemontese sempre con il Pci. Nel corso della sua lunga carriera si era occupata a più riprese degli stereotipi sui meridionali e nel 1961, in occasione di un convegno dedicato al centenario dell'unificazione, aveva scritto:

Il meridionale è spesso pensato rispetto alla sua condizione socio-economica, come un poveraccio, disoccupato, analfabeta, agricoltore quando può esserlo, bracciante, manovale, piccolo commerciante, mediatore, piccolo funzionario burocrate; ossia è ricondotto, quasi ancor più che al 'proletariato, o classe dei lavoratori', al sottoproletariato, oppure alla porzione meno elevata del ceto medio. [...] Bisogna però dire che, nei meridionali, sta ora svegliandosi una 'coscienza di classe' che non è confrontabile col supino adattamento che si vuole attribuire al gruppo di cui fanno parte. [...] Noi crediamo che ciò sia avvenuto e avvenga attraverso le lotte che queste persone hanno *imparato* a condurre per migliori condizioni di esistenza, per il riconoscimento del loro lavoro, per la parità salariale, per l'organizzazione della sicurezza sociale⁵⁵.

2008; Stuart J. Hilwig, *Italy and 1968. Youthful Unrest and Democratic Culture*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009; Monica Galfré, *La scuola è il nostro Vietnam. Il '68 e l'istruzione secondaria italiana*, Roma, Viella, 2019.

⁵³ Miguel Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenza, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci, 2012, p. 76.

⁵⁴ Angiola Massucco Costa, *Ragazzi immigrati nelle scuole di Torino*, "Riforma della Scuola", 1969, n. 6-7, p. 43.

⁵⁵ Angiola Massucco Costa, *La dimensione storica nella formazione della coscienza individuale e sociale: Nord e Sud*, "Rivista di Psicologia Sociale", 1961, n. 2, p. 140. Il corsivo è mio.

Un'impostazione in linea con l'interpretazione marxista classica, secondo cui le lotte operaie nelle grandi città industriali del Nord-Ovest stavano svolgendo un ruolo pedagogico nei confronti dei migranti meridionali, permettendo loro di acquisire quella coscienza di classe che ne stava favorendo la transizione a proletariato consapevole del proprio ruolo storico e della propria missione emancipatrice. Anche su "Riforma della Scuola", Massucco Costa, citando i risultati di una ricerca condotta sugli alunni delle scuole elementari di Como e pubblicata l'anno precedente sulla "Rivista di Psicologia Sociale" da lei diretta, riconduceva il "disorientamento delle famiglie immigrate di fronte alle richieste di fondo fatte [dalla] scuola" al fatto che quest'ultima fosse "espressione di una società a sviluppo industriale più avanzato, diversa quindi da quella di origine prevalentemente contadina" da cui provenivano i bambini presi in esame e le loro famiglie⁵⁶. La scuola — proseguiva la psicologa riferendosi in particolare alla media unica che, a suo modo di vedere, aveva continuato, per quanto in modo meno drastico, a operare una selezione su base di classe tra chi doveva proseguire gli studi e chi andava, invece, destinato a occupazioni di tipo manuale — serviva "soprattutto a mantenere disponibile la grande riserva contadina di manodopera non qualificata, necessaria per alimentare il sistema produttivo nell'attuale stadio di sviluppo". A sfavorire i figli dei migranti, insieme alle dinamiche dell'economia capitalista, era anche la "privazione culturale" che, oltre a tradursi in un basso livello di scolarizzazione, poteva

condurre a una vera e propria atrofia mentale [al punto che] ragazzi aventi in partenza tutti gli stessi livelli mentali, misurati con reattivi standardizzati, arrivano all'adolescenza e alla pre-adolescenza con un calo pauroso, sicché essi diventano davvero incapaci delle stesse prestazioni dei loro coetanei e sono giudicati inetti, insufficienti, tardivi.

Massucco Costa non risparmiava critiche alle tecniche di misurazione del livello mentale utilizzate, giudicate "non esenti da fattori culturali" ed emanazione del tipo di società e di scuola che li amministrava. Tuttavia, nel caso dei migranti meridionali nel Nord-Ovest dell'Italia

il problema [sembrava essere] più grosso [e consistere nella] possibile effettiva regressione mentale rispetto ad acquisizioni culturali ritenute indispensabili per l'ascesa sociale, insieme con il soffocamento di altre peculiarità e qualità culturali proprie di tradizioni e atteggiamenti non riconosciuti e ammessi nella scuola, così come non vi sono ammessi i dialetti o altre forme di espressione proprie di altri sottogruppi culturali.

I responsabili dei Centri Medici-Psico-Pedagogici finivano dunque con l'essere tratti in inganno dalla "coartazione della personalità che discende da questo insieme di condizioni scolastiche". In ragione di ciò, Massucco Costa proponeva

⁵⁶ A. Massucco Costa, *Ragazzi immigrati nelle scuole di Torino*, cit., pp. 43-44.

l'istituzione di “corsi estivi per immigrati”, in sostituzione dei test di valutazione condotti dalle *équipes* di medici, psicologi e assistenti sociali a inizio anno scolastico per lo smistamento nelle classi differenziali degli alunni che non fossero considerati adatti a frequentare le classi normali⁵⁷. La psicologia si limitava a guardare alla questione in termini strettamente economicistici e di classe. Inoltre, il fatto che i figli dei migranti meridionali rappresentassero un problema per le scuole del Nord-Ovest non veniva messo in discussione e la soluzione proposta consisteva in una separazione, sia pure temporanea, dei primi dai ragazzi autoctoni in modo che potessero frequentare dei corsi estivi da cui, invece, i secondi venivano considerati dispensati a priori ed esclusivamente in ragione del luogo di provenienza delle loro famiglie.

Il dibattito su “Riforma della Scuola” si fece più acceso a seguito della pubblicazione, sul finire del 1969, di un articolo riguardante i risultati di un *dépi-stage*, condotto dal centro medico-pedagogico locale su tutti gli alunni di prima elementare delle scuole di Ferrara, che aveva rivelato, secondo gli autori, che 251 bambini su 1714 avevano un quoziente intellettivo inferiore alla norma. Di questi, oltre il 36% apparteneva a famiglie di operai non specializzati e agricoltori che abitavano in campagna e si esprimevano unicamente utilizzando il dialetto locale, mentre circa il 33% veniva ascritto alla categoria di “sottoproletari” senza ulteriori dettagli. Dati simili, in una regione come l'Emilia-Romagna definita “economicamente e socialmente avanzata”, non potevano che destare preoccupazione e richiedere intervento immediato: il reperimento dei bambini con ridotto quoziente intellettivo sin dai primi giorni di scuola e il loro trasferimento in classi differenziali, dove potessero completare l'intero ciclo di scuola dell'obbligo⁵⁸. I commenti negativi non si fecero attendere. A cominciare da quelli del neuropsichiatra infantile Michele Zappella che, sul numero successivo della rivista, firmò un articolo provocatoriamente intitolato *Un paese di deficienti?*⁵⁹. L'autore contestava innanzitutto l'utilizzo dell'italiano nel condurre i test. Una lingua che, per stessa ammissione degli autori, molti bambini non conoscevano. Inoltre, secondo Zappella, studi di questo tipo servivano esclusivamente a “giustificare con una toppa ‘scientifica’ alcune considerazioni fondamentali della scuola dell'obbligo” che, lungi dall'essere autenticamente democratica e aperta a tutti, era

in realtà una scuola classista, autoritaria, elemento di trasmissione dei valori tradizionali della classe borghese, centrata su una valorizzazione delle capacità verbali e nozioniste a dispetto dei vari aspetti pratici dell'intelligenza, incapace di accettare le diverse subculture che si realizzano nelle varie regioni e sostanzialmente inadatta ai figli delle classi sottoproletarie, fatta

⁵⁷ A. Massucco Costa, *Ragazzi immigrati nelle scuole di Torino*, cit., p. 45.

⁵⁸ Serena Canella, Magda Poletti, Luisa Cattani, *La scuola e l'igiene mentale*, “Riforma della Scuola”, 1969, n. 10, pp. 33-35.

⁵⁹ Michele Zappella, *Un paese di deficienti?*, “Riforma della Scuola”, 1969, n. 12, pp. 21-23.

non per loro ma semmai contro di loro e che pertanto non può che respingerli con la bocciatura o tentare di “classificarli” come “disadattati” o “ritardati”⁶⁰.

Nello stesso numero della rivista, un contributo di Laurana Lajolo poneva l'accento sui figli di migranti meridionali nelle scuole medie di Asti facendo riferimento ai risultati di una ricerca condotta da poco che aveva evidenziato che “le scuole medie differenziali assolvono, nell'attuale struttura scolastica, una funzione di selezione di classe, soprattutto a danno degli immigrati meridionali”⁶¹. In quella città, come nel resto del Nord — proseguiva Lajolo — i “lavoratori del Sud” erano costretti a vivere in “condizioni misere [...], spesso subumane [che] incid[eva]no pesantemente sulla formazione psichica e morale dei figli”. Tale situazione era dovuta anche a

criteri secondo i quali si mandano [nelle scuole medie differenziali] i figli degli immigrati e degli operai assolutamente arbitrari [e] dipendenti dalla volontà dei vari presidi di scuola media insofferenti, per razzismo, dei bambini meridionali, che abbassano il livello della scuola, e da qualche psichiatra, che fa i tests e le visite [...] solo per arrotondare lo stipendio.

Queste scuole altro non erano, secondo Lajolo, che “uno strumento efficiente della selezione di classe [...] il ghetto dei figli degli immigrati e dei poveri” al punto da instillare il dubbio che non stessero svolgendo “una funzione educativa nei confronti dei ragazzi cosiddetti difficili e disadattati” e andassero dunque “trasformate o addirittura abolite”. Lo stesso concetto di disadattamento veniva giudicato negativamente in quanto espressione del “conformismo borghese”, ai cui canoni i ragazzini meridionali non corrispondevano: “che cosa può stimolare un ragazzo meridionale, di recente immigrazione, che vive in condizioni paurose, il principio della pulizia personale o dell'abbigliamento o di altre cose del genere?”. Al contrario, la funzione precipua della scuola avrebbe dovuto essere quella di “render[li] consapevoli delle ragioni economiche, sociali, politiche e culturali della loro situazione [ovvero] della [loro] classe sociale”. Solo esplicando il suo ruolo politico, la scuola avrebbe potuto “rendere consapeole il ragazzo del suo ruolo nella società e dei suoi diritti con la presa di coscienza che questa situazione che lo ha fatto nascere ‘disadattato’, perché povero, può essere cambiata anche col suo contributo”. Nonostante il riferimento esplicito al razzismo dei presidi astigiani e l'utilizzo del termine “ghetto” in relazione alla segregazione scolastica dei figli dei migranti meridionali, la classe sociale è il perno intorno a cui ruota anche l'analisi di Lajolo: i bambini meridionali vengono assimilati ai “poveri” e agli “operai” senza mettere in campo qualsiasi ul-

⁶⁰ M. Zappella, *Un paese di deficienti?*, cit., p. 22.

⁶¹ Laurana Lajolo, *Un ghetto per gli immigrati*, “Riforma della Scuola”, 1969, n. 12, p. 23.

teriore differenziazione⁶². Inoltre, non si può dire che gli esperti citati finora proponessero, almeno in questa fase, soluzioni particolarmente innovative dal punto di vista pedagogico. Massucco Costa si faceva promotrice dei corsi estivi per i figli dei migranti. Zappella, da parte sua, riconosceva l'importanza delle scuole speciali “purché a esse vadano i cerebropatici, i ritardati mentali *veri*”⁶³.

Ben più radicali le posizioni espresse dal pedagogista Bruno Ciari. Partigiano e militante comunista, Ciari era stato tra i fondatori del Movimento di Cooperazione Educativa che, negli anni Cinquanta, aveva portato in Italia le tecniche educative di Célestin Freinet. Nel 1970 aveva indicato la scuola stessa, insieme alla famiglia, come “la grande disadattata” a causa della riluttanza da parte della classe dirigente di ricostruire l'intero sistema educativo dalle fondamenta⁶⁴. La famiglia, anche la “più avanzata politicamente”, aspirava — secondo Ciari — al successo scolastico del figlio, disinteressandosi degli aspetti collettivi riguardanti la scuola e il posto occupato dagli alunni al suo interno. Così facendo si rendeva quindi portatrice di “aspettative individualistiche, competitive, in una parola ‘borghesi’”. Le istituzioni scolastiche, da parte loro, non erano strutturate in modo da stimolare le “potenzialità espressive e creative [degli alunni] in tutte le loro gamme” al punto che, ipotizzava Ciari, forse “il non asuefatto, il recalcitrante, il resistente [era] il più ‘normale’”. Soltanto l'elaborazione di una “nostra ipotesi istituzionale antagonistica e alternativa, con diversi valori, parametri e aspettative” che trasformasse tanto la scuola quanto la famiglia e le inducesse a cooperare nel processo di formazione del bambino avrebbe potuto cambiare lo *status quo*⁶⁵.

Qualche mese dopo, la pubblicazione di stralci dello studio condotto da Marco Cecchini corroborava con dati e statistiche quanto segnalato dai contributi precedenti⁶⁶. Il testo di Cecchini — così lo presentava “Riforma della Scuola” —

riesamina attentamente la fenomenica della selezione su basi classiste operata dalle attuali strutture scolastiche ai danni delle masse lavoratrici (operaie, contadine e sottoproletarie) e che a livello della scuola dell'obbligo si presenta essenzialmente sotto le due forme del ritardo scolastico e della emarginazione dalla scuola o dai corsi normali [di] coloro che risultano “differenti” rispetto alle aspettative della scuola e della cultura ufficiale⁶⁷.

Le cifre riportate mostravano che a livello nazionale il numero di bocciati per classe scolastica era rimasto alto nel corso di circa dieci anni: nel 1959 era del

⁶² Grazie a Guri Schwarz per l'osservazione riguardante il termine “ghetto”, sulla cui storia si rimanda a Daniel B. Schwartz, *Ghetto. The History of a Word*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2019.

⁶³ M. Zappella, *Un paese di deficienti?*, cit., p. 22.

⁶⁴ Bruno Ciari *La grande disadattata*, “Riforma della Scuola”, 1970, n. 4, pp. 16-22.

⁶⁵ B. Ciari, *La grande disadattata*, cit., p. 21.

⁶⁶ Marco Cecchini, *Ritardo e differenziali*, “Riforma della Scuola”, 1970, n. 6-7, pp. 9-15.

⁶⁷ M. Cecchini, *Ritardo e differenziali*, cit., p. 9.

34% e nel 1967 del 30%. Il problema riguardava soprattutto “le classi meno abbienti e in particolare il proletariato e il sottoproletariato contadino”⁶⁸. Non solo, ma l’analisi per singole regioni mostrava chiaramente, secondo Cecchini, “come le bocciature colpiscono in modo molto selettivo i ‘meridionali’”, dal momento che, tra il 1959 e il 1966, erano rimaste pressoché invariate nelle regioni meridionali e in quelle in cui, nel periodo considerato, “non si [era] verificata una immigrazione meridionali [sic]”⁶⁹. Le cause erano da ricercarsi “nel metodo pedagogico nel suo complesso” e nel fatto che l’insuccesso scolastico colpiva

selettivamente gli alunni provenienti dalle classi sociali più basse, nonostante che questi frequentino tutti la scuola e cerchino di continuare a frequentarla anche dopo le prime bocciature [...] e nonostante che la scolarizzazione non costituisca più un onere insostenibile neanche per le famiglie meno abbienti, ma anzi costituisca una forte aspirazione sociale⁷⁰.

La “tensione” creata dall’aumento degli alunni e l’inadeguatezza della “struttura scolastica” nei confronti di classi sociali che si avvicinavano alla scuola per la prima volta faceva sì che “si ricorre[ss]e con frequenza ed ‘entusiasmo’ sempre maggiore *alla diffusione e potenziamento delle classi differenziali*”, presenti soprattutto “nei ‘quartieri poveri’ [dove si trovavano] alunni con problemi di origine socio-culturale nel processo di acquisizione”⁷¹. Anche secondo Cecchini, l’esclusione dei meridionali dal circuito scolastico normale è un mero problema di classe. L’immaginario razzista nei confronti degli abitanti del Sud, ben radicato nella storia nazionale che, informando di sé l’operato di insegnanti, presidi ed esperti dei centri medico-psico-pedagogici, si faceva materia viva di esclusione, segnando i destini sociali dei soggetti colpiti, non veniva chiamato in causa. L’alterità di questi ultimi, che si manifestava in problemi di natura “socio-culturale” viene anzi ribadita, senza alcuna problematizzazione.

Al dibattito sulla presenza dei figli dei migranti meridionali nelle classi differenziali parteciparono, oltre ai neuropsichiatri infantili e agli psicologi, anche gli insegnanti. A Torino, in particolare, la questione si sovrappose a quella della scuola a tempo pieno che venne inaugurata in via sperimentale, per iniziativa di alcuni insegnanti, al villaggio Santa Caterina delle Vallette presso la scuola elementare Nino Costa. Gli insegnanti appartenevano al gruppo piemontese del Movimento di Cooperazione Educativa. Alcuni di loro, nel 1970, riportarono su “Riforma della Scuola” il resoconto delle attività condotte in due quartieri che, in quegli anni, erano diventati il simbolo delle trasformazioni che la città aveva subito a causa della presenza dei migranti: le Vallette e Barriera di Milano dove alcuni insegnanti, aperti a metodi didattici innovativi e desiderosi di stabilire contatti frequenti con i genitori, avevano

⁶⁸ M. Cecchini, *Ritardo e differenziali*, cit., p. 11.

⁶⁹ M. Cecchini, *Ritardo e differenziali*, cit., p. 12.

⁷⁰ M. Cecchini, *Ritardo e differenziali*, cit., p. 14.

⁷¹ M. Cecchini, *Ritardo e differenziali*, cit., p. 15.

sentito la necessità di fare uscire i problemi della scuola e [avevano] cercato nel quartiere delle forze operaie organizzate, con le quali approfondire l'analisi e intraprendere delle iniziative di lotta in cui coinvolgere tutto il quartiere⁷².

Il comitato di quartiere delle Vallette e quello del villaggio Santa Caterina, da parte loro, avevano chiesto un incontro agli insegnanti e altre riunioni erano seguite. Ne era risultato un documento intitolato "Discorso sulla scuola" che esaminava la relazione tra selezione, classe sociale e tempo-scuola, giudicato insufficiente in quanto limitato a quattro ore al mattino e al doposcuola pomeriggio riservato ai figli delle famiglie meno abbienti. A essere bocciati, secondo il documento, in tutti i quartieri, anche quelli "signorili", erano i "figli di immigrati dell'Italia meridionale e del Veneto e [i] figli di operai". Allo stesso modo, le classi differenziali altro non erano che

le classi dei poveri, dei meridionali, nel senso che se certamente non tutti i bambini meridionali poveri sono rinchiusi nelle classi differenziali, certamente la stragrande maggioranza degli allievi delle classi differenziali appartiene alle famiglie più povere e alle famiglie immigrate⁷³.

Tutti i lavoratori e non solo quelli i cui figli erano stati bocciati venivano dunque esortati a chiedere una scuola diversa, "una *scuola popolare*, una scuola cioè che prepara i figli del popolo a combattere contro lo sfruttamento e l'ingiustizia sociale"⁷⁴.

A Barriera di Milano, altro storico quartiere di Torino, si trovava, invece, la scuola elementare "Gian Enrico Pestalozzi". La richiesta di attivazione del tempo pieno da parte di alcuni insegnanti e genitori era stata osteggiata dal resto dei docenti. Tra questi, c'era chi annotava nel proprio registro di classe che quello della scuola a tempo pieno era solo un pretesto per "propaganda demagogica a scopo politico", che faceva proseliti tra le

famiglie di immigrati, con prole numerosa, di scarsa cultura, i quali si lasciano allietare dalla prospettiva di tenere i figli a scuola tutto il giorno [e] vengono facilmente convinti da discorsi in cui si dichiara che la classe operaia non deve più essere sfruttata dalla classe dirigente, che tutto ciò che si è fatto fin'ora [sic] nella scuola è proprio della 'casta dei padroni' (persino il linguaggio è la lingua dei ricchi).

La scuola doveva dunque offrire agli alunni la possibilità di acquisire "qualcosa in più di ciò che avevano all'inizio e questo qualcosa deve tendere a migliorarli, non a renderli dei disadattati, degli anarchici, dei maleducati"⁷⁵.

⁷² *Lavoro di quartiere a Torino. A cura del gruppo piemontese del Mce*, "Riforma della Scuola", 1970, n. 6-7, pp. 30-36.

⁷³ *Lavoro di quartiere a Torino. A cura del gruppo piemontese del Mce*, cit., p. 34.

⁷⁴ *Lavoro di quartiere a Torino. A cura del gruppo piemontese del Mce*, cit., p. 36.

⁷⁵ Registro dell'insegnante C.S., sede centrale, classe II mista, a.s. 1971/72, in Archivio della scuola elementare "Gian Enrico Pestalozzi".

Anche gli insegnanti del tempo pieno, tuttavia, non erano soddisfatti di quanto messo loro a disposizione dalle autorità scolastiche, al punto da indire uno sciopero nel febbraio 1972. Le loro richieste includevano

la presenza in ogni plesso di un'équipe psico-medico-pedagogica al fine di garantire a tutti i ragazzi che presentano difficoltà di adattamento, anziché la sola diagnosi, momento esclusivamente selettivo, emarginante, non attendibile e non risolutivo dei problemi, una effettiva e costante terapia che si inserisca nella problematica del singolo e del gruppo in cui è inserito⁷⁶.

Il disadattamento era quindi una problematica molto sentita anche tra gli insegnanti promotori di un modo diverso di fare scuola, da risolversi attraverso l'intervento di esperti in grado di offrire rimedi a quella che si configurava come una vera e propria malattia — su cui intervenire mediante una “terapia” — e che era strettamente collegata alle migrazioni.

All'inizio dell'anno scolastico 1971-1972, due maestri delle classi a tempo pieno avevano stilato un “profilo sociologico-ambientale” della loro classe, una terza mista, allo scopo di “vedere le condizioni oggettive all'interno delle quali svolgiamo la nostra attività didattica e per adeguare la medesima a esse”. Avevano calcolato “l'indice di ripetenza” e “l'indice di emigrazione” degli alunni che erano risultati entrambi elevati. La questione dell'emigrazione appariva agli insegnanti particolarmente importante:

Chi [...] è emigrato di recente portando con sé la famiglia, ha fatto sperimentare più direttamente ai propri figli le conseguenze psico-sociali che derivano da tale fenomeno. Esse sono (in breve): difficoltà di passaggio da una condizione di vita precedente (spesso di tipo agricolo o artigianale, di cui si conservano abitudini e forme mentali) a una condizione radicalmente diversa. La necessità di un rapido adattamento a tale nuova condizione ha portato i soggetti più fragili a una insicurezza permanente, prima fonte di una situazione generale di disadattamento.

Insomma, anche per gli insegnanti progressisti l'irrimediabile divario tra il luogo di partenza e quello di arrivo faceva dei figli dei migranti meridionali dei disadattati. Per di più, la critica delle disuguaglianze sociali non andava oltre la riproduzione degli schematismi dell'oppressione di classe.

Conclusioni

La razzializzazione dei migranti meridionali nel secondo dopoguerra ha trovato una delle sue manifestazioni più evidenti nelle scuole elementari del triangolo industriale. Bollati come disadattati da insegnanti, neuropsichiatri infantili, psi-

⁷⁶ *Situazione delle scuole a tempo pieno al momento dello sciopero del 1° febbraio 1972*, in registro degli insegnanti D.D.G. e E.C., sede centrale, classe III mista, a.s. 1971/1972, in Archivio della scuola elementare “Gian Enrico Pestalozzi”, Torino.

cologi e assistenti sociali a causa di presunti disturbi nel rendimento scolastico e del comportamento derivanti dal trasferimento da una parte del paese che non aveva ancora completato la transizione alla modernità verso una che, invece, era ormai pienamente sviluppata, i bambini di origine meridionale affollavano le classi differenziali nei luoghi di arrivo. In questo modo venivano esclusi dal circuito educativo per alunni considerati normodotati.

Alla fine degli anni Sessanta, gli addetti ai lavori legati al Pci hanno sollevato vibranti proteste nei confronti di questo stato di cose. Le loro critiche, tuttavia, sembrano aver inquadrato il problema come prodotto esclusivo del conflitto di classe all'interno della società capitalista sottolineando, peraltro, come il motore del cambiamento fosse la classe operaia del Nord-Ovest da cui il sottoproletariato di origine meridionale non aveva che da imparare. Si tratta di un marxismo, tipicamente eurocentrico, che fatica a vedere la razza come strumento di dominio derubricandola a semplice orpello ideologico di importanza secondaria rispetto alla classe sociale. Inoltre, lo sviluppo del discorso antirazzista nell'Italia del dopoguerra risulta viziato dalla persistenza, a prescindere dall'appartenenza politica, del "mito del bravo italiano", immune a ogni forma di razzismo sia dentro che fuori i confini della nazione. Questo atteggiamento autoassolutorio ha fatto sì che solo verso la fine degli anni Ottanta, in occasione di episodi di inequivocabile violenza nei confronti di migranti extra-europei, gli italiani si siano 'scoperti' improvvisamente razzisti e abbiano iniziato a interrogarsi sul fenomeno come elemento caratterizzante la propria identità⁷⁷. Tuttavia, anche l'antirazzismo che ha preso forma a partire dagli ultimi due decenni del ventesimo secolo ha risentito sia dell'influenza di una parte della storiografia che non ha messo a fuoco il ruolo giocato sin dal Risorgimento dalle teorie e le idee riguardanti la razza nella costruzione dell'identità nazionale, sia di un'interpretazione riduzionista della storia del razzismo italiano in base alla quale quest'ultimo sarebbe stato un mero portato del fascismo⁷⁸.

Ulteriori piste di ricerca utili ad approfondire questi aspetti così come a farne emergere altri potrebbero giovare dell'inclusione delle voci dei genitori dei bambini discriminati e quelle degli (ormai ex) bambini stessi, al fine di comprendere quanto esse abbiano conteso nel costruire o anche solo nell'immaginare una scuola alternativa. Un primo sondaggio condotto attraverso interviste con figli di meridionali che hanno frequentato le scuole elementari a Torino tra il 1950 e la fine degli anni Settanta sembra suggerire che le iniziative di insegnanti progressisti tese a valorizzare la provenienza degli alunni o delle loro

⁷⁷ Sul "mito del bravo italiano" si rimanda a David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1994; Guri Schwarz, *On Myth Making and Nation Building. The Genesis of the "Myth of the Good Italian", 1943-1947*, "Telos", 2013, n. 164, pp. 11-43; sulla 'scoperta' del proprio razzismo da parte degli italiani a partire dalla fine degli anni Ottanta cfr. Paola Tabet, *La pelle giusta*, Torino, Einaudi, 1997.

⁷⁸ Edoardo Marcello Barsotti, *At the Roots of Italian Identity. 'Race' and "Nation" in the Italian Risorgimento, 1796-1870*, Abingdon, Routledge, 2021.

famiglie non venissero necessariamente accolte con favore dai diretti interessati, soprattutto nel caso di chi, nato nel capoluogo piemontese, preferiva non condividere la propria storia familiare⁷⁹. Questi elementi assumerebbero ulteriore rilevanza se analizzati attraverso il confronto tra quanto accaduto in Italia e l'esperienza di altri paesi come, per esempio, il Regno Unito dove i figli dei migranti caraibici nel secondo dopoguerra venivano assegnati alle scuole speciali. Una vicenda che portò alla nascita del movimento delle Black Supplementary Schools, un circuito di scuole organizzato dal basso con insegnanti, programmi e attività che promuovessero l'*empowerment* dei bambini che le frequentavano⁸⁰. Parimenti fruttuoso potrebbe risultare un confronto con il caso della discriminazione scolastica dei figli degli italiani nei paesi del Nord Europa e sul posizionamento del Pci in merito⁸¹. Tale approccio comparativo consentirebbe, inoltre, di inserire le migrazioni dal Sud al Nord-Ovest dell'Italia nel secondo dopoguerra nel contesto più ampio della ricostruzione dell'Europa occidentale dopo la Seconda guerra mondiale e del ruolo rilevante giocato in essa dalla razzializzazione dei migranti di diversa provenienza.

⁷⁹ Grazia De Michele, *"At the Gates of Civilization". Southern Children in Turin Primary Schools, 1950s-1970s*, PhD Dissertation, University of Reading, 2013.

⁸⁰ Bernard Coard, *How the West Indian Child is Made Educationally Subnormal in British Schools*, London, New Beacon Books, 1971; Jessica Gerrard, *Self Help and Protest. The Emergence of Black Supplementary Schooling in England*, "Race, Ethnicity and Education", 2013, n. 1, pp. 32-58; Kehinde Andrews, *Resisting Racism. The Black Supplementary School Movement*, London, Institute of Education Press, 2013.

⁸¹ Cfr., a mero titolo di esempio, sul caso della Svizzera: Paolo Barcella, *Per cercare lavoro. Donne e uomini dell'emigrazione italiana in Svizzera*, Roma, Donzelli, 2018; Paolo Barcella, *Migranti in classe. Gli italiani in Svizzera tra scuola e formazione professionale*, Verona, Ombre Corte, 2014.

Il movimento antirazzista in Italia e le politiche migratorie, 1989-2002

Michele Colucci*

Il contributo ricostruisce l'evoluzione storica del movimento antirazzista in Italia, concentrandosi sul tema delle politiche migratorie. L'antirazzismo si diffonde in parallelo allo sviluppo dell'immigrazione straniera, che in Italia avviene in modo intenso dopo il 1989. Matura allora un dibattito nazionale sulle politiche migratorie: il movimento antirazzista contribuisce all'orientamento di tale dibattito e alle scelte legislative conseguenti.

Nell'articolo vengono esaminate le principali fasi storiche comprese tra il 1989 e il 2002. Durante questo periodo il movimento antirazzista si confronta con l'emergere di pulsioni razziste, con l'inserimento sempre più diffuso dell'immigrazione nel mondo del lavoro, con la crescita quantitativa dell'immigrazione straniera, con la politicizzazione sempre più evidente del tema migratorio.

Si tratta di un periodo in cui in Italia avvengono profonde trasformazioni sociali e politiche: la storia del movimento antirazzista può aiutare a comprenderle e contestualizzarle.

Parole chiave: Italia repubblicana, Razzismo, Antirazzismo, Immigrazione, Politiche migratorie, Movimenti sociali

The Anti-Racist Movement and Migration Policies in Italy, 1989-2002

The article reconstructs the historical evolution of the anti-racist movement in Italy, focusing on the issue of migration policies. Anti-racism spreads in parallel with the development of foreign immigration, which in Italy occurs intensively after 1989. A national public debate on migration policies develops in response to growing migratory phenomena. The anti-racist movement contributes to the orientation of this debate and to the consequent legislative choices. The article examines the main historical phases between 1989 and 2002. During this period, the anti-racist movement was challenged by the emergence of racist impulses, the increasingly widespread integration of immigrants into the world of work, the quantitative growth of foreign immigration and the increasingly evident politicisation of the migration issue.

This is a period in which profound social and political transformations are taking place in Italy: the history of the anti-racist movement can help to understand and contextualise them.

Key words: Contemporary Italy, Racism, Anti-Racism, Immigration, Migration policies, Social movements

Saggio proposto alla redazione il 6 marzo 2021, accettato per la pubblicazione il 5 dicembre 2021.

* Consiglio Nazionale delle Ricerche – Istituto di studi sul Mediterraneo; michele.colucci@ismed.cnr.it

Introduzione

Il tema dell'antirazzismo è diventato in Italia argomento di discussione pubblica e oggetto di iniziative politiche nel corso degli anni Novanta del Novecento. A partire dal 1989 è possibile individuare le coordinate generali dello sviluppo storico di movimenti sociali che hanno declinato la centralità dell'antirazzismo come terreno prioritario di intervento. Nello stesso periodo, si è fatto progressivamente sempre più intenso il dibattito sull'immigrazione straniera in Italia e le scelte legislative che ne hanno governato lo sviluppo. Questo articolo si pone l'obiettivo di intrecciare i due percorsi, analizzando le rivendicazioni, le posizioni e l'evoluzione dell'antirazzismo in Italia con le politiche migratorie che hanno caratterizzato il periodo storico compreso tra la fine degli anni Ottanta e il decennio successivo.

I fatti del 1989

Il 7 ottobre 1989 una manifestazione di centinaia di migliaia di persone attraversa il centro di Roma. Il corteo si apre con un gruppo di persone di origine straniera: impugnano manifesti e quadri con il volto di Jerry Masslo, cittadino sudafricano ucciso a Villa Literno, in provincia di Caserta, pochi mesi prima. La composizione è molto varia: cittadini di origine straniera, provenienti soprattutto dall'Africa settentrionale e dall'Africa subsahariana, persone iscritte ai sindacati confederali, volontari del mondo cattolico, esponenti dell'associazionismo di base, studenti universitari e delle scuole superiori. Si tratta di una manifestazione molto partecipata, che incide in maniera determinante sul dibattito politico in corso rispetto al governo dell'immigrazione straniera¹. Soltanto 8 mesi prima, la manifestazione nazionale organizzata dalle comunità straniere in Italia il 20 aprile 1989 aveva raccolto solo alcune migliaia di persone, tante se si pensa alla novità dell'iniziativa ma sicuramente poche rispetto a ciò che avviene il 7 ottobre. Una delegazione, il 20 aprile, era stata ricevuta da Nilde Iotti, presidente della Camera dei deputati. Il corteo non aveva avuto però lo stesso successo in termini mediatici e politici: stampa e televisione avevano relegato la notizia nelle pagine interne e non nei servizi di primo piano, in Parlamento erano stati messi in campo passaggi solo di carattere formale nella prospettiva della discussione di una nuova legge sull'immigrazione. Ad aprile, le grandi organizzazioni nazionali protagoniste del corteo di novembre, quali Cgil Cisl, Uil e Caritas, non avevano partecipato allo sforzo degli organizzatori, che

¹ Per una ricostruzione e una contestualizzazione delle mobilitazioni del 1989 cfr.: Donato Di Sanzo, *Braccia e persone. Storia dell'immigrazione in Italia ai tempi di Jerry Masslo (1980-1990)*, Torino, Claudiana, 2020, pp. 105-141; Michele Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai nostri giorni*, Roma, Carocci, 2018, pp. 79-87.

avevano potuto contare soprattutto sul sostegno dell'Arci. A novembre invece il coinvolgimento è molto più ampio. Cosa era cambiato tra aprile e novembre? Perché una simile "svolta" in termini organizzativi, politici e di partecipazione nel giro di pochi mesi? La risposta a queste domande ci permette di introdurre il tema dell'irruzione dell'antirazzismo nel dibattito pubblico italiano, un'irruzione che si manifesta con forza proprio nel corso del 1989 e che trova nella manifestazione del 7 ottobre l'espressione più chiara.

Le ragioni che ci permettono di considerare il 1989 come un anno-chiave nella storia dell'antirazzismo in Italia sono da ricondurre essenzialmente a 2 fattori: la dimensione nazionale e la dimensione internazionale.

Iniziamo dallo scenario nazionale. In Italia lo sviluppo delle iniziative antirazziste è legato alla mobilitazione sempre più incisiva dei cittadini di origine straniera per il riconoscimento dei loro diritti e alla crescita a vari livelli di forme esplicite di xenofobia. Per restare all'interno della tematica proposta in questo articolo, la prospettiva antirazzista rispetto alle politiche migratorie si sviluppa proprio da una saldatura tra le richieste della popolazione di origine straniera e la disponibilità di alcuni soggetti sociali e politici a sostenere queste richieste. Si tratta di soggetti diversi, che trovano una sintesi a livello organizzativo solo in alcune fasi ma la cui attivazione è determinante nell'orientare il dibattito nazionale sull'immigrazione. Sono riconducibili soprattutto a tre filoni: militanti legati alle esperienze della sinistra radicale, con un bagaglio culturale in cui è molto importante il terzomondismo e l'internazionalismo; iscritti, funzionari o simpatizzanti delle organizzazioni sindacali spesso legati al Pci o alle amministrazioni locali di sinistra; volontari attivi nel mondo cattolico.

Il variegato universo degli stranieri residenti in Italia aveva trovato nel corso del 1989 diverse ragioni per unire le forze e rivendicare chiaramente alcuni diritti negati. Lavoratori e lavoratrici rivendicano la possibilità di rinnovare i permessi di soggiorno o di regolarizzare la propria presenza, dopo che la fine delle procedure previste dalla Legge 30 dicembre 1986, n. 943 (entrata in vigore il 27 gennaio 1987) aveva determinato una fase di stallo. La legge aveva rappresentato la prima iniziativa italiana di governo dell'immigrazione straniera ma era limitata alle questioni del lavoro e aveva aperto una finestra di regolarizzazione applicata con molta lentezza e discrezionalità². Gli studenti, spesso a capo dei comitati locali e portavoce degli interessi di tutti gli stranieri, pretendono una facilitazione degli accessi all'università, l'allargamento della platea dei destinatari delle borse di studio, il blocco delle restrizioni varate negli anni precedenti, quali la disponibilità per il mantenimento fissata a 800.000 lire al mese. La

² Sulla legge del 1986 cfr.: Ispes, *La condizione dei lavoratori extracomunitari in Italia: riflessioni sulla legge n. 943 del 27.1.1987*, Roma, Ispes, 1987; Luca Einaudi, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 124-125; Willam Chiaromonte, *Lavoro e diritti sociali degli stranieri: il governo delle migrazioni*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 106-107.

presenza di studenti stranieri nelle mobilitazioni politiche italiane era strutturale fin dagli anni Sessanta, in questa fase la novità che possiamo registrare è la saldatura con le altre componenti dell'immigrazione straniera. I profughi, non riconosciuti dalla legge italiana, chiedono nuove disposizioni che allarghino finalmente il diritto di asilo oltre la riserva geografica dei paesi dell'Est. La situazione italiana ancora nel 1989 presentava infatti un quadro molto arretrato in tema di diritto d'asilo. Potevano essere riconosciuti come rifugiati solo gli esuli dai paesi dell'Europa comunista, con pochissime e circostanziate eccezioni. In un contesto globale segnato dalla moltiplicazione dei focolai di conflitto e dalla riproduzione continua di migrazioni di profughi (si pensi per esempio negli anni Ottanta alla guerra tra Iran e Iraq) tale norma rappresentava la persistenza paradossale di un quadro ormai lontano dalla realtà³.

Passando al razzismo, nella seconda metà degli anni Ottanta osserviamo una notevole accelerazione della tensione e di episodi di violenza verso cittadini di origine straniera. Tali episodi si intrecciano alla condizione di subordinazione e di sfruttamento che vivono molti di loro in alcuni ambiti del mercato del lavoro: ciò che accade a Jerry Masslo a Villa Literno rappresenta in questo senso una dinamica esemplare, destinata infatti a far esplodere la situazione. Masslo viene ucciso nella notte tra il 23 e il 24 agosto 1989 a Villa Literno, in provincia di Caserta⁴. Gli assassini sono un gruppo di giovani del paese che si reca nottetempo nella zona di Vico Gallinelle con lo scopo di rapinare i braccianti stranieri affluiti per la stagione estiva di raccolta del pomodoro. La vittima proviene dal Sudafrica. Arrivato in Italia nel marzo del 1988, nell'impossibilità di essere riconosciuto come rifugiato politico, aveva ricevuto un documento provvisorio grazie alla mediazione di Amnesty International. Stabilitosi a Roma, ospite della Comunità di S. Egidio, iniziò a svolgere lavori precari: già nell'estate 1988 aveva trascorso alcuni mesi lavorando come bracciante a Villa Literno.

Masslo viene ucciso a colpi di pistola, mentre cerca di difendere i pochi risparmi accumulati insieme ai suoi compagni durante le settimane di impiego nella raccolta dei pomodori. La coltivazione del pomodoro si era sviluppata da

³ Per una discussione sul 1989 e l'importanza del dibattito sulla riserva geografica in Italia cfr. Michele Colucci, Silvia Salvatici, Simone Paoli, Donato Di Sanzo, Valeria Piro, Valerio De Cesaris, *1989-90: la storia dell'immigrazione straniera in Italia a un punto di svolta*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2020, n. 2, pp. 283-310. Sulla storia dei rifugiati in Italia cfr. Nadan Petrovic, *Rifugiati, profughi, sfollati. Breve storia del diritto d'asilo in Italia*, Milano, FrancoAngeli, 2013. Sul percorso di tutela del diritto d'asilo in Italia cfr. Pietro Costa, *Costituzione italiana: articolo 10*, Roma, Carocci, 2018.

⁴ Sulla vita di Masslo e il suo omicidio cfr.: Giulio Di Luzio, *A un passo dal sogno. Gli avvenimenti che hanno cambiato la storia dell'immigrazione in Italia*, Nardò, Besa, 2006; Daniela Pompei, *L'eredità di Jerry Masslo*, in Marco Impagliazzo, Valerio De Cesaris (a cura di), *L'immigrazione in Italia da Jerry Masslo a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2020, pp. 32-42; Michele Colucci, Antonello Mangano, *Sulle tracce di Jerry Essan Masslo trent'anni dopo*, "Internazionale", 29 luglio 2019: www.internazionale.it/reportage/michele-colucci/2019/07/29/jerry-masslo-morte.

pochi anni nella zona, ma ne stava cambiando il volto produttivo e il paesaggio agrario. Nei mesi estivi questa economia attirava migliaia di persone, soprattutto di origine straniera, che venivano impiegate prevalentemente senza contratto, in condizioni alloggiative precarie. Estate dopo estate, la situazione peggiorava, ma i braccianti — sostenuti dall'associazionismo laico e cattolico della zona — organizzavano periodicamente iniziative per denunciare lo sfruttamento e rivendicare condizioni di ingaggio migliori. A tutto ciò si aggiungevano aggressioni, furti, provocazioni di vario genere da parte di alcuni settori della popolazione locale, esplicitamente animate da un sentimento xenofobo.

I primi a reagire sono i compagni di lavoro di Masslo. Sono loro a denunciare i responsabili della rapina e dell'omicidio. Il funerale attira moltissime persone da tutta Italia e vede la presenza di alcune cariche istituzionali nazionali e della Rai. Ma durante il corteo funebre non mancano provocazioni e insinuazioni di una parte della popolazione, che stigmatizza la presenza eccessiva degli immigrati e il clamore dell'omicidio. Un sacerdote durante il funerale definisce quella degli assassini una semplice "bravata", finita male.

Molti lavoratori stranieri scelgono di lasciare la provincia di Caserta. Tra coloro che restano inizia a farsi strada la possibilità di organizzare uno sciopero dei braccianti. A un mese dalla morte di Masslo, il 20 settembre 1989, gli immigrati incrociano le braccia, paralizzando per un giorno la raccolta agricola della zona. Decidono di muoversi in corteo, concentrandosi nella rotonda stradale dove di solito vengono reclutati e dirigendosi verso la tomba di Masslo. Seguono poi la manifestazione del 7 ottobre a Roma già citata e una lunga serie di appuntamenti nazionali, culminati nel mese di dicembre nella prima Convenzione nazionale antirazzista, tenutasi a Firenze.

Il contesto internazionale

Passiamo sinteticamente a uno sguardo più ampio, guardando sempre al 1989, per affrontare i sommovimenti di carattere globale, molto diffusi in quei mesi, che incidono in maniera determinante sugli avvenimenti italiani. A livello internazionale la mobilitazione antirazzista dell'autunno si intreccia in maniera costante a due orizzonti che nell'opinione pubblica mondiale sono sempre più importanti: la fine della cortina di ferro nell'Europa orientale e la crisi del regime dell'apartheid in Sudafrica.

Gli eventi tumultuosi e rapidi che dal mese di agosto al mese di novembre si susseguono nei paesi dell'Europa socialista favoriscono in Europa occidentale la diffusione di un clima di speranza e di fiducia che influisce anche sull'allargamento delle mobilitazioni antirazziste. L'idea di una nuova Europa — lontana dalla guerra fredda, capace di rafforzare il principio della solidarietà tra i popoli e combattere sul nascere i movimenti nazionalisti e xenofobi — si fa strada parallelamente all'evoluzione della situazione politica nei paesi socialisti.

I due momenti-chiave di questo percorso sono probabilmente l'apertura delle frontiere tra Austria e Ungheria nel mese di agosto del 1989 e il crollo del muro di Berlino nel mese di novembre.

Proprio dagli eventi europei era scaturito nella stessa estate del 1989 il primo dibattito sulla stampa nazionale italiana dedicato alla diffusione del razzismo in Europa. Nella campagna elettorale per le elezioni europee del 1989 (che si tengono il 18 giugno) compaiono richiami e appelli sul tema, che si presenta in maniera ancora più dirompente negli altri paesi, soprattutto in Francia, Germania e Gran Bretagna⁵. Sono le elezioni europee che in Francia premiano il Front National con le sue proposte xenofobe con 11 rappresentanti (11,7%) e in Germania l'estrema destra dei Republikaner (7,3%) con 6 rappresentanti. In Italia il Msi ottiene 5 seggi in Europa e la Lega Lombarda 2. Sulla stampa italiana prendono voce figure come Miriam Mafai, Gian Enrico Rusconi, Giorgio Bocca, Vincenzo Consolo, Gianni Baget Bozzo che analizzano le cause della nuova ondata di destra e si soffermano anche sul caso italiano.

Ma il respiro internazionale delle proteste che animano l'Italia nella seconda metà del 1989 non si ferma alle porte dell'Europa. Il più longevo esperimento di segregazione razzista del Novecento sta iniziando a vacillare sotto i colpi di un movimento di massa determinato e organizzato: si tratta del Sudafrica dell'apartheid, proprio il luogo da cui proveniva Masslo. Nei primi mesi dell'anno si moltiplicano in tutto il paese le manifestazioni pacifiche e gli attacchi armati contro il governo razzista, che risponde in modo durissimo. Inizia tuttavia un percorso di trattativa tra le forze in campo. Il 5 luglio 1989 il leader dell'African National Congress Mandela, in carcere da 26 anni, riceve la visita del capo della Stato Botha. Di lì a poco, il 20 settembre, Botha viene sostituito da De Klerk: si tratta di un cambio ai vertici molto significativo, che prelude a ulteriori passi in avanti nel dialogo tra il governo e i movimenti anti-apartheid. Il 15 ottobre infatti 8 alti dirigenti dell'African National Congress vengono rilasciati. Gli eventi si susseguono fino alla svolta dell'11 febbraio 1990: la liberazione dal carcere di Nelson Mandela⁶.

La vicenda sudafricana viene seguita in tutto il mondo con passione e partecipazione. In Italia, si sovrappone in modo puntuale alla mobilitazione antirazzista, che ne trae forza e giovamento. Il volto di Mandela viene spesso affiancato a quello di Masslo nelle manifestazioni, i passi avanti compiuti in quello che fino a pochi mesi prima era il più spietato regime razzista del mondo danno fiducia e speranza. In Italia, il movimento antirazzista sudafricano era stato sostenuto e rilanciato con forza soprattutto negli anni Ottanta, quando il regi-

⁵ Per un quadro delle elezioni europee del 1989 cfr. Juliet Lodge (a cura di), *The 1989 Election of the European Parliament*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1990.

⁶ Sulla vicenda sudafricana cfr.: Mario Zamponi, *Breve storia del Sudafrica. Dalla segregazione alla democrazia*, Roma, Carocci, 2009; William Beinart, *Twentieth-Century South Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 254-285.

me aveva mostrato il volto più brutale, impaurito da una mobilitazione mondiale che coinvolgeva l'opinione pubblica in maniera inedita. In ogni città italiana esistevano comitati di solidarietà con il Sudafrica, animati spesso da quel mondo associativo che stava portando avanti le iniziative contro il razzismo. Non mancava anche un coinvolgimento istituzionale. Non solo l'Italia aveva aderito alle sanzioni economiche internazionali contro il Sudafrica, ma diverse amministrazioni locali avevano appoggiato direttamente il movimento anti-apartheid: tre grandi città italiane nel corso degli anni Ottanta avevano consegnato simbolicamente la cittadinanza onoraria al detenuto Nelson Mandela (Roma nel 1983, Firenze nel 1985, Bologna nel 1988).

La legge Martelli

Nell'autunno 1989, parallelamente alle manifestazioni antirazziste, inizia la discussione della legge Martelli: un banco di prova molto concreto per il nascente movimento antirazzista. La legge introduce nell'ordinamento alcuni elementi innovativi⁷. Innanzitutto, abolisce la riserva geografica per i richiedenti asilo, i quali possono fare domanda di asilo una volta giunti in Italia indipendentemente dalla loro provenienza. Il provvedimento però rimanda a interventi successivi gran parte delle questioni legate alla loro accoglienza. Le tipologie di permesso di soggiorno sono suddivise in modo più articolato rispetto alla legge del 1986, a seconda delle motivazioni del rilascio: lavoro autonomo e subordinato, turismo, culto, cure mediche, studio. Inoltre si apre una sanatoria per le persone che dimostrano di risiedere in Italia al 31 dicembre 1989. In questo modo viene regolarizzata la posizione di circa 225.000 persone. Solo una piccola parte (il 4%) viene regolarizzata a seguito di un contratto di lavoro in essere, mentre la maggior parte è regolarizzata attraverso l'iscrizione alle liste di collocamento "con riserva". Gli stranieri hanno la possibilità di regolarizzare la propria posizione attestando in questo modo la volontà di ricercare un lavoro, ma se a due anni dall'iscrizione nelle liste non risultano occupati perdono il permesso di soggiorno. Infine vengono avviate le procedure per il coinvolgimento delle Regioni e per una programmazione dei flussi. Le Regioni vengono investite della competenza in materia di politiche di integrazione, che però non vengono esplicitate nel testo legislativo. Il governo si impegna a superare il principio della sa-

⁷ Per un esame puntuale delle novità introdotte dalla legge Martelli (L. 28 febbraio 1990, n. 39), cfr. Enzo Cannizzaro, *La nuova disciplina dell'ingresso, del soggiorno e dell'allontanamento degli stranieri*, "Rivista di diritto internazionale", 1990, LXXIII, pp. 71-92. Per collocare la legge nel contesto internazionale cfr. Simone Paoli, *La Legge Martelli su asilo politico e immigrazione: una scelta europea*, "Storia e politica. Annali della Fondazione Ugo La Malfa", 2013, n. 29, pp. 311-332. Per uno sguardo sulla legge Martelli incentrato soprattutto sul mercato del lavoro cfr. Valeria Piro, *Politiche migratorie e disfunzioni funzionali. Il caso della legge Martelli*, "Meridiana", 2020, n. 97, pp. 245-260.

natoria avviando una programmazione annuale degli ingressi pianificata a seguito della concertazione tra ministeri economici, Regioni, forze sociali.

Alcuni punti della piattaforma antirazzista vengono pienamente riconosciuti dalla Martelli, come l'abolizione della riserva geografica per i richiedenti asilo. Altri vengono raccolti solo parzialmente, come l'estensione delle motivazioni per la richiesta del permesso di soggiorno. Sulla programmazione e sulle quote annuali invece la distanza è piuttosto marcata: secondo il movimento antirazzista si trattava di provvedimenti finalizzati a chiudere progressivamente le porte all'immigrazione e per questo andavano contestati.

La mediazione parlamentare rende più chiare le posizioni dei diversi soggetti in campo. Si inizia a profilare una differenza tra le grandi organizzazioni radicate sull'intero territorio nazionale, quali la Cgil o la Caritas per citare due realtà molto impegnate in materia riconducibili al mondo sindacale e al mondo cattolico, e numerose associazioni e comitati nati su base locale⁸. Le prime seguono passo passo i risultati parlamentari attraverso i rispettivi referenti istituzionali e rivendicano le vittorie ottenute, mentre tra le seconde non mancano accenti polemici in merito alla distanza tra le richieste delle piazze autunnali e i contenuti della legge. Nel frattempo un ruolo sempre più centrale viene assunto dai movimenti studenteschi, che alla fine del 1989 e nel corso del 1990 danno vita all'esperienza della "Pantera", al cui interno non mancano iniziative di sostegno caratterizzate da una forte spinta all'antirazzismo e alla solidarietà con il mondo dell'immigrazione straniera. Lo stesso nome scelto dal movimento richiama in modo esplicito l'esperienza delle Black Panthers statunitensi⁹, anche se era stato scelto soprattutto con ironia, tenendo conto delle notizie circolate in quelle settimane riguardo a una "pantera", un animale che si aggirava nelle campagne.

Nonostante le differenze e le diverse sfumature, le anime multiformi del movimento antirazzista trovano comunque una sintesi nella collaborazione a importanti vertenze che si combattono in alcune città e che contribuiscono a far emergere nei contesti urbani la determinazione dei cittadini di origine straniera a far valere i propri diritti. Citiamo al riguardo due casi emblematici: Firenze e Roma. A Firenze il 27 febbraio 1990 durante l'ultimo giorno di carnevale una squadra di uomini incappucciati colpisce nel centro della città in modo molto violento alcuni immigrati stranieri. Già nei mesi precedenti si erano ripetute aggressioni di stampo xenofobo, intrecciate alle polemiche di una parte della

⁸ Sulla dialettica tra movimenti e forze parlamentari nel passaggio della discussione alle Camere della legge cfr. L. Einaudi, *Le politiche*, cit., pp. 141-57.

⁹ Per un riferimento generale sulle dinamiche del movimento studentesco del 1990 cfr. la relazione di Gregorio Sorgonà, *Quale autonomia? La Pantera, il Pci e la riforma dell'Università* discussa al convegno "1990-2020. Il movimento studentesco del 1990 tra storia e memoria", Roma, 17-1-2020. Cfr. anche: Carmelo Albanese, *C'era un'onda chiamata pantera*, Roma, Manifestolibri, 2010; Nando Simeone, *Gli studenti della pantera. Storia di un movimento rimosso*, Roma, Alegre, 2010.

cittadinanza contro i venditori ambulanti. I fatti di febbraio rendono ancora più visibile la gravità della situazione. Quando le autorità stabiliscono anche il divieto di vendita nelle vie del centro agli ambulanti senegalesi, la comunità decide di reagire con una iniziativa senza precedenti: organizza un accampamento nella centrale piazza San Giovanni dove centinaia di persone iniziano uno sciopero della fame. Si tratta per lo più di immigrati di origine africana e di alcuni solidali. Chiedono al comune di Firenze una trattativa per regolarizzare la loro posizione di venditori ambulanti, nella cornice della rivendicazione di un riconoscimento pubblico della loro presenza. Lo sciopero dura 5 giorni e attira l'attenzione di tutta Italia: si conclude con la vittoria dei manifestanti, ai quali vengono assegnate dal municipio postazioni fisse per esercitare il loro lavoro¹⁰.

A Roma esplode la vicenda della Pantanella. Si tratta dell'occupazione di un insediamento industriale in disuso nei pressi di Porta Maggiore, in una zona di semiperiferia a ridosso del centro storico. Lo stabilimento viene occupato inizialmente da centinaia di immigrati stranieri, reduci per lo più da alcuni sgomberi avvenuti nella prima metà del 1990. I residenti nell'ex pastificio nel giro di pochi mesi diventano circa 1500, stipati in condizioni critiche vista la struttura fatiscente del luogo che li ospita. La maggior parte di loro proviene dal Nordafrica e dal Subcontinente indiano. La situazione viene stigmatizzata anche per la concomitanza con i Mondiali di calcio e la "vetrina" che la città offre al pubblico internazionale. Da parte delle istituzioni si susseguono promesse di intervento: anche un sottosegretario del governo, Valdo Spini, nel luglio 1990 visita l'edificio. Nessuna promessa di ricollocazione più dignitosa viene però mantenuta e la Caritas, insieme ad alcune associazioni solidali, resta l'unico punto di riferimento operativo per garantire gli interventi di sostegno minimi. Il 31 gennaio 1991 la polizia sgombera l'edificio e l'esito dell'intervento rende palese l'assenza di pianificazione e organizzazione in tema di accoglienza¹¹.

La vicenda fiorentina rispecchia la capacità di mobilitazione della comunità senegalese, sostenuta da alcuni settori dei movimenti sociali attivi nella città, mentre quella romana ripropone quell'alleanza tra attivismo di base laico e cattolico che aveva costituito la grande novità delle manifestazioni del 1989.

Soprattutto a Roma, le questioni logistiche legate all'accoglienza e al diritto alla casa contribuiscono a un ulteriore allargamento dell'intervento antirazzista, che inizia a muoversi non più solo in un'ottica di rivendicazione politica ma anche di gestione di servizi. Il passaggio è stato recentemente esplicitato in una testimonianza di Raffaella Bolini, che ha seguito le mobilitazioni antirazziste prima come militante della Fgci e poi come attivista dell'Arci. A proposi-

¹⁰ Roberto Bianchi ha proposto una ricostruzione articolata della vicenda: Roberto Bianchi, *Piazza Senegal. Uno sciopero della fame tra storia e memoria*, "Italia contemporanea", 2018, n. 288, pp. 209-235.

¹¹ Sulla Pantanella cfr.: Mohsen Melliti, *Pantanella. Canto lungo la strada*, Roma, Edizioni Lavoro, 1992; Renato Curcio, *Shish Malal*, Roma, Sensibili alle foglie, 1991.

to delle iniziative del 1989 e 1990 Bolini ha ricordato la novità decisiva della presa in carico dell'accoglienza, soprattutto in Puglia e Campania, da parte direttamente del movimento antirazzista. Il suo racconto parte proprio dalla morte di Masslo.

Partimmo per la Puglia qualche giorno dopo i funerali. A Villa Literno la stagione era finita, gli immigrati stavano sui campi della Capitanata. Volevamo preparare una interrogazione parlamentare — e volevamo vedere. Fu un giro breve, con i compagni pugliesi. Ci mettemmo poco a capire che una interrogazione non ci bastava. Non bastava soprattutto a mettere in pace le nostre coscienze [...], c'è uno scarto fra i tempi della politica e quelli della vita. Un anno per ottenere una legge è poco. È un tempo infinito se non hai da mangiare. Il volontariato può riempire lo scarto. Per noi, fu questa l'illuminazione sulla via di Damasco. Niente a che fare con la grande teoria. Semplicemente, fu un modo per non stare troppo male di fronte alla sofferenza altrui. Il primo Villaggio della Solidarietà aprì le sue porte a Stornara, provincia di Foggia, ai primi di settembre. Organizzammo tutto in dieci giorni. Le autorizzazioni al Comune. I rapporti con le organizzazioni locali. La raccolta dei soldi — pochissimi. Le donazioni di cibo dalle cooperative pugliesi. La cucina da campo della festa dell'Unità. Cento immigrati trovarono da dormire. Altrettanti venivano la sera a mangiare, o a lavarsi. Arrivarono, senza essere chiamati, un gruppo di medici. I ragazzi facevano la fila per essere visitati — per bisogno di affetto, ci dicevano i dottori, più che per necessità. Ci vennero a trovare in tanti. Il sindacato, le associazioni, i compagni, gli assessori e i deputati amici. Ricevemmo molto aiuto. Finimmo sui giornali. Era una novità, vedere i comunisti che imitavano la Caritas. Durammo venti giorni, fino a quando il pomodoro finì. Chiudemmo il campo con una grande festa¹².

A quasi un anno dalla morte di Masslo, nel giugno 1990, si tiene a Roma su iniziativa della Presidenza del consiglio dei ministri la Conferenza nazionale dell'immigrazione¹³. Si tratta di un evento fondamentale: all'interno dei lavori della conferenza praticamente ogni relatore richiama la centralità dell'antirazzismo per la società italiana, naturalmente declinandolo a seconda dei rispettivi punti di osservazione. Solo un anno prima, in occasione delle elezioni europee del 1989, che avevano mostrato l'avanzata in tutta Europa dei movimenti xenofobi, il dibattito italiano era incentrato sugli interrogativi, sulle domande, sui dubbi in merito all'effettiva possibilità che anche in Italia potesse manifestarsi un'ondata di razzismo legata allo sviluppo dell'immigrazione straniera. Nel giro di un anno l'accelerazione dettata dal susseguirsi degli eventi aveva velocemente cambiato le carte in tavola, accrescendo in modo inedito l'importanza dell'antirazzismo.

Prendo i lavori della conferenza il vice presidente del Consiglio Martelli interviene esplicitamente a proposito del valore globale dell'antirazzismo.

¹² Raffaella Bolini, *Così Jerry Masslo cambiò la politica e la nostra vita*, "Popoff quotidiano", 25 agosto 2019: www.popoffquotidiano.it/2019/08/25/cosi-jerry-masslo-cambio-la-politica-e-la-nostra-vita (ultimo accesso 5 dicembre 2021).

¹³ Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro, *Atti della Conferenza nazionale dell'immigrazione*, Roma, 4-6 giugno 1990, Roma, Editalia.

Mentre la liberazione di Nelson Mandela fa scricchiolare l'apartheid in Sudafrica, il razzismo riappare in Europa e in America tanto nella forma del più odioso antisemitismo (mi è gradito a questo proposito rendere omaggio al Presidente della Repubblica e alla grande sensibilità con cui ha idealmente abbracciato la comunità israelita in Italia nel momento delle profanazioni dei cimiteri degli ebrei) quanto nella forma della intolleranza verso gli immigrati. L'immigrazione è come un sesto continente — ha scritto qualcuno — un sesto continente alla deriva, che dal sud e dall'est si muove lungo le rotte dell'esilio e della speranza e al quale corrisponde non di rado una deriva della coscienza europea e della coscienza occidentale in preda a un misto di saturazione e di paura¹⁴.

Le strade dell'antirazzismo

Il riferimento da parte di Martelli all'antisemitismo e la relazione con l'antirazzismo legato alle migrazioni indica un ulteriore fronte aperto nei primi anni Novanta. Si tratta della recrudescenza delle azioni di stampo neofascista che soprattutto nel periodo 1989-1992 si moltiplicano su tutto il territorio nazionale. Il razzismo antisemita tradizionalmente presente tra i gruppi organizzati che si richiamano al nazifascismo si salda in questi anni al razzismo contro la popolazione di origine straniera: gli effetti di questa saldatura sono molteplici. Nel panorama dell'attivismo politico dell'estrema destra il tema dell'ostilità all'immigrazione è sempre più al centro delle iniziative e si richiama esplicitamente all'antisemitismo nella pretesa di difendere quella che viene definita "integrità razziale" della popolazione italiana. Una buona testimonianza di questo intreccio si può ricavare da un articolo del quotidiano "La Repubblica" del 3 ottobre 1992, all'indomani di una discussa trasmissione televisiva nella quale durante il programma "Milano, Italia" era stato intervistato uno dei leader dell'estrema destra italiana.

L'intolleranza in diretta: giovedì sera la puntata di Milano, Italia, dedicata all'Allarme skinheads' ha dato voce al nuovo fascismo, alle idee sull'integrità razziale, alle revisioni della vicenda storica di Mussolini e persino di Hitler, alle teorie sul 'mondialismo' del potere sionista. L'ha fatto Gad Lerner, l'anchor man ebreo di RaiTre, mandando in onda un giovane skin veneto, il leader del Movimento Politico, Maurizio Boccacci e il presidente del comitato centrale del Msi, Ignazio La Russa. Di fronte a loro, in mezzo a un gruppo di teste rasate e ad altri simpatizzanti missini, c'erano un carabiniere che indaga sulle violenze razziste, il sociologo Luigi Manconi, un militante verde e qualche giovane delle associazioni di volontariato [...]. Il tema della serata campeggiava, come di consueto, sul fondale del palco: 'Si dicono fascisti e anche nazisti. Ce l'hanno con immigrati ed ebrei. Ecco la nuova violenza di destra' [...]. Lerner insiste a non voler commentare: "Ho fatto la puntata che volevo fare" e cioè, chiarisce, evitando di portare in sala extracomunitari o ebrei per evitare di cedere a qualsiasi pericolosa spettacolarità¹⁵.

¹⁴ La relazione di Martelli si può ascoltare integralmente attraverso l'archivio di Radio Radicale: www.radioradicale.it/scheda/36099/conferenza-nazionale-dellimmigrazione. Il passo citato è stato trascritto appositamente per questo contributo.

¹⁵ G.P., *Nazisti in diretta? Lo rifarei*, "La Repubblica", 3 ottobre 1992, p. 35.

Come è evidente dalla lettura dell'articolo, il continuo riferimento a "ebrei", "immigrati" ed "extracomunitari" rivela il rapido slittamento dei termini del dibattito pubblico in questo scorcio dei primi anni Novanta. Proprio a seguito delle polemiche suscitate dai ripetuti episodi di violenza razzista, nel corso del 1992 si fa strada l'ipotesi di una revisione delle norme penali che puniscono i reati discriminatori. La norma viene approvata nel 1993, prima attraverso il Decreto legge 26 aprile 1993, n. 122, poi con la conversione con modifiche nella Legge 25 giugno 1993, n. 205, più nota come legge Mancino (dal nome dell'allora ministro dell'Interno)¹⁶. Il provvedimento punisce con norme più puntuali rispetto al quadro allora esistente le espressioni aventi per scopo l'incitazione alla violenza e alla discriminazione per motivi razziali, etnici, religiosi o nazionali. La legge prevede la reclusione fino a un anno e sei mesi o una multa per chi propaga idee fondate sulla superiorità o sull'odio razziale o etnico, istiga a commettere o commette atti di discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi. Ordina anche la reclusione da sei mesi a quattro anni di chi, in qualsiasi modo, incita a commettere o commette violenza o atti di provocazione alla violenza per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi. In virtù della legge è vietata, inoltre, la formazione di ogni organizzazione, associazione, movimento o gruppo che abbia come scopo l'incitamento alla violenza sempre per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi. Una delle prime conseguenze della Mancino è lo scioglimento di una delle organizzazioni di estrema destra più attive nei primi anni Novanta proprio sul fronte del rilancio del razzismo nei confronti del mondo dell'immigrazione straniera e dell'antisemitismo: il Movimento politico occidentale.

Anche l'approvazione della legge si può inserire all'interno del nuovo ciclo di iniziative apertosi nel 1989. Le pressioni per un intervento forte a livello legislativo di fronte al reiterarsi della violenza di stampo razzista erano arrivate anche da quei soggetti che avevano costruito le mobilitazioni seguite all'omicidio Masslo (associazionismo laico e cattolico, organizzazioni sindacali), con il contributo determinante dei più alti vertici istituzionali, a partire dai numerosi richiami nel corso dei primi mesi del suo settennato del Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro, eletto dalle Camere proprio nel 1992.

Concludiamo questa sintetica ricostruzione dei primi anni Novanta con un richiamo ad altre due vicende, destinate a segnare una cesura fondamentale: gli arrivi sulle coste pugliesi dall'Albania nel corso del 1991 e nel febbraio 1992 l'approvazione della nuova legge sulla cittadinanza.

Gli sbarchi degli albanesi in Puglia si intensificano nel mese di marzo 1991¹⁷. L'Albania si trova nel mezzo di un cambio di regime, aggravato da una

¹⁶ Per una ricostruzione generale della dimensione penale dell'intervento contro la discriminazione razziale cfr. Giovanni Pagliarulo, *La tutela penale contro le discriminazioni razziali*, "Archivio Penale", 2014, n. 3: www.archiviopenale.it/File/DownloadArticolo?codice=933fb1f2-038b-4292-ac44-e0ba3bc4d0c8&idarticolo=5523 (ultimo accesso 5 dicembre 2021).

¹⁷ Per una ricostruzione complessiva degli sbarchi sulle coste pugliesi e l'impatto sulla società italiana cfr. Valerio De Cesaris, *Il grande sbarco. L'Italia e la scoperta dell'immigrazione*, Milano, Guerini e Associati, 2018.

pesante crisi economica che spinge in molti a voler lasciare il paese. A partire dai primi di marzo sono gruppi piccoli e grandi a bordo di zattere, motoscafi, navi di medie e grandi dimensioni (come la Tirana, con 3500 persone stipate a bordo), che intraprendono la navigazione per arrivare a Brindisi. Nei porti di Brindisi, Bari e Otranto giungono circa 28.000 persone nel giro di pochi giorni: in alcuni tratti la distanza tra le coste albanesi e quelle pugliesi è inferiore agli 80 km e in condizioni buone di mare la navigazione è particolarmente agevole. Nei giorni dello sbarco la popolazione pugliese risponde con partecipazione, mettendo a disposizione risorse, case, beni di prima necessità. Secondo il sociologo Luigi Perrone anche a seguito di tale risposta — emblema di un sentimento di solidarietà verso gli albanesi, diffuso non solo in Puglia — il governo decide di elaborare un piano che non contempla il rimpatrio forzato di tutti i migranti, come avrebbe invece previsto la legge Martelli. Soprattutto nella zona di Brindisi si attivano gruppi, associazioni, singoli, che restano mobilitati per molti mesi¹⁸.

Lo scenario è differente nel mese di agosto, quando un mercantile, il Vlorë, con a bordo circa 20.000 persone, è in procinto di attraccare nel porto di Bari. I passeggeri sono senza acqua e senza cibo. Paventando una catastrofe umanitaria imminente, il comandante insiste per entrare in porto forzando l'alt della capitaneria. Le autorità decidono di non ostacolare l'avvicinamento della nave da cui in molti si stanno già tuffando per raggiungere la riva a nuoto. La scelta del governo italiano è di mantenere una linea durissima nei confronti degli sbarcati: gli albanesi devono essere immediatamente concentrati, raggruppati, immobilizzati e rimpatriati nel più breve tempo possibile. La decisione lascia esterrefatti innanzitutto gli albanesi, i cittadini solidali che affluiscono nella zona del porto e le forze dell'ordine che capiscono subito la difficoltà di applicare una simile disposizione. La conseguenza di questa scelta è una guerriglia strada per strada tra le forze dell'ordine e le persone sbarcate, reduci da giorni di digiuno, ammassate in condizioni disperate, con molti feriti gravi, molti ammalati, bambini piccoli e piccolissimi. I dintorni del porto diventano teatro di continui tentativi di fuga e di inseguimenti. Successivamente tutti i profughi ancora nel porto vengono trasportati dalle autorità dentro lo Stadio della Vittoria di Bari. Ammassati in circa seimila, cercano ripetutamente di forzare i blocchi delle forze dell'ordine posti intorno alla struttura. Lo stadio è di fatto stretto in un assedio che dura ben otto giorni. Per i primi due giorni acqua e viveri vengono lanciati dall'alto con un elicottero, mentre in seguito viene raggiunto un accordo con i reclusi. Intanto, nella zona del porto iniziano i rimpatri, effettuati via aereo e via nave. Per convincere le persone a partire i responsabili dell'ordine pubblico non esitano a raccontare una bugia, facendo credere ai rimpatriandi che stanno per essere mandati nelle città dell'Italia settentrionale.

¹⁸ Luigi Perrone, *Migrazioni dall'Europa dell'Est*, in Id. (a cura di), *Naufragi albanesi. Studi, ricerche e riflessioni sull'Albania*, Roma, Sensibili alle foglie, 1996, pp. 23-39.

Dal punto di vista della politica migratoria italiana, la vicenda determina una stretta repressiva. La ministra Boniver, responsabile del dicastero dell'Immigrazione, con un decreto inasprisce le norme sulle espulsioni. La programmazione annuale dei flussi, prevista dalla legge Martelli, risulta limitata di fatto ai soli lavoratori e lavoratrici del settore domestico. Per i movimenti antirazzisti si tratta di una prima, importante sconfitta. Emerge infatti per la prima volta in maniera chiara uno dei limiti del percorso antirazzista in Italia che negli anni seguenti è destinato a riproporsi con forza: la contraddizione tra la grande capacità di mobilitazione sociale a livello locale e la difficoltà a incidere a livello politico nelle decisioni nazionali.

A proposito del contesto nazionale, nel febbraio del 1992 viene approvata la Legge 5 febbraio 1992, n. 91, che ridefinisce il quadro delle norme relative alla cittadinanza¹⁹. Si tratta di un provvedimento destinato a segnare in profondità la storia delle politiche migratorie italiane. Con la legge viene stabilita una relativa facilità per l'acquisizione della cittadinanza italiana ai discendenti degli emigrati trasferitisi all'estero. Allo stesso tempo viene stabilito un percorso di limitazioni e vincoli per gli immigrati stranieri residenti in Italia e i loro familiari intenzionati a richiedere la cittadinanza italiana. La richiesta si può fare solo dopo il compimento del diciottesimo anno di età e occorre non solo essere nati in Italia ma è necessario dimostrare di avere avuto residenza ininterrotta in Italia da 0 a 18 anni. A partire dalla fine degli anni Novanta tale legge è stata aspramente contestata dalle generazioni figlie dell'immigrazione straniera e da uno schieramento ampio di associazioni e giuristi. Nei primi anni Novanta tuttavia il movimento antirazzista non investì in maniera forte sul tema della cittadinanza. La discussione parlamentare che preparò l'approvazione della legge non venne incalzata da interventi e mobilitazioni come era avvenuto in occasione della legge Martelli e il tema della cittadinanza venne di fatto ignorato dal dibattito pubblico, salvo poi ripresentarsi in modo particolarmente pressante qualche anno più tardi.

Le nuove mobilitazioni

Il periodo compreso tra il 1992 e la fine degli anni Novanta è caratterizzato da un impatto meno forte delle mobilitazioni antirazziste a livello nazionale ma da una grande capacità di azione a livello locale. A partire dal 1992 i flussi migratori diretti verso l'Italia si arricchiscono di nuove provenienze, che si aggiungono a quelle già consolidate nel periodo precedente. Le principali novità riguar-

¹⁹ Sulla legge del 1992 cfr.: Ferruccio Pastore, *La comunità sbilanciata. Diritto alla cittadinanza e politiche migratorie nell'Italia post-unitaria*, Roma, Cespi, 2002; Guido Tintori, *Nuovi italiani e italiani nel mondo: il nodo della cittadinanza*, in Paola Corti, Matteo Sanfilippo (a cura di), *Migrazioni*, Annali 24 Storia d'Italia, Torino, Einaudi, 2009, pp. 743-764.

dano i movimenti originati dalle trasformazioni in atto nell'Europa orientale²⁰. Non solo dall'Albania ma anche dalla Polonia, dalla Bulgaria, dalla Romania prendono corpo migrazioni consistenti e durature. L'impatto più significativo di questi nuovi movimenti sull'antirazzismo italiano è tuttavia quello riconducibile all'area della Jugoslavia. I fatti del 1992, con l'accelerazione e l'estensione dei conflitti frutto della crisi della federazione, provocano una lunga stagione di esilio di profughi. Il confine orientale italiano diventa uno degli snodi più importanti per il passaggio verso l'Europa occidentale di questi flussi: il movimento antirazzista si organizza per promuovere l'accoglienza e spinge perché i governi italiani agiscano in maniera chiara per la tutela delle persone in fuga dalla guerra balcanica. L'attivismo che si concretizza in Italia a fianco dei profughi balcanici rappresenta un passaggio storico importante: i movimenti antirazzisti cercano di proporre una sintesi che tiene insieme l'intervento sociale a fianco ai profughi con le piattaforme pacifiste²¹. Si tratta di una ricomposizione tra intervento sul territorio e prospettiva internazionale che era stata più volte rivendicata negli anni precedenti. Già nel corso degli anni Ottanta possiamo notare diverse affinità tra gli schieramenti politici che si ponevano in relazione al mondo dell'immigrazione e il variegato universo pacifista, protagonista di vertenze importanti quali il movimento contro l'installazione dei missili a Comiso. Con le guerre balcaniche la saldatura diventa molto più esplicita e viene suggellata anche dalla nascita di grandi organizzazioni che si propongono sia come referenti per l'accoglienza dei profughi in Italia sia come animatrici del movimento pacifista internazionale: la più rilevante è indubbiamente il Consorzio Italiano di Solidarietà, che avvia la propria attività nel 1993. Ai fini di una riflessione storica sugli intrecci tra pacifismo e antirazzismo è bene ricordare come la congiuntura delle guerre balcaniche abbia rappresentato un periodo difficile per il movimento pacifista italiano, attraversato da un duro confronto tra le varie anime che lo componevano attorno alla legittimità dell'intervento anche di tipo militare da parte della comunità internazionale. Di fronte alle difficoltà del fronte pacifista nel proporre soluzioni per la crisi balcanica, il tema dell'accoglienza ai profughi, del loro inserimento sul territorio e delle pratiche antirazziste funzionò da catalizzatore e da punto di riferimento per un universo molto ampio di realtà che fino ad allora non aveva ancora affrontato in modo organico la questione dell'immigrazione.

Il nesso tra solidarietà internazionale e immigrazione è particolarmente evidente anche nel caso dei profughi provenienti dalla guerra civile in Somalia,

²⁰ Per un quadro complessivo delle migrazioni dall'Europa orientale cfr. Corrado Bonifazi, Cinzia Conti, Salvatore Strozza, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Le migrazioni dall'Europa centro-orientale all'Europa meridionale: tendenze e problemi negli anni della crisi*, "Studi Emigrazione", 2016, n. 202, pp. 178-192.

²¹ Cfr. Marzia Bona, *Gli anni Novanta: una rete di accoglienza diffusa per i profughi della ex Jugoslavia*, "Meridiana", 2016, n. 86, pp. 97-119.

sempre nei primi anni Novanta. Nel loro caso, la mobilitazione rivendica un percorso di accoglienza capace di soddisfare le domande di permesso di soggiorno di tutti i richiedenti e si intreccia alla polemica contro l'ingerenza militare europea e statunitense in Somalia.

Dopo anni di mobilitazioni trasversali e animate da alleanze legate a singole campagne (quali la nuova legge sull'immigrazione nel 1989-1990 e l'accoglienza ai profughi albanesi nel 1991 e balcanici nel 1992-1995) il movimento antirazzista italiano avvia una fase di maggiore solidità organizzativa. Questa stagione è suggellata dalla nascita nel 1995 della Rete nazionale antirazzista, tenuta a battesimo da un convegno di 3 giorni avvenuto nel mese di ottobre 1995 a Napoli. In un lancio del 3 ottobre 1995 l'agenzia di stampa Adnkronos riporta le caratteristiche dell'evento.

Dopo gli incontri nazionali di Torino, Pisa e Roma, oltre 150 associazioni del volontariato e gruppi di base daranno vita a Napoli, con un'assemblea nazionale che si terrà da venerdì a domenica prossimi nella Sala della Provincia, a una "Rete nazionale antirazzista". Il convegno si aprirà con un incontro fra associazioni e amministrazioni locali, presenti fra gli altri i sindaci Bassolino e Bulzoni, il presidente del Forum delle piccole città Reggiani e Bonomi per il Cnel. Sabato e domenica verranno definite le quattro campagne e proposte legislative della Rete Antirazzista: diritto di voto amministrativo, estensione a tutti dell'assistenza sanitaria, riforma del "soggiorno" che trasferisce le competenze dalle questure agli enti locali e consenta l'emersione degli irregolari e la stabilizzazione dei residenti, e norme che sostituiscano l'accoglienza e la convivenza alla "militarizzazione delle frontiere e ghettizzazione del territorio". L'iniziativa, patrocinata dalla Provincia e dal Comune di Napoli "riprende idealmente — spiegano gli organizzatori — la prima e unica Convenzione nazionale antirazzista tenuta a Firenze all'indomani della legge Martelli. Sarà centrale, a cinque anni di distanza, la ripresa di un percorso di civiltà legislativa, contro le proposte di apartheid oggi in discussione in parlamento"²².

I nuclei più organizzati della Rete sono quelli riconducibili alla Toscana, alla città di Roma e alla Campania. In Toscana un ruolo centrale è ricoperto dall'associazione Africa Insieme, nata a Pisa nel 1987. A Roma le attività della Rete sono seguite particolarmente dall'associazione Senzaconfine, fondata tra gli altri da Dino Frisullo, e dal centro sociale Villaggio Globale. Nella capitale le iniziative antirazziste sono animate da un ventaglio di soggetti più ampio rispetto a quelle che si riconoscono nella Rete antirazzista nazionale, tra cui è importante ricordare le associazioni del mondo cattolico di base, molto attivo nella fase in cui la Caritas è guidata da Luigi Di Liegro²³. In Campania fin dalla fine degli anni Ottanta il movimento antirazzista è supportato in modo molto forte dal sindacato, in particolare dalla Cgil.

²² Lancio stampa Adn Kronos, 4 ottobre 1995: www1.adnkronos.com/Archivio/AdnAgenzia/1995/10/04/Cronaca/IMMIGRAZIONE-NASCE-A-NAPOLI-LA-RETE-NAZIONALE-ANTIRAZZISTA_185700.php (ultimo accesso 5 dicembre 2021).

²³ Sul percorso di Dino Frisullo e dell'associazione Senzaconfine cfr. Dino Frisullo, *Con lo sguardo delle vittime. Guerre, migrazioni, solidarietà raccontate da Dino Frisullo*, Roma, Alegre, 2004. Per una biografia di Luigi Di Liegro cfr. Maurilio Guasco, *Carità e giustizia. Don Luigi Di Liegro (1928-1997)*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Nella seconda metà degli anni Novanta il movimento antirazzista si confronta con il quadro legislativo nuovo che si va profilando nel governo dell'immigrazione. La legge del 1990 non è più sufficiente a gestire un fenomeno che nel frattempo ha conosciuto notevoli trasformazioni. Un primo intervento risale al governo Dini, nel 1995-1996. L'eterogeneità della maggioranza che lo sostiene (dove convivono il centro-sinistra e la Lega) non permette l'elaborazione parlamentare di una nuova legge ma viene comunque approvata una regolarizzazione, diventata indispensabile alla luce dei nuovi flussi seguiti alla legge Martelli. Il provvedimento interviene sanando la posizione di circa 244.000 persone, una cifra superiore ai 213.000 della precedente legge Martelli²⁴. Tale risultato è anche il frutto delle iniziative antirazziste, che cercano in tutti i modi di allargare le maglie del dispositivo, ottenendo dopo proteste clamorose (quali lo sciopero della fame a Montecitorio di centinaia di immigrati accampati a ridosso del Parlamento) non la sperata estensione della sanatoria ai lavoratori autonomi ma il riconoscimento dei motivi familiari per l'emersione dalla irregolarità, precedentemente non previsto.

Con la vittoria elettorale del centro-sinistra nel 1996 e il primo governo Prodi si affaccia la possibilità di un nuovo intervento. Inizia la discussione parlamentare che porterà alla legge Turco-Napolitano del 1998²⁵. Nella fase preparatoria della legge, la Rete antirazzista si muove su tutto il territorio nazionale per far conoscere le proprie proposte, incentrate sul superamento dei paradigmi securitari, sui diritti sociali e civili, sul rifiuto della militarizzazione delle frontiere. Il contenuto della legge tuttavia genera una profonda spaccatura. La ricostruisce in questo modo Moreno Biagioni, un attivista dell'epoca:

Nelle associazioni più forti e nel sindacato prevalse l'orientamento che comunque bisognava essere benevoli verso il Governo "amico": il disegno di legge veniva giudicato positivamente, pur se conteneva dei punti discutibili. La Rete, in continuità con la sua caratteristica principale di unire una forte radicalità a una altrettanto forte spinta unitaria, concentrò l'attenzione degli aspetti del ddl decisamente negativi e su cui i suoi giudizi concordavano con quelli dell'Asgi (Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione) e di Magistratura Democratica, in primo luogo i procedimenti di espulsione e i Centri di Permanenza Temporanea (Cpt) — che avrebbero aperto la strada alle aberrazioni della Bossi-Fini — a cui si unì, nel corso del dibattito in aula, l'estrapolazione della parte sul diritto di voto: di fronte a chi valutava "comunque buona la legge, benché...", si riteneva invece che "sarebbe stata una legge buona se..." avesse modificato profondamente le parti basate sulla riduzione dell'immigrazione a problema di ordine pubblico²⁶.

²⁴ L. Einaudi, *Le politiche*, cit., pp. 187-191.

²⁵ Per una ricostruzione storica della legge Turco-Napolitano (6 marzo 1998, n. 40), cfr. Simone Paoli, *La legge Turco Napolitano: un lasciassare per l'Europa*, "Meridiana", 2018, n. 91, pp. 121-149.

²⁶ Moreno Biagioni, *Dieci anni fa: la rete nazionale antirazzista*, 31 marzo 2018, in <https://sergiobontempelli.wordpress.com/2008/03/31/dieci-anni-fa-la-rete-nazionale-antirazzista-di-moreno-biagioni> (ultimo accesso 5 dicembre 2021).

I punti su cui emerse maggiormente la spaccatura furono proprio la nascita dei Centri di permanenza temporanea e il mancato riconoscimento del diritto di voto agli stranieri residenti alle elezioni amministrative. L'esperienza della Rete nazionale antirazzista si chiude proprio nel 1998.

1998-2002, chiusura di un ciclo

Con la legge Turco-Napolitano e la spaccatura del movimento antirazzista possiamo definire chiusa la stagione iniziata nel 1989. L'antirazzismo a partire dal 1998 non rappresenta più un movimento di massa in grado di unire forze politiche e sociali estremamente differenti tra loro dentro una sintesi capace di sostenere vertenze di carattere nazionale. Ciò non significa che dopo il 1998 non ci siano tracce evidenti di mobilitazioni antirazziste, che anzi si moltiplicano soprattutto a livello locale. Possiamo portare come esempio la lotta per il riesame delle pratiche della regolarizzazione del 1998 che esplose nella città di Brescia. Il 15 maggio 2000 la questura di Brescia comunica che a numerosi immigrati non è stato riconosciuto il diritto a ricevere il permesso di soggiorno in base alla sanatoria legata alla legge Turco-Napolitano. Seguono 45 giorni di protesta durissimi, in cui gli immigrati ricorrono allo sciopero della fame e a numerose forme di lotta, supportati da associazioni e dal centro sociale Magazzino 47. La vicenda assume carattere nazionale e diventa paradigmatica delle contraddizioni e dei nodi irrisolti della recente legislazione a due anni dalla chiusura della sanatoria. Nel luglio 2000 giungono i primi permessi di soggiorno rilasciati dalla questura dopo che la mobilitazione ha ottenuto il riesame delle domande²⁷.

La vicenda bresciana mette in luce oltre alla combattività degli immigrati anche le profonde divisioni all'interno del fronte istituzionale. Il questore di Brescia, Gennaro Arena, viene trasferito a Catanzaro, perché ritenuto troppo "morbido" verso le proteste degli immigrati, almeno questa è la lettura che viene data del suo trasferimento dai sindacati confederali. L'esito finale mostra come quella sinergia tra sindacati, associazioni e movimenti sociali fosse ancora vivace e feconda nei contesti locali, al contrario di ciò che era accaduto a livello nazionale.

Non mancano negli anni a cavallo tra i due decenni ulteriori spinte che portano a riaffermare il carattere internazionale del movimento antirazzista italiano. Possiamo citare a proposito due percorsi: la solidarietà con i curdi resa più evidente nel 1998 dall'arrivo in Italia di Abdullah Öcalan e la presenza dell'antirazzismo nelle piattaforme del movimento altermondialista che si esprime a partire dalla protesta di Seattle nel 1999 e trova il momento più visibile nella

²⁷ Per una sintetica ricostruzione della vicenda mi permetto di rinviare a M. Colucci, *Storia dell'immigrazione*, cit., pp. 120-121.

manifestazione di apertura delle iniziative contro il G8 di Genova del 2001, dedicata proprio al mondo dell'immigrazione.

Probabilmente a entrare in crisi alla fine degli anni Novanta non è l'anti-razzismo ma le modalità con cui esso si era strutturato a partire dal 1989. Alla fine degli anni Novanta il contesto italiano dal punto di vista dell'evoluzione dell'immigrazione straniera era notevolmente differente rispetto al quadro di dieci anni prima. L'immigrazione non era più un fenomeno "emergente" nella società italiana ma aveva ormai una chiara dimensione strutturale: le realtà organizzate hanno evidentemente colto con ritardo i cambiamenti in corso.

Alcuni dati possono chiarire meglio le dimensioni della trasformazione. I dati del censimento del 2001 rendono chiaro tale passaggio. Gli stranieri residenti sono 1.334.889, rispetto ai 356.159 del 1991. L'incidenza percentuale della popolazione straniera sul totale passa dallo 0,6% del 1991 al 2,3% del 2001²⁸. L'aumento della componente femminile non passa inosservato già alla fine degli anni Novanta, tanto che l'Istat nel gennaio 1999 ne sottolinea l'importanza. I casi degli immigrati peruviani, polacchi e filippini sono particolarmente evidenti: all'interno di questi gruppi la percentuale di donne superava abbondantemente il 65%. Complessivamente nel periodo 1991-2001 l'immigrazione straniera è cresciuta con un tasso medio annuo del 14,1%. Nel corso degli anni Novanta all'interno della popolazione straniera è aumentata in modo molto marcato l'incidenza della popolazione nella fascia di età 0-15: dall'11,8% del 1991 al 18,5% del 2001. I dati ci mostrano anche il quadro delle provenienze che riflette il nuovo andamento che hanno assunto i flussi nel decennio. Suddividendo gli stranieri presenti in base alla loro cittadinanza, i primi cinque paesi di provenienza sono Marocco, Albania, Romania, Filippine, Jugoslavia. I primi due (Marocco e Albania) viaggiano abbondantemente già al di sopra delle centomila presenze: nel 2001 sono 180.103 i marocchini registrati e 173.064 gli albanesi. Guardando ai continenti di provenienza, l'Europa risulta l'area più rappresentata: sono 586.739 i residenti europei (di cui 396.506 provengono dall'Europa centro-orientale), 386.494 gli africani, 214.728 gli asiatici, 143.018 gli americani (tra i quali 122.086 proviene dall'America centro-meridionale).

La velocità e la complessità della trasformazione dell'immigrazione hanno contribuito a porre il tema sempre più al centro del dibattito pubblico, contribuendo però a un isolamento sempre più marcato delle posizioni antirazziste. I toni della campagna elettorale del 2001 e la vittoria alle elezioni della coalizione di centro-destra hanno ulteriormente favorito questo processo. La difficoltà del movimento antirazzista di incidere concretamente nelle dinamiche politiche è diventata palese in occasione delle proteste che hanno accompagnato l'approvazione della Legge 30 luglio 2002, n. 189 (legge Bossi-Fini). Nuovamente uni-

²⁸ Per un quadro generale dei dati sull'immigrazione al censimento del 2001 cfr. Corrado Bonifazi, Angela Ferruzza, Salvatore Strozza, Enrico Todisco, *Immigrati e stranieri al censimento del 2001*, "Studi Emigrazione", 2008, n. 171.

ta, la coalizione antirazzista il 19 gennaio 2002 ha organizzato la più affollata manifestazione per i diritti della popolazione immigrata nella storia italiana: centinaia di migliaia di persone a Roma per chiedere di fermare l'ulteriore torsione restrittiva della legislazione. Ma al contrario dell'altrettanto affollata manifestazione del 1989, lo sforzo del 2002 non riesce a modificare neanche una virgola del provvedimento in discussione. Le realtà antirazziste riusciranno a contribuire soprattutto su scala locale all'estensione e all'allargamento della regolarizzazione prevista dalla legge del 2002, ma si tratta di un risultato indubbiamente inferiore alle aspettative, che erano legate alla possibilità di incidere, come avvenuto 13 anni prima, sul contenuto stesso della legge.

Conclusioni

L'impatto del movimento antirazzista ha generato una serie di conseguenze importanti nell'Italia degli anni Novanta. In questo articolo l'analisi è stata rivolta soprattutto alle conseguenze nel dibattito politico e all'interazione tra i movimenti sociali e l'evoluzione delle politiche migratorie. Ma la profondità della penetrazione del discorso antirazzista ha inciso sulla società italiana in molti altri campi, modificando spesso alla radice tendenze di lungo periodo. Si pensi per esempio alla scuola e alla centralità del tema dell'intercultura a livello didattico, assunto come prioritario non solo da gruppi di singoli insegnanti sul territorio nazionale ma a partire dal 1989 dallo stesso Ministero della Pubblica Istruzione²⁹. Si pensi ancora all'evoluzione del mondo del volontariato e del terzo settore, a cui abbiamo fatto sintetico riferimento, o all'importanza dell'antirazzismo nella cultura di massa, per esempio nella letteratura, dove proprio a partire dai primi anni Novanta trovano spazio i primi autori in lingua italiana legati a un background migratorio.

A livello di politiche migratorie, l'onda lunga delle mobilitazioni antirazziste è stata sicuramente decisiva nel 1990, in occasione della legge Martelli. Nel periodo successivo possiamo individuare un ruolo forte dei movimenti antirazzisti non tanto nella fase di elaborazione legislativa quanto nell'applicazione concreta dei dispositivi, soprattutto per quanto riguarda le grandi stagioni di sanatoria e regolarizzazione, in particolare quelle del governo Dini nel 1995-1996 e della legge Turco-Napolitano nel 1998. Alcune rivendicazioni centrali del movimento antirazzista non sono state mai realmente prese in considerazione dalle classi dirigenti, quali per esempio il diritto di voto alle elezioni amministrative per gli stranieri residenti, richiesto fin dall'autunno 1989 e discusso concretamente solo in occasione della preparazione della Turco-Napolitano ma anche in quel

²⁹ Per un panorama sull'evoluzione del paradigma interculturale nella scuola italiana cfr. Vinicio Ongini, *Grammatica dell'integrazione. Italiani e stranieri a scuola insieme*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

caso accantonato. Allo stesso tempo, alcuni passaggi legislativi che hanno segnato in maniera indelebile l'evoluzione delle politiche migratorie italiane sono stati approvati senza una parallela azione di rivendicazione dei movimenti antirazzisti: l'esempio più significativo è probabilmente la revisione delle norme sulla cittadinanza approvate con la Legge 5 febbraio 1992, n. 91. Nel più recente dibattito scientifico e nella discussione politica tale legge viene indicata come una delle più forti limitazioni al pieno inserimento della popolazione di origine straniera nella società italiana, ma quando venne approvata non fu oggetto di alcuna significativa campagna nazionale da parte delle realtà che si ispiravano all'antirazzismo.

L'estensione della prospettiva cronologica potrebbe ulteriormente ampliare la ricerca sulla penetrazione dell'antirazzismo nella società italiana, andando a individuarne le caratteristiche anche dopo il 2002 e prima del 1989. Guardando alla prospettiva della storia delle culture politiche, tale penetrazione è indubbiamente da mettere in relazione alla crisi dei soggetti politici tradizionali nella seconda metà degli anni Ottanta e alla nascita di nuovi movimenti sociali e culturali, sia a livello globale sia a livello nazionale. Allo stesso tempo, è indispensabile legare l'antirazzismo alle specifiche trasformazioni della società italiana, che proprio nella seconda metà degli anni Ottanta e nel corso degli anni Novanta conosce in maniera inedita lo sviluppo dell'immigrazione straniera.

Un antirazzismo commemorativo. La Shoah, i migranti e i demoni dell'analogia

Guri Schwarz*

Oggetto di questo contributo sono i caratteri dell'antirazzismo commemorativo, il suo sviluppo e le sue articolazioni in Italia dagli anni Ottanta ai nostri giorni. L'analisi muove da due assunti: 1. tanto il razzismo quanto l'antirazzismo sono esercizi di memoria; 2. la retorica del 'mai più' — che ovviamente presuppone l'analogia storica —, è stata il più pervasivo dispositivo retorico antirazzista attivo in Italia negli ultimi quarant'anni. Il saggio propone un esercizio di storia del tempo presente. Dopo aver presentato, tramite alcuni esempi, le principali forme in cui tale dispositivo si manifesta, l'attenzione si orienta alla ricerca del punto di origine di quel sistema di rappresentazioni culturali. Si illustra come sia stato negli anni Ottanta, fase storica in cui l'Italia inizia a confrontarsi con nuovi fenomeni migratori e momento in cui — al contempo — la memoria della Shoah si va imponendo nell'industria culturale, che inizia a cristallizzarsi quel codice retorico antirazzista.

Parole chiave: Antirazzismo, Memoria della Shoah, Analogie storiche

A Commemorative Anti-Racism. The Holocaust, Migrants, and the Demons of Analogy

This article deals with the characteristics of commemorative anti-racism, its development and its articulations in Italy from the 1980s to the present day. The analysis moves from two assumptions: 1. both racism and anti-racism are exercises of memory; 2. the 'never again' rhetoric — which obviously presupposes historical analogies — was the most pervasive anti-racist cultural device active in Italy in the last forty years. After having presented, through some examples, the main forms through which commemorative antiracism manifests itself, attention turns to the point of origin of that system of cultural representations. The article illustrates how it was in the Eighties, a historical phase in which Italy begins to deal with new migratory phenomena and a moment in which — at the same time — the memory of the Shoah is imposing itself in the cultural industry, that such anti-racist rhetorical code began to take shape.

Key words: Anti-Racism, Holocaust Memory, Historical Analogies

Saggio proposto alla redazione il 16 novembre 2021, accettato per la pubblicazione il 22 dicembre 2021.

* Università di Genova; guri.schwarz@unige.it

Per vedere cosa c'è sotto il proprio naso occorre un grande sforzo. (G. Orwell)

Perché parlino i morti bisogna respirare dentro le loro bocche. (F. Fortini)

Chi va a frugare nel passato come in un ripostiglio di esempi e analogie, non ha la benché minima idea di quanto, in un dato attimo, dipenda dalla loro attualizzazione. (W. Benjamin)

Premessa

Oggetto di questo contributo sono i caratteri dell'*antirazzismo commemorativo*, il suo sviluppo e le sue articolazioni in Italia dagli anni Ottanta ai nostri giorni¹. Con questa formula identifico un dispositivo culturale antirazzista imperniato sulle connessioni tra memoria della Shoah e rappresentazione delle migrazioni². Connessioni facili perché, per come agisce il discorso pubblico, dire immigrati/migranti/profughi/clandestini implica evocare l'orizzonte della razza e del razzismo³, mentre parlare di razza e razzismo richiama immediatamente nel nostro immaginario lo spettro del nazismo⁴. L'analisi muove da due assunti: 1. tanto il razzismo quanto l'antirazzismo sono esercizi di memoria; non solo sono culture che vengono imparate e tramandate, ma implicano un attivo esercizio di immaginazione del passato; 2. la retorica del "mai più" — che ovviamente presuppone l'analogia storica —, è stata il più pervasivo dispositivo retorico antirazzista attivo in Italia negli ultimi quarant'anni. Pervasivo naturalmente non significa efficace.

¹ L'espressione "antirazzismo commemorativo" è stata coniata da Pierre-André Taguieff per polemizzare contro una forma di mobilitazione antirazzista che, essendo tutta concentrata sul razzismo biologico e sull'esperienza storica del nazismo, risulta incapace di riconoscere i tratti peculiari del neorazzismo culturalista. Riprendo qui quella formula, utilizzandola però in termini parzialmente differenti, riferendomi nello specifico alle retoriche antirazziste costruite sulle analogie con la Shoah. Cfr. Pierre-André Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Bologna, Il Mulino, 1994 [ed. or. 1988], p. 11.

² Primi spunti in Robert S.C. Gordon, *The Holocaust in Italian Culture. 1944-2010*, Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 136-138; Derek Duncan, *The Postcolonial Afterlife of Primo Levi*, in Emma Bond, Guido Bonsaver, Federico Faloppa (a cura di), *Destination Italy. Representing Migration in Contemporary Media and Narrative*, Oxford, Peter Lang, 2015, pp. 287-301; Derek Duncan, "Il clandestino è l'ebreo di oggi". *Imprints of the Shoah on Migration to Italy*, in *Holocaust Intersections in 21st-Century Europe*, in Robert S.C. Gordon, Emiliano Perra (a cura di), "Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione Cdec", 2016, n. 10, pp. 60-87.

³ Sono consapevole che quei termini hanno significati specifici e diversi, tuttavia segnalo che le fonti che utilizzo per questa analisi tendono a confondere i piani. Sui diversi codici linguistici e i loro riflessi sulla narrazione mediatica cfr. E. Bond, G. Bonsaver, F. Faloppa (a cura di), *Destination Italy*, cit., in particolare la prima parte.

⁴ Shirli Gilbert, Avril Alba (a cura di), *Holocaust Memory and Racism in the Postwar World*, Detroit, Wayne State University Press, 2019.

L'esercizio di storia del tempo presente qui proposto muove dalla ricostruzione di vicende degli ultimissimi anni nella convinzione che questo tempo abbia un suo specifico "spessore" che ne consente la messa a fuoco come oggetto storico⁵. In questa fase i meccanismi propri di quel dispositivo emergono con frequenza crescente, risultando intensificati ed estremizzati. Questo ne rende il funzionamento più evidente, favorendo il lavoro di decodifica utile a delinearlo. Dopo aver illustrato le principali forme in cui tale dispositivo si manifesta, l'attenzione si orienta alla ricerca dell'origine di quel sistema di rappresentazioni. Identifico negli anni Ottanta, ovvero nella stagione in cui l'Italia inizia a confrontarsi con nuovi fenomeni migratori e nella quale — al contempo — la memoria della Shoah si va imponendo nell'industria culturale, il momento in cui si cristallizza il codice retorico antirazzista che verrà descritto in queste pagine.

È essenziale fare alcune preliminari osservazioni di metodo, la prima delle quali è che quel dispositivo, pur avendo articolazioni peculiari nel contesto italiano, risente dei processi di costruzione e diffusione di una memoria transnazionale⁶. Appare dunque opportuno partire dai dibattiti che si sono sviluppati recentemente oltreoceano.

Nella casa degli specchi: problemi di metodo

In un video pubblicato su Instagram il 17 giugno 2019, la battagliera rappresentante democratica al Congresso Alexandria Ocasio-Cortez afferma:

The United States is running concentration camps on our Southern border, and that is exactly what they are. They are concentration camps. [...] I want to talk to the people that are concerned enough with humanity to say that we should not, that 'never again' means something⁷.

Prosegue osservando che quella stessa settimana bambini profughi stavano venendo spostati nei medesimi "internment camps" utilizzati per rinchiudere la popolazione giapponese-americana durante la Seconda guerra mondiale. Ribadisce lo stesso concetto la mattina dopo su Twitter, evocando nuovamente i campi di concentramento, e aggiungendo "this is not a hyperbole"⁸. L'uso proposto dell'espressione "campi di concentramento" era di tipo estensivo, non cir-

⁵ Henry Rousso, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Galilard, 2012, p. 13.

⁶ Aleida Assmann, *Transnational memories*, "European Review", 2014, n. 4, pp. 546-556; Chiara de Cesari, Ann Rigney (a cura di), *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.

⁷ <https://edition.cnn.com/2019/06/18/politics/alexandria-ocasio-cortez-concentration-camps-migrants-detention/index.html> (ultimo accesso 26 dicembre 2021, vale anche per i link successivi).

⁸ <https://twitter.com/AOC/status/1140968240073662466>.

coscritto all'esperienza nazista⁹, come dimostra anche il riferimento all'internamento dei giapponesi negli Usa, mentre la formula "never again" risuonava più esplicitamente e direttamente come un richiamo alla Shoah¹⁰. Immediatamente, e non sorprendentemente, scoppia un caso mediatico: la parlamentare viene accusata di strumentalizzare e dissacrare la memoria¹¹.

Non mi concentrerò qui sulla polemica politica; vale però la pena richiamare brevemente il dibattito intellettuale che segue e che concerne la liceità dell'uso delle analogie storiche. Tutta la discussione ruota intorno all'evocazione della Shoah, benché sia i termini utilizzati sia i riferimenti fatti dalla Ocasio-Cortez non rinviassero esclusivamente a quella dimensione. Tra le reazioni più significative si segnala quella del Holocaust Memorial Museum di Washington, l'ente federale preposto alla conservazione di quella memoria, che il 24 giugno ha emanato un duro comunicato di condanna, rigettando qualsivoglia analogia, con fenomeni del presente o del passato¹². Tale nettezza colpisce dato che, nel 2017, la medesima istituzione aveva dato vita a un video-portale che consentiva ai visitatori del museo di parlare faccia a faccia con rifugiati siriani e iracheni, ma in quel caso si trattava di condannare i crimini dell'Isis, denunciando le violenze operate da altri, in luoghi remoti¹³.

A quella presa di posizione si contrappose una lettera firmata dai maggiori studiosi della storia della Shoah, molti dei quali avevano collaborato con il museo, e pubblicata sulle pagine della "New York Review of Books". In un passaggio chiave affermano:

The very core of Holocaust education is to alert the public to dangerous developments that facilitate human rights violations and pain and suffering; pointing to similarities across time and space is essential for this task¹⁴.

Vi furono vari altri interventi di intellettuali. Masha Gessen si soffermò sulla distanza apparentemente incolumabile tra un passato mitizzato e un presen-

⁹ Il tweet della Ocasio-Cortez rinviava a un articolo di Jack Holmes su "Esquire" del 13 giugno 2019, *An Expert on Concentration Camps Says that's Exactly What the US Is Running at the Border*. Quell'articolo a sua volta richiamava la definizione di campo di concentramento fornita, in un'analisi comparativa di respiro globale, da Andrea Pitzer, *One Long Night. A Global History of Concentration Camps*, New York, Little Brown, 2017.

¹⁰ L'origine di questa espressione è incerta e la sua storia da scrivere. La sua funzione sociale è stata messa a fuoco da Hans Kellner, *'Never Again' is Now*, "History and Theory", 1994, n. 2, pp. 127-144.

¹¹ Sheryl Gay Stolberg, *Ocasio-Cortez Calls Migrant Detention Centers 'Concentration Camps,' Eliciting Backlash*, "New York Times", 18 giugno 2019.

¹² www.ushmm.org/information/press/press-releases/statement-regarding-the-museums-position-on-holocaust-analogies. Il documento richiamava una precedente presa di posizione: www.ushmm.org/information/press/press-releases/why-holocaust-analogies-are-dangerous.

¹³ www.ushmm.org/genocide-prevention/blog/the-portal-a-real-time-conversation-with-people-forced-to-flee-violence.

¹⁴ *An Open Letter to the Director of the US Holocaust Memorial Museum*, "New York Review of Books" ("Nyrb"), 1 luglio 2019.

te altrettanto destorificato, che rendeva il riconoscimento di “campi di concentramento” oggi, dentro gli Usa, non solo inaccettabile ma inimmaginabile e irrealista¹⁵. A questo proposito non si può mancare di notare che, per giustificare operazioni militari e strategie di politica estera, cultura e politica negli Usa hanno fatto largamente ricorso alle analogie con la Shoah nel corso degli ultimi trent'anni; l'elemento di criticità nuovo e dirompente stava nella possibilità di rovesciare quell'arma contro se stessi¹⁶. Qualche mese più tardi Peter Gordon avrebbe invitato a non negare il valore conoscitivo e morale delle analogie, sia per la mobilitazione nel presente, sia per evitare di trasformare l'oggetto Shoah in qualcosa di trascendente e inconoscibile¹⁷.

Tutto questo ci aiuta a ricordare come ciò che evochiamo col termine Shoah, elevato a paradigma su cui fondare valori morali universali¹⁸, e ricodificato da eccezione storica ad *exemplum*¹⁹, ha assunto da decenni una valenza metaforica²⁰. Questa rilevanza simbolica e questo ampliamento di significato fanno di quella memoria un campo minato. Dal punto di vista dello storico della memoria, paragoni magari forzati e analogie discutibili sono un oggetto di studio interessante nella misura in cui rivelano la vitalità di un dispositivo culturale, la sua plasticità e i meccanismi del suo funzionamento nell'immaginario collettivo e nel discorso pubblico²¹. Quelle contese, che investono passato e presente, etica e politica, vanno lette all'interno delle continue oscillazioni di quella memoria — ora riferita a un preciso contesto storico, ora elevata a simbolo universale²² — e allo stesso tempo inserite nel difficile clima politico-culturale dell'epoca. Infatti, le inquietudini per le derive illiberali della presidenza Trump e

¹⁵ Masha Gessen, *The Unimaginable Reality of American Concentration Camps*, “The New Yorker”, 21 giugno 2019.

¹⁶ David Hoogland Noon, *Operation Enduring Analogy. World War II, the War on Terror, and the Uses of Historical Memory*, “Rhetoric & Public Affairs”, 2004, n. 3, pp. 339-364; Benjamin Bates, *Circulation of the World War II / Holocaust Analogy in the 1999 Kosovo Intervention. Articulating a Vocabulary for International Conflict*, “Journal of Language and Politics”, 2009, n. 1, pp. 28-51; Alan. E. Steinweiss, *The Auschwitz Analogy. Holocaust Memory and American Debates over Intervention in Bosnia and Kosovo in the 1990s*, “Holocaust and Genocide Studies”, 2005, n. 2, pp. 276-289; Benjamin A. Valentino, Ethan M. Weinberg, *More than Words? 'Genocide', Holocaust Analogies, and Public Opinion in the United States*, “Journal of Human Rights”, 2017, n. 3, pp. 276-292.

¹⁷ Peter E. Gordon, *Why Historical Analogy Matters*, “Nyrb”, 7 gennaio 2020.

¹⁸ Jeffrey C. Alexander, *Remembering the Holocaust. A Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹⁹ Wulf Kansteiner, *From Exception to Exemplum. The New Approach to Nazism and the 'Final Solution'*, “History and Theory”, 1994, n. 2, pp. 145-171.

²⁰ Mark Webber, *Metaphorizing the Holocaust. The Ethics of Comparison*, “Images”, 2011, n. 7, pp. 5-30.

²¹ Guri Schwarz, *Il 27 gennaio e le aporie della memoria*, “Italia contemporanea”, 2021, n. 296, pp. 121-123.

²² David M. Seymour, *Holocaust Memory between Universal and Particular*, in David M. Seymour, Mercedes Camino (a cura di), *The Holocaust in the Twenty-First Century*, London, Routledge, 2019, pp. 29-45.

dei movimenti — genericamente detti populistici — che si erano affermati sulle due sponde dell'Atlantico, indussero molti osservatori a evocare lo spettro del fascismo, in uno sforzo che cercava di coniugare denuncia e analisi. Una sorta di sindrome di Weimar perdurava dalla crisi economica del 2008, segnando il dibattito politico e storiografico²³ e spingendo diversi studiosi a osservare il populismo attraverso il prisma del fascismo, con giochi di luci in cui presente e passato, lavoro storiografico e militanza risultano avviluppati in un groviglio inestricabile²⁴. Le analogie con la Shoah rappresentano un sottoinsieme particolare delle analogie coi fascismi, ma hanno caratteristiche specifiche. Ho richiamato la polemica innescata da Ocasio-Cortez per tre ragioni: 1. perché rivela la forza di attrazione della memoria della Shoah, tale da assorbire e soffocare altri riferimenti e altre analogie possibili; 2. perché testimonia sia la funzione che tale memoria svolge, sia le interferenze che alimenta nella denuncia di forme di razzismo sistemico e nello sviluppo del discorso pubblico sulle migrazioni; 3. perché non si tratta di un caso eccezionale, ma di un esempio di dispositivo culturale transnazionale e transculturale.

Di fronte alle tragedie consumatesi ripetutamente per anni nel Mediterraneo, o davanti alle notizie dei campi di detenzione in Libia, molti osservatori — semplici cittadini, politici, cineasti, studiosi — sono tornati con la mente a un momento preciso della storia del XX secolo e, ciascuno con i suoi mezzi e in funzione dei propri obiettivi, è stato in qualche modo chiamato a misurarsi sul fronte dell'analogia storica. Sul "Wiener Zeitung" di fine ottobre 2015, uno storico particolarmente attivo sulla scena mediatica internazionale quale Timothy Snyder rilasciò un'intervista nella quale affermava che "la Shoah era cominciata come una crisi di rifugiati"²⁵. Il commento era coerente con la sua indagine storiografica²⁶ e quello non era un paragone particolarmente originale; infatti — nel pieno della crisi dei rifugiati siriani del 2015-2016 — da più parti si fecero largo raffronti più o meno ben congeniati con la condizione degli ebrei in fuga dalla Germania nazista nel periodo 1933-1939. Riuscire a ricondurre la novità dirompente a uno schema noto, cercando appigli nel passato,

²³ Cfr. Poul F. Kjaer, Niklas Olsen (a cura di), *Critical Theories of Crisis in Europe. From Weimar to the Euro*, New York, Rowman & Littlefield, 2016.

²⁴ Cfr. per es. Timothy Snyder: *On Tyranny. Twenty Lessons from the Twentieth Century*, New York, Penguin, 2017; *The Road to Unfreedom: Europe, Russia, America*, New York, Penguin, 2018. Tra le critiche più acute a quelle pratiche analogiche cfr. Samuel Moyn, *Allegations of Fascism Distract From the Real Danger*, "The Nation", January 25-February 1, www.thenation.com/article/society/trump-fascism; Samuel Moyn, *The Trouble with Comparisons*, "Nyrb", 19 maggio 2020. Su quel dibattito cfr. Marco Bresciani, Guri Schwarz, *Introduzione*, in M. Bresciani, G. Schwarz, (a cura di), *La democrazia dei populistici tra Europa e Americhe*, Roma, Viella, 2021, pp. 7-16.

²⁵ Intervista rilasciata a Thomas Seifert, "Der Holocaust begann mit einer Flüchtlingskrise", "Wiener Zeitung", 31 ottobre 2015.

²⁶ Timothy Snyder, *Black Earth. The Holocaust as History and Warning*, New York, Tim Duggan Books, 2015.

era ovviamente rassicurante²⁷. Quelle specifiche immagini emergevano con insistenza anche perché, quale che sia il giudizio complessivo sul comportamento tenuto dall'Ue e dai singoli stati in quel frangente, la paura dello straniero e il costo politico da pagare per le politiche d'accoglienza cozzavano in maniera dirompente con gli alti ideali di un umanitarismo lungamente nutritosi della retorica del "mai più"²⁸.

Tener conto delle dimensioni globale e transculturale non esime dal considerare le specificità dei casi locali. Quale che sia l'altezza da cui si osservano certi fenomeni, si tratta comunque di misurarsi sul piano delle analogie storiche. Queste possono essere uno strumento di comprensione del passato, ma anche rivelarsi soltanto un veicolo di mobilitazione ideologica e di azione politica, confondendo le acque e agendo da ostacolo alla conoscenza. L'analogia, come ha sintetizzato efficacemente Canfora, è "una 'parabola', che si esprime attraverso una metafora"²⁹. L'antichista ha identificato due aspetti indubbiamente rilevanti ai fini di questa analisi: l'analogia come strumento di "diagnosi politica"³⁰, un fenomeno che è ampiamente presente nelle analogie Shoah-migrazioni, e l'esistenza di "fatti-archetipo", evocati ripetutamente per illustrare altri fenomeni in epoche diverse³¹. Mi pare del tutto evidente che, da diversi decenni, la Shoah abbia assunto lo status di "fatto-archetipo".

Un ragionamento storico sul nesso Shoah-migrazioni può svilupparsi in almeno due modi: 1. fare storia della memoria, verificando come si sviluppano le analogie, chi le usa e quali funzioni svolgono; 2. esercitare attivamente l'analogia storica applicando le nostre conoscenze del passato per provare a comprendere il presente (o viceversa). Questo articolo affronta il primo aspetto; tuttavia va ricordato che vi è almeno un'altra opzione e che, naturalmente, i due piani possono intrecciarsi. Infatti l'analogia Shoah-migrazioni può essere ricondotta non solamente alla dimensione dell'uso politico della storia, o a quello degli accostamenti istintivi fatti sull'onda dell'emozione. Non ha occupato soltanto il sentiero sdruciolevole in cui si muove la figura dell'intellettuale pubblico, ma ha investito anche la pratica storiografica. Seri studi hanno indagato gli ele-

²⁷ Per alcuni spunti, riferiti al caso tedesco, cfr. Valérie Robert, "*Nous, les Allemands, nous sommes un peuple de réfugiés*". *La mémoire des migrations dans la presse allemande durant, l'été 2015*, "Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande", 2019, n. 1, pp. 211-226.

²⁸ Wulf Kansteiner, *Migration, racism, and memory*, "Memory Studies", 2019, vol. 12, n. 6, pp. 611-616. Cfr. anche Michael Wachholz, "*The Holocaust Began with a Refugee Crisis*". *Historical Learning Processes and the European Present*, "Studies in Judaism, Humanities, and the Social Sciences", 2020, n. 3, pp. 173-186; Alana M. Vincent, *None Is Still Too Many. Holocaust Commemoration and Historical Anesthetization*, in Ulrich Schmiedel, Graeme Smith (a cura di), *Religion in the European Refugee Crisis*, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 187-204.

²⁹ Luciano Canfora, *Analogia e storia. L'uso politico dei paradigmi storici*, Milano, Il Saggiatore, 1982, p. 26.

³⁰ L. Canfora, *Analogia e storia*, cit., pp. 47 ss.

³¹ All'origine della riflessione di Canfora sull'analogia e i "fatti-archetipo", c'è l'interesse per la rivoluzione. Lo studioso presenta anche il fascismo come "fatto-archetipo". L. Canfora, *Analogia e storia*, cit., pp. 47-52.

menti di continuità e di discontinuità tra la condizione degli ebrei in fuga dal nazismo e i drammi dei rifugiati e dei profughi ai nostri giorni³². Per esempio, nella prefazione a uno dei lavori più interessanti usciti su questi temi, Tony Kushner si è interrogato su come portare le storie dei viaggi dei rifugiati ebrei fuori dal “self-contained world of Holocaust studies”, alla ricerca di un “more usable past”, utile per affrontare le sfide del XXI secolo³³.

Lo studioso che si voglia misurare con questi problemi non deve temere di entrare nella casa degli specchi. Per addentrarsi in un paesaggio onirico la cui cifra sono continui rimandi tra esperienze ed epoche lontane, nei *memory studies* si è sviluppato un filone di analisi volto a indagare la memoria della Shoah non semplicemente in quanto tale, non isolata, non banalmente riferita ai modi in cui si parla di quel passato specifico, ma concepita in termini relazionali (o transculturali). Si tratta di mettere a fuoco negoziazioni e rifrazioni del ricordo, illustrando come quella memoria influenza ed è a sua volta influenzata da discorsi e narrazioni legate ad altre vicende³⁴. Lo studio di riferimento è quello di Michael Rothberg sulla multidirezionalità delle memorie³⁵. Uno dei problemi principali che emerge da quel lavoro critico, e cruciale anche per questo contributo, ruota attorno al seguente interrogativo: le analogie tra la Shoah e altre esperienze traumatiche hanno una funzione rivelatrice oppure costituiscono un filtro offuscante? In questo senso, prima Andreas Huyssen, poi più approfonditamente Rothberg, hanno evocato, e rielaborato, il concetto freudiano dei ricordi schermo. Questi sono una barriera tra il detto e il non detto, ma anche uno sfondo su cui si proiettano ansie e desideri, che attendono poi di essere decifrati. La categoria è centrale nella concezione della multidirezionalità dei processi commemorativi, per come è elaborata da Rothberg, poiché la duplice natura dei ricordi schermo consente di riconoscere le forme in cui il presente si intreccia col passato nei processi di immaginazione culturale, ponendo l'accento sulla possibilità e la necessità di comprendere cosa si cela dietro, o sotto, la superficie. Nel contempo, e forse soprattutto, questo approccio depatologizza quelli che altrimenti paiono abusi, tradimenti o storpiature del passato, ma che in realtà non sono altro che manifestazioni del fisiologico dispositivo del ricordo sociale che meritano di essere decodificati³⁶.

³² Dan Stone (a cura di), *Refugees Then and Now. Memory, History and Politics in the Long Twentieth Century*, “Patterns of Prejudice”, 2018, n. 2-3, pp. 101-106.

³³ Tony Kushner, *Journeys from the Abyss. The Holocaust and Forced Migration from the 1880s to the Present*, Liverpool, Liverpool University Press, 2017, p. X.

³⁴ Colonialismo e decolonizzazione sono tra gli snodi primari in relazione ai quali è stato articolato quell'approccio. Stef Craps, Michael Rothberg (a cura di), *Transcultural Negotiations of Holocaust Memory*, “Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts”, 2011, n. 4; Lucy Bond, Jessica Rapson (a cura di), *The Transcultural Turn. Interrogating Memory Between and Beyond Borders*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.

³⁵ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

³⁶ Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 14; M. Rothberg, *Multidirectional Memory*, cit., pp. 12-16.

Nelle pagine che seguono proverò a illustrare caratteri e funzionamento di quei dispositivi culturali attraverso degli esempi, senza la pretesa di tracciare una ricostruzione esaustiva del fenomeno. Partirò dagli eventi più prossimi per tornare indietro agli anni Ottanta. Per comodità di analisi suddividerò il discorso analogico in tre tipi, pur essendo consapevole sia degli intrecci e delle articolazioni che li collegano, sia del fatto che la suddivisione qui operata è per alcuni versi arbitraria e che comunque non esaurisce tutte le manifestazioni di quel sistema di rappresentazioni culturali.

1. *I carnefici, o dell'analogia come denuncia*: per riconoscere e lottare contro il razzismo del presente è parso sovente necessario evocare quello del passato. Non un razzismo generico del passato, bensì specificamente quello nazista, concretatosi nella persecuzione antiebraica. Oggetto storico che occupa una posizione di privilegio nell'immaginario condiviso e che, naturalmente, è associato a un chiaro orizzonte morale. In questo tipo di esercizi retorici è centrale la condanna di un avversario politico, un nuovo carnefice che viene degradato dall'associazione col nazismo. L'ipostatizzazione del razzismo nel nazismo consente non solo di fare di ogni attivismo antirazzista un potenziale strumento di rilancio di un antifascismo ormai flebile, ma comporta anche una difficoltà nel riconoscere le specificità di razzismi nuovi, diversi da quello gerarchico e biozoologico degli anni Trenta e Quaranta.

2. *Le vittime, o dell'analogia compassionevole*: in questo caso l'analogia si fonda sull'idea che il migrante/profugo/clandestino sia l'ebreo di oggi e si sviluppa dunque a partire dall'attenzione a tratti morbosa per le vittime. È solo così che il subalterno — spogliato della sua identità — diviene visibile, che il suo dramma appare ri/conoscibile. Tale analogia compassionevole può coesistere con la prima, ma può strutturarsi anche in assenza di uno specifico discorso sui carnefici. Volgere lo sguardo oltre l'intenzionalità e la colpa per alcuni aspetti semplifica l'accostamento tra epoche e vicende diverse. Senza prestare attenzione al potere che genera le dinamiche sociali che conducono al dramma umanitario, senza mettere a fuoco le scelte e i responsabili, i contesti si dissolvono fino a svanire. Con essi scompare l'orizzonte del politico. Rimangono il dolore e l'angoscia per tragedie apparentemente insensate, illuminate soltanto dalla fosca luce generata dalle rifrazioni della memoria.

3. Esiste poi un soggetto che è sempre in relazione con i carnefici e le vittime: è lo *spettatore*. In relazione a questa figura si struttura un terzo tipo di costruito analogico. Lo spettatore può essere mobilitato o mobilitarsi contro i primi, può sentirsi vicino alla sofferenza dei secondi. Può naturalmente essere anche complice o semplicemente disinteressato. Nella retorica antirazzista, la figura dello spettatore è concepita in relazione al nodo dell'indifferenza, e in particolare della lotta contro l'indifferenza. Una categoria morale che viene applicata sia per spiegare — in modo deformante — il successo delle persecuzioni degli anni Trenta e Quaranta, sia per orientare il soggetto di fronte ai dilemmi attuali, offrendogli la possibilità di schierarsi e di sentirsi protagoni-

sta di una battaglia che si svolge contemporaneamente nel presente e nel passato. L'atto di solidarietà nei confronti dei profughi di oggi diviene così anche la scialbatura retrospettiva di un atto di resistenza antinazista.

Denuncia

Analogie che riecheggiano quelle statunitensi affiorano, quasi contemporaneamente, anche in Italia per contestare le iniziative legislative prese dal Governo Conte I per gestire i flussi migratori. Si tratta in parte di risposte alla retorica dagli inconfondibili tratti xenofobi che contraddistinguono la linea politica della Lega guidata da Salvini³⁷. Non entrerà qui nel merito della polemica politica né del dibattito giuridico sui cosiddetti “decreti sicurezza”³⁸, limitandomi all'analisi di alcuni codici culturali impiegati per denunciare quella strategia come razzista. Per esigenze di sintesi mi appoggerò ad alcune vignette realizzate da Mauro Biani per “Il Manifesto”: l'icasticità di quelle fonti consente infatti un accesso diretto al nocciolo della questione³⁹.

La prima immagine (Fig. 1) è del 23 gennaio 2019, vuole commemorare il Giorno della Memoria, non è però una memoria che guarda indietro. Il disegno stilizzato che richiama chiaramente il cancello d'ingresso di Auschwitz, icona metonimica della Shoah ben impresso nell'immaginario collettivo⁴⁰, e il testo che rinvia a un rapporto circolare tra passato e presente, non dovevano apparire criptici per i lettori che avessero seguito il dibattito pubblico nei giorni precedenti. Il 18 gennaio erano perite in mare 117 persone, tre soli i superstiti, a 45 miglia da Tripoli; nei giorni successivi i media italiani dedicarono ampio spazio alla vicenda, soppesando le responsabilità politiche, morali nonché ipoteticamente anche penali delle autorità italiane⁴¹. Proprio nella settimana della memoria, sarebbe cresciuta la mobilitazione: il 28 gennaio si tenne una manifestazione davanti a Montecitorio, si sviluppò un serrato confronto politico sulle responsabilità delle autorità italiane, fu aperto un fascicolo dalla procura di Agrigento, nonché proposta l'istituzione di una commissione d'inchiesta parlamentare sui naufragi e sugli accordi di cooperazione con la Libia⁴². Le analogie

³⁷ Sulla xenofobia nel profilo politico della Lega cfr. Paolo Barcella, *Percorsi leghisti: dall'antimeridionalismo alla xenofobia*, “Meridiana”, 2018, n. 1, pp. 95-119.

³⁸ D.L. 4 ottobre 2018, n. 113; D.L. 14 giugno 2019, n. 53.

³⁹ Spunti importanti per la lettura critica delle vignette in Ernst H. Gombrich, *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 192-215; Ernst H. Gombrich, *Arte e illusione*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 401-436.

⁴⁰ R.S.C. Gordon, *The Holocaust*, cit., p. 110.

⁴¹ Alessandra Ziniti, *Migranti, strage in mare*, “La Repubblica”, 19 gennaio 2019; Giuseppe Gaetano, *Migranti: naufragio al largo della Libia*, “Corriere della Sera”, 19 gennaio 2019.

⁴² Alessandra Ziniti, *Naufragio del 18 gennaio. Tre ore di indifferenza: le omissioni degli italiani nella strage dei 117*, “La Repubblica”, 31 gennaio 2019; *Non siamo pesci*, “Il Manifesto”, 24 gennaio 2019; proposta di legge del deputato Riccardo Magi (+Europa), n. 1569 del 5 febbraio 2019.

Fig. 1 — “Il Manifesto”, 23 gennaio 2019



con la Shoah, più o meno esplicite, non sono solo di Biani o di un giornale nettamente schierato come “Il Manifesto”. Il sindaco di Palermo, Leoluca Orlando, infatti dichiarò: “Continua un genocidio e al ministro Salvini direi: ‘si farà un secondo processo di Norimberga, e lui non potrà dire che non sapeva’”. Sulla stessa lunghezza d’onda anche il comboniano padre Zanotelli:

I nostri nipoti diranno di noi quello che noi diciamo dei nazisti. Come cristiani non possiamo rimanere in silenzio davanti a questo genocidio che avviene sotto i nostri occhi: sono i nuovi crocifissi della storia⁴³.

Liliana Segre, parlando dal palco della Scala, collegò esplicitamente la sua esperienza a quella dei migranti: “anch’io sono stata una clandestina nella terra di nessuno, io lo so cosa vuol dire essere respinti quando le frontiere sono

⁴³ Per le citazioni cfr. G. Gaetano, *Migranti*, cit. Zanotelli torna sul tema in una più ampia intervista rilasciata pochi giorni dopo a Stefano Milani: *Padre Zanotelli accusa ancora: “Sui migranti saremo giudicati come i nazisti”*, www.migrantitorino.it/?p=47763. Per un altro esempio cfr. Massimo Cortesi, *La Giornata della Memoria ci obbliga a guardare il presente*, “ArciReport”, 24 gennaio 2019, n. 2: www.arci.it/app/uploads/2019/01/Arcireport-n_2-2019.pdf.

chiuse”⁴⁴. Anche quando questi paragoni non emergono spontaneamente i giornalisti li ricercano, talvolta li costruiscono. Riconosciamo questa tendenza nel modo in cui è presentata un’intervista a Piero Terracina, ebreo romano sopravvissuto alla deportazione, pubblicata sull’“Huffington Post” per il 27 gennaio: il giornalista era evidentemente interessato a ottenere un commento sull’attualità, sebbene l’intervistato faccia parziali concessioni, condannando “l’eccidio” dei migranti e rivendicando il dovere di salvare i naufraghi, non stabilisce mai un’analogia diretta. Al contrario afferma, più cautamente: “Non siamo ancora a quel punto”. Il titolo però recita: “Eravamo ‘stücke’, pezzi. Come i migranti oggi”⁴⁵.

I media e la retorica politica non solo si impegnano in pratiche analogiche, ma cercano attivamente conferme e giustificazioni per il loro utilizzo. Questo appare tanto più evidente quando gli accostamenti non nascono in concomitanza col Giorno della Memoria, cioè quando sono slegati dalla ricorrenza che inevitabilmente alimenta i riferimenti a quel passato. Lo vediamo nell’estate del 2018, in concomitanza con i primi atti del Governo Lega-M5S. All’inizio di giugno, con il caso della motonave Aquarius, che il Ministro Salvini pretese fosse presa in carico dalle autorità maltesi, veniva inaugurata, anche a livello mediatico, la campagna dei “porti chiusi”⁴⁶. Su quel fronte il leader leghista avrebbe insistito tutto il mese⁴⁷. Inoltre, da fine maggio, da quando cominciarono a circolare versioni del “contratto di governo” tra Lega e M5S, si dibatteva del rischio della discriminazione dei Rom. Il 5 giugno, in un articolo pubblicato su “La Repubblica” il giorno in cui il Senato votava la fiducia al Governo, lo storico Alberto Melloni chiese un intervento su questo tema alla neoministrata senatrice a vita Liliana Segre, osservando: “solo lei può far vergognare chi

⁴⁴ Zita Dazzi, *Shoah, Liliana Segre: “anche i deportati sperimentarono frontiere chiuse e respingimenti”*, “La Repubblica”, 22 gennaio 2019. Per il video: https://milano.repubblica.it/cronaca/2019/01/22/news/olocausto_liliana_segre_al_teatro_alla_scala_siamo_memoria_e_futuro_-217172896/. Segre è tornata spesso sul tema: *Oggi con i migranti come ieri con gli ebrei, è tragica l’indifferenza*, “Huffington Post”, 26 gennaio 2017; cfr. anche l’intervista rilasciata a Tv2000, e riprodotta online su “Avvenire” del 23 gennaio 2018, in cui — evocando l’immagine leviana dei sommersi — afferma: “Noi testimoni della Shoah stiamo morendo tutti [...] e quando saremo morti proprio tutti, il mare si chiuderà completamente sopra di noi nell’indifferenza e nella dimenticanza. Come si sta adesso facendo con quei corpi che annegano per cercare la libertà e nessuno più di tanto se ne occupa”, www.avvenire.it/multimedia/pagine/liliana-segre-intervista-tv2000-testimoni-come-migranti.

⁴⁵ Intervista di Gabriele D’Angelo, *Giornata della Memoria. Piero Terracina, superstite di Auschwitz, all’Huffpost: “Eravamo ‘stücke’, pezzi. Come i migranti oggi”*, www.huffingtonpost.it/2019/01/27/giornata-della-memoria-piero-terracina-superstite-di-auschwitz-allhuffpost-eravamo-stuecke-pezzi-come-i-migranti-oggi_a_23653435. Sulla figura di Terracina cfr. Elisa Guida, *Senza perdere la dignità. Una biografia di Piero Terracina*, Roma, Viella, 2021.

⁴⁶ Carmelo Lopapa, *Migranti, Salvini a Malta: “Accolga la nave Aquarius, porti italiani chiusi”*, “La Repubblica”, 10 giugno 2018.

⁴⁷ Intervista di Marco Cremonesi a Matteo Salvini, *“Qui non arriveranno più navi pagate da stranieri”*, “Corriere della Sera”, 30 giugno 2018.

ha scritto quelle righe e ricordare ad alta voce che lei i bambini zingari che non andavano a scuola li ha visti: ad Auschwitz⁴⁸. Il tema sarebbe riemerso con forza il 18, quando il ministro Salvini invocò un “censimento dei Rom”⁴⁹. Questo suscitò reazioni indignate anche dalla commissaria Europea alla Giustizia Věra Jourová: il 4 luglio, rivolgendosi al Parlamento Europeo, evocò le leggi di Norimberga e la conferenza di Wannsee per esprimere la sua condanna della proposta del ministro italiano⁵⁰. In Italia il codice dell'antirazzismo commemorativo si articolava in forme lievemente diverse: nessuno pensava a Wannsee, mentre al centro dell'attenzione c'era la legislazione fascista del 1938, anche per via della ricorrenza dell'ottantesimo anniversario delle leggi razziali fasciste. Nel gioco di specchi 1938/2018 evocare il censimento di una minoranza attivò immediatamente la macchina dell'analogia antirazzista⁵¹, producendo peraltro significative distorsioni del passato per via del desiderio di collocare il trattamento delle popolazioni Rom nel perimetro delle politiche razziali del regime⁵². Il 30 la questione migranti era di nuovo al centro della scena politico mediatica: esplose polemiche Italia-Francia su quale fosse il paese responsabile dell'istituzione di centri di accoglienza⁵³, mentre la stampa riportava la notizia di un altro drammatico naufragio vicino alla Libia: 100 i dispersi, 3 i cadaveri recuperati, 16 i sopravvissuti⁵⁴. Il giorno successivo Biani pubblicava un'alta vignetta significativa (Fig. 2): Eichmann alla sbarra affermava di aver soltanto “obbe-

⁴⁸ *Quella pena per i bimbi Rom*, “La Repubblica”, 5 giugno 2018. Segre riprende il tema nel suo discorso d'insediamento, in occasione del voto di fiducia al nuovo governo. Cfr. il video sul canale YouTube del Senato: www.youtube.com/watch?v=lxBSI8Bnihg.

⁴⁹ Claudio Del Frate, *Rom: Salvini, si può fare il censimento?*, “Corriere della Sera”, 18 giugno 2018.

⁵⁰ www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-8-2018-07-04-ITM-017_EN.html.

⁵¹ Vi contribuiscono anche i rappresentanti delle comunità ebraiche. Cfr. il comunicato Ucei, “*Parole del ministro su Rom evocano ricordi di 80 anni fa*”, https://moked.it/unione_informa/180619/180619.html, ripreso da vari organi di stampa: Goffredo De Marchis, “*Censimento e espulsioni*” *Salvini scatenato sui rom Gli ebrei: siamo al razzismo*, “La Repubblica”, 19 giugno 2018; Marco Cremonesi, *Scontro nel governo sui Rom*, “Avvenire”, 19 giugno 2018; Claudia Guasco, *Salvini-Di Maio: la crepa sui Rom*, “Il Messaggero”, 19 giugno 2018.

⁵² In Italia non vi fu mai una persecuzione di natura razziale di quelle popolazioni. Le pratiche discriminatorie colpivano il vagabondaggio e furono intensificate con la guerra. Non mancarono teorie razziali applicate anche a quei gruppi, tuttavia queste non rientrarono mai nella cornice della dottrina razzista ufficiale né della normativa. Tra i tentativi di accostare impropriamente quella vicenda a quella del razzismo antisemita, cfr. anche il compendio — contenente varie imprecisioni — proposto dal Servizio studi, documentazione e biblioteca della Presidenza della Repubblica, *Il manifesto degli scienziati razzisti (1938)*, distribuito online tramite il quotidiano “La Stampa”. www.lastampa.it/cultura/2018/07/28/news/il-manifesto-degli-scienziati-razzisti-cosi-si-lavorava-per-costruire-l-odio-1.34035066. Sul quadro giuridico cfr. Michele Sarfatti, *Per una storia della normativa antizigana nell'Italia fascista: i testi delle circolari*, “Documenti e commenti”, maggio, 2017, n. 7; www.michelesarfatti.it/documenti-e-commenti/una-storia-della-normativa-antizigana-nellitalia-fascista-i-testi-delle-circolari.

⁵³ *Scintille dopo l'intesa sui centri per migranti*, “Corriere della Sera”, 30 giugno 2018.

⁵⁴ *Almeno cento morti in un naufragio al largo della Libia*, www.ilpost.it/2018/06/30/naufragio-libia-giugno-migranti.

Fig. 2 — “Il Manifesto”, 1 luglio 2018



dito agli ordini”. Una citazione da *La Banalità del Male*⁵⁵ aveva la funzione di rendere perfettamente riconoscibile la figura. L'intreccio Shoah-migranti era reso visivamente evidente tramite la collocazione di un corpicino con la maglietta rossa riverso sul banco, davanti al criminale. Era un evidente richiamo alla celebre foto che ritraeva Aylan Kurdi, morto annegato nel 2015, all'età di tre anni, nel tentativo di raggiungere le coste greche. Non deve sfuggire una particolarità nella vignetta di Biani: il bimbo con la maglia rossa ha la pelle scura, molto più scura di quella della foto originale. Probabilmente questo rinvia ai tratti somatici degli annegati del naufragio del 30 giugno, provenienti da Egitto, Marocco, Yemen, ma anche da Ghana, Nigeria e Zambia. Il vignettista prende la notizia dell'annegamento di massa, il dato riguardante il ritrovamento di

⁵⁵ Hannah Arendt, *La Banalità del Male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1998 [ed. or. 1963], p. 282. La citazione esatta è: “il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali”.

tre corpi esanimi di bambini, le informazioni disponibili sulle origini dei naufraghi, poi ricombina il tutto con lo spettro di Eichmann e con l'icona del piccolo Aylan Kurdi. L'effetto è coinvolgente e perturbante. Il senso è chiaro: 1. le vittime dei naufragi come le vittime della Shoah; 2. i responsabili di questa tragedia — cioè chi promuove la politica dei porti chiusi — sono i nuovi nazisti; 3. dunque il nuovo antifascismo passa dalla lotta contro costoro. Il secondo e il terzo elemento sono tipici del funzionamento di queste analogie nel loro utilizzo da sinistra. È un codice funzionale a una retorica antirazzista (e antifascista) militante. In altri contesti, come vedremo, c'è il primo elemento, mentre il secondo e il terzo risultano assenti, o più sfumati.

Ancora una volta si sarebbe in errore a reputare che quell'immaginario appartenga esclusivamente a quel disegnatore, o a quella testata. Quindici giorni prima, la rivista online dei protestanti italiani pubblicava un articolo in cui, in modo non particolarmente originale, accostava le vicende della nave St. Louis carica di ebrei in fuga dalla Germania nazista e respinta da ogni porto, alla politica dei "porti chiusi" del Governo giallo-verde⁵⁶. Il fondatore di Emergency, Gino Strada, avrebbe esplicitamente fatto il confronto con la persecuzione razziale e le politiche di sterminio in una conversazione tenuta a Reggio Emilia pochi giorni dopo il naufragio: "ci sta capitando davanti agli occhi una nuova Shoah. In modi e con bersagli diversi, ma la logica è la stessa"⁵⁷. Naturalmente, sul piano storico, una cosa è ricordare come anche i perseguitati razziali trovarono le frontiere chiuse, altro è associare direttamente il progetto e la pratica dello sterminio ai naufragi nel Mediterraneo. Inoltre, una cosa sono le dichiarazioni esplicite, altro il linguaggio allusivo e allegorico delle vignette. Ciononostante, è evidente che quel tipo di costruzione retorico-simbolica trovava ampia diffusione, su più livelli, attraversando diversi registri comunicativi⁵⁸.

Sarebbe peraltro sbagliato pensare che quei codici potessero trovare espressione solo in funzione della mobilitazione politica contro i 'decreti sicurezza' e il governo giallo-verde. Formule analoghe le ritroviamo anche negli anni precedenti, quando il presidente del Consiglio era Paolo Gentiloni e ministro dell'Interno Marco Minniti. Il 12 agosto 2017 Guido Viale proponeva di attribuire il titolo di "Giusti" — utilizzato per coloro che salvarono gli ebrei durante la guerra — alle Ong che si prodigavano per prestare soccorso ai migranti,

⁵⁶ Claudio Geymonat, *Porti chiusi e pacchie altrui*, "Riforma. Il quotidiano online delle chiese evangeliche battiste, metodiste e valdesi in Italia", <https://riforma.it/it/articolo/2018/06/15/porti-chiusi-e-pacchie-altrui>. Il caso della St. Louis è stato reso famoso anche dal film *La nave dei dannati* (1976) ed è spesso utilizzato per operazioni analogiche di vario tipo a livello transnazionale; cfr. T. Kushner, *Journeys from the Abyss*, cit., *passim*.

⁵⁷ Paolo Pergolizzi, *Gino Strada: "Migranti che muoiono in mare, è la nuova Shoah"*, "Reggio Sera", 12 luglio 2018. www.reggiosera.it/2018/07/244011/244011.

⁵⁸ Per es. Luciano Canfora, *Fermare l'odio*, Roma-Bari, Laterza, 2019, in cui si richiama il caso della St. Louis, si evocano le persecuzioni razziali e si rivendica l'utilità dell'analogia col fascismo.

osservando inoltre che “disumanizzare le persone come fossero cose o pidocchi è un percorso verso il razzismo e le sue conseguenze più spietate. Come quello che ha preceduto lo sterminio nazista”⁵⁹. Per criticare gli accordi del Governo italiano con la Libia, Gino Strada aveva denunciato la nostra responsabilità per “centinaia o migliaia di violazioni dei diritti umani”, segnalando che “non potremo dire ‘non lo sapevamo’”⁶⁰. Anche se l’orizzonte di riferimento è sostanzialmente quello, in questo caso non c’è diretta evocazione della Shoah. Questa invece compare in una dichiarazione resa il 3 settembre 2017 da Furio Colombo, padre della legge istitutiva del Giorno della Memoria: dal palco della Versiliana, e davanti a Minniti, dichiarò: “I migranti bloccati in Libia sono la seconda Shoah”⁶¹. In quel gioco di specchi c’erano nuovi ebrei e c’erano nuovi nazisti: se nel 2018-2019 i nuovi nazisti erano i populistici, nel 2017 — a dimostrazione della flessibilità, ma anche del richiamo irresistibile di quel riferimento per la mobilitazione antirazzista — quel marchio d’infamia è attribuito a esponenti di primo piano del Pd.

Per concludere va ricordato che una delle declinazioni più facili dell’analogia come veicolo di denuncia si riscontra nell’utilizzo del lemma *lager* per parlare dei Centri di Permanenza Temporanea, poi rinominati Centri di Identificazione ed Espulsione. In questo caso l’analogia non riguarda tanto — o solo — i soggetti coinvolti, bensì gli strumenti. A partire dagli anni Novanta, cioè dalla loro istituzione, la critica a questo modo di gestire gli ingressi nel paese si articola, anche, attraverso l’evocazione dello spettro di Auschwitz. L’uso metonimico o sineddotico, e storicamente improprio, del termine *lager* per rinviare a politiche razziste trova ampia diffusione, incrociando attivismo e riflessione filosofica⁶². Esempio il volume di Marco Rovelli, intitolato *I lager italiani*, con una prefazione di Moni Ovadia dal titolo *Il clandestino è l’ebreo di oggi*, che si rifà alla riflessione di Agamben⁶³.

⁵⁹ <https://comune-info.net/difesa-dei-giusti>.

⁶⁰ Alessandro Sarcinelli, *Migranti, Gino Strada contro “lo sbirro” Minniti: “Dichiara guerra ai poveracci pagando qualche capobanda in Libia”*, “Il Fatto quotidiano”, 5 settembre 2017: www.ilfattoquotidiano.it/2017/09/05/migranti-gino-strada-contro-lo-sbirro-minniti-ha-dichiarato-guerra-ai-poveracci-politica-di-livello-infimo/3838130.

⁶¹ Manolo Lanaro, *Colombo: “Migranti bloccati in Libia nuova Shoah”*. Minniti: “Sui diritti umani mi gioco tutto”, “Il Fatto quotidiano”, 3 settembre 2017; www.ilfattoquotidiano.it/2017/09/03/versiliana-2017-furio-colombo-migranti-bloccati-in-libia-nuova-shoah-minniti-sui-diritti-umani-mi-gioco-tutto/3834811. Colombo non era nuovo a queste analogie, ma l’obbiettivo era cambiato: nel 2009 (*Il prossimo giorno della memoria*, “L’Unità”, 17 maggio 2009), aveva asserito che in futuro gli studenti italiani avrebbero studiato le norme anti-immigrati volute dalla Lega come oggi studiano il razzismo fascista. Sullo spirito che lo aveva indotto a spingere per l’introduzione della ricorrenza cfr. Furio Colombo, Athos De Luca, Vittorio Pavoncello, *Il paradosso del giorno della memoria. Dialoghi*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 11-89.

⁶² Sul ricorso a metonimia e sineddoche nella costruzione della memoria della Shoah cfr. M. Webber, *Metaphorizing the Holocaust*, cit., pp. 12 ss.

⁶³ Per il concetto di ‘campo’, e il suo utilizzo per qualificare esperienze come quella che vide i profughi albanesi raccolti nello Stadio di Bari nel 1991, cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il*

Vittime

Il 4 ottobre del 2016 Biani pubblica un'altra vignetta rilevante ai fini di questa analisi (Fig. 3). Una figura maschile seduta e pensosa osserva: “La giornata in memoria delle vittime dell’immigrazione. Per la politica europea è un po’ come se i nazisti avessero istituito la Giornata della memoria della Shoah nel 1942”. Il riferimento è all’introduzione di una nuova ricorrenza nel calendario civile: nell’aprile 2016 il parlamento italiano aveva fatto del 3 ottobre la “Giornata nazionale delle vittime dell’immigrazione”⁶⁴. Quella data era stata scelta perché il 3 ottobre del 2013 ci fu quello che — fino ad allora — era stato il più

Fig. 3 — “Il Manifesto”, 4 ottobre 2016



potere sovrano e la nuda vita, Torino, Einaudi, 2005 [ed. or. 1995], pp. 195 ss. Il ragionamento di Agamben è stato criticato da Philippe Mesnard, Claudine Kahn, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001; Debaraty Sanyal, *Memory and Complicity. Migrations of Holocaust Remembrance*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 23-54.

⁶⁴ Legge 21 marzo 2016, n. 45.

grave naufragio di migranti: 368 morti annegati e 20 dispersi al largo di Lampedusa. La tragedia suscitò sgomento e commozione a livello internazionale. La nuova ricorrenza si inserisce nel più vasto processo di riconfigurazione del calendario civile nazionale ed è modellata su quella del Giorno della Memoria; anche questa insiste sulla memoria della sofferenza e prescrive un impegno educativo nelle scuole⁶⁵. Come ha ricordato Alessandro Triulzi, il 3 ottobre è anche l'anniversario dell'invasione italiana dell'Etiopia: evidenziare questo fatto, stabilendo così un accostamento simbolico con l'esperienza coloniale, sarebbe stato particolarmente calzante, anche perché le vittime provenivano da ex colonie italiane (360 eritrei, 8 etiopi)⁶⁶. Eppure — a quanto mi consta — sui giornali e nelle dichiarazioni dei politici nessuno sembra ricordarsi del 3 ottobre del 1935, mentre fioriscono parallelismi con le persecuzioni antisemite. È un dato significativo per riflettere sul nodo delle memorie schermo sollevato all'inizio.

Il governatore della Sicilia, Rosario Crocetta, descrive l'evento come "l'ennesimo episodio di un grande olocausto"⁶⁷. Poche settimane dopo il sindaco di Roma Marino compie un viaggio ad Auschwitz; in quell'occasione l'assessore alla Scuola Alessandra Cattoi auspica che, sulla scia dei viaggi della Memoria, si possa fare anche "un viaggio a Lampedusa per far capire ai ragazzi i drammi dell'immigrazione e cosa voglia dire vivere in un Cie"⁶⁸. Qualche tempo dopo la sindaca di Lampedusa, Nicolini, avrebbe commentato: "questi morti sono l'Olocausto di oggi"⁶⁹. Questi sono solo alcuni esempi, tra i tantissimi che si potrebbero fare, che dimostrano la pervasività di quel codice tra politici e amministratori di centro-sinistra. C'è tuttavia anche qualcosa che va al di là delle reazioni automatiche e irriflesse. È interessante il *framing* operato dalla redazione de "La Repubblica": la scelta è di chiamare a commentare la notizia Marek Halter, intellettuale ebreo originario dell'Europa orientale, nonché sopravvissuto alla persecuzione nazista. Nel suo articolo prende forma l'analogia tra i profughi ebrei in fuga negli anni Trenta e i profughi di oggi:

Sono stato io stesso un profugo, alla ricerca della libertà. Avevo 7 anni e fuggivo dal ghetto di Varsavia con la mia sorellina e i miei genitori [...] A questo ho pensato appena ho saputo della spaventosa sciagura di Lampedusa. [...] I disgraziati che arrivano dall'Africa sul-

⁶⁵ Sulle trasformazioni del calendario civile cfr. Giovanni De Luna, *La Repubblica del dolore. Le memorie di un'Italia divisa*, Milano, Feltrinelli, 2010. Cfr. anche la sezione monografica di "Italia contemporanea", curata da Filippo Focardi, e intitolata *Memoria pubblica e calendario civile*, 2011, n. 296, pp. 91-192.

⁶⁶ Alessandro Triulzi, *3 ottobre. Giornata in memoria delle vittime dell'immigrazione*, in A. Portelli (a cura di), *Calendario civile. Per una memoria laica, popolare e democratica degli italiani*, Roma, Donzelli, 2017, p. 256.

⁶⁷ Antonio Frischilla, *Siamo terra d'accoglienza ma l'Europa deve aiutarci*, "La Repubblica", 4 ottobre 2013.

⁶⁸ Fabio Isman, *Birkenau, baracca 11: le lacrime del sindaco Marino*, "La Repubblica", 21 ottobre 2013.

⁶⁹ Intervista a Giusi Nicolini, *'Ora Lampedusa non è più sola'*, "L'Espresso", 19 febbraio 2014.

le carrette del mare, mi ricordano anche un'altra tragedia alla quale ripenso spesso. Siamo nel 1938, e decine di migliaia di ebrei cominciano a fuggire dalla Germania nazista, dalla Cecoslovacchia già annessa da Hitler e dall'Austria. Ma nessuno li vuole. [...] La prima domanda che sorge spontanea è la seguente. Quali progressi ha compiuto l'umanità dal 1938 a oggi? E la risposta è purtroppo una sola: non ne abbiamo compiuto alcuno⁷⁰.

È attraverso il pessimistico sguardo dello scrittore dedicatosi a rappresentare la cultura ebraica che il quotidiano all'epoca diretto da Ezio Mauro sceglie di filtrare eventi che riguardano la morte di migranti proveniente dal Corno d'Africa. Questi vengono spogliati della loro specificità, delle loro storie, e diventano un simbolo. Semplicemente vittime. In quanto tali diventano degne, riconoscibili apparentemente solo nel momento in cui sono accostate ad altre vittime, alla figurazione astratta e disincarnata dell'ebreo, vittima per eccellenza. Nelle retoriche richiamate in precedenza, al centro della scena c'era l'analogia come strumento di denuncia: c'erano i carnefici. Qui invece i carnefici sembrano scomparire, ci sono soltanto le vittime. E anch'esse sono per lo più fantasmi, evanescenti, sradicate dai loro territori e disancorate dalle loro storie, mero specchio di una tragedia più lontana nel tempo, ma più familiare⁷¹.

Poco dopo, sulla copertina del numero di "Famiglia cristiana" del 2 novembre, vediamo un'operazione grafica che rinvia al medesimo orizzonte: un ragazzo nero con la disperazione negli occhi e sovrainpressa la scritta: "Immigrazione clandestina. SE QUESTO È UN UOMO" (Fig. 4). Quell'immagine si riferiva a un altro naufragio, consumatosi il 19 ottobre, in cui avevano perso la vita 13 somali⁷². Appare significativo che sul settimanale cattolico ad amplissima diffusione si citi Levi invece che utilizzare riferimenti più strettamente confessionali⁷³. L'intreccio Shoah-migrazioni risulta particolarmente cogente in alcuni segmenti del mondo cattolico, specie sotto il pontificato di Papa Francesco. Per esempio, nel 2016, in occasione della Giornata mondiale della gioventù, nell'omelia tenuta nel parco di Błonia, la sera dopo una silenziosa visita ad Auschwitz, il Papa evoca il calvario dei nuovi crocifissi: i profughi siriani e i migranti *in primis*. In quel caso il potenziale cortocircuito Shoah-migranti è

⁷⁰ Marek Halter, *Che cosa si prova a essere profugo*, "La Repubblica", 4 ottobre 2013.

⁷¹ Anche quando si prova a dar voce ai subalterni, questo avviene attraverso un filtro deformante. Esempio il titolo dell'articolo di Vladimiro Polchi, *Lampedusa, l'archivio di sommersi e salvati: "Ecco le nostre storie, non dimenticateci"*, "La Repubblica", 23 ottobre 2013. Su altri tentativi di dare voce, o di prendere voce, da parte di coloro che passano da Lampedusa cfr. T. Kushner, *Journeys from the Abyss*, cit., pp. 289 ss.

⁷² In quell'occasione, il sindaco di Roma, Veltroni, scelse di onorare le vittime con una cerimonia funebre organizzata il 24 ottobre in Piazza del Campidoglio. *Funerali in Campidoglio per i somali morti in mare*, "La Repubblica", 25 ottobre 2003; l'evento è menzionato in David Forgacs, *Coasts, Blockades and the Free Movement of People*, in Ruth Ben-Ghiat, Stephanie Hom (a cura di), *Italian Mobilities*, New York, Routledge, 2016, pp. 85-186.

⁷³ Alcune riflessioni su quell'immagine in D. Duncan, "Il clandestino è l'ebreo di oggi", cit., pp. 63-65.

Fig. 4 — “Famiglia cristiana”, 2 novembre 2003, n. 44



riconoscibile, generato dalla connessione col luogo, ma resta implicito⁷⁴. In altri casi il collegamento è esplicito, come accade il 22 aprile 2017, in occasione della liturgia in memoria dei “nuovi martiri” del XX e XXI secolo presieduta da Bergoglio presso la Basilica di S. Bartolomeo all’Isola Tiberina. In quel luogo, affidato alla Comunità di S. Egidio dal 1993, il Pontefice afferma: “i campi di rifugiati — tanti — sono di concentrazione, per la folla di gente che è lasciata lì”⁷⁵. Un paragone che avrebbe suscitato le critiche dell’American Jewish Com-

⁷⁴ www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160729_polonia-via-crucis.html.

⁷⁵ <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/04/22/0257/00589.html>; Bergoglio ha ribadito il concetto il 29 aprile, nella conferenza stampa rilasciata sul volo di ritorno dal viaggio apostolico in Egitto: www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170429_egitto-volo.html.

mittee⁷⁶. Per le istituzioni religiose le pratiche devozionali e liturgiche sono più importanti dei discorsi, significativamente anch'esse confermano la rilevanza dell'innesto simbolico tra piani diversi; si pensi per esempio alla Via Crucis che ebbe luogo al Colosseo il 25 marzo 2016: nel corso di quel rito si recitano preghiere “per tutte quelle situazioni di sofferenza che sembrano non avere senso, per gli ebrei morti nei campi di sterminio”, e si rese omaggio ai nuovi crocifissi, tra loro anche le vittime della Shoah e quelle dei naufragi: “Dov'è Dio nei campi di sterminio? [...] Dov'è Dio nelle carrette del mare che affondano nel Mediterraneo?”⁷⁷.

Gli spettatori e il nodo dell'indifferenza

In mezzo, tra la tragedia del 2013 e l'approvazione della legge che istituisce la “Giornata nazionale delle Vittime dell'Immigrazione” c'è la crisi del 2015, generata dalla guerra civile siriana. Su iniziativa della Comunità di S. Egidio, il Memoriale della Shoah di Milano — collocato nei sotterranei della Stazione centrale, da cui negli anni dell'occupazione nazista passavano i deportati e da dove transitò anche la giovanissima Liliana Segre — diviene un inaspettato luogo di accoglienza per i migranti. Oltre 11.000 persone vi trovano riparo tra 2015 e 2016⁷⁸. Una scelta unica nel suo genere; non sono infatti a conoscenza di altri casi di musei o memoriali alla Shoah che abbiano fatto qualcosa di simile. L'idea del “mai più” qui si incarna, carica di potenza emotiva, in una concreta operazione di assistenza. Una pratica che, ai fini di quest'analisi, appare interessante nel suo connettere i corpi e le esperienze dei migranti provenienti da ventitré paesi diversi con un luogo della memoria nazionale, dando vita a un processo che risemantizza tanto il luogo quanto le forme di accoglienza. C'è ancora una volta la connessione tra le vittime, vittime diverse colpite da tragedie difficilmente comparabili. Tuttavia, in questa occasione, c'è uno sforzo attivo per consentire ai profughi di raccontarsi, di articolare la propria identità, transcendendo il mero status di vittima:

lo spazio austero del Memoriale è stato trasformato dai disegni, dalle frasi, dai racconti dei profughi, scritti in arabo, inglese, tigrino, francese, urdu, pashtun, farsi [...] grandi fogli di carta da pacco sono stati attaccati ai muri, che si sono riempiti di scritte, disegni, preghiere⁷⁹.

⁷⁶ *US Jewish org criticizes Pope Francis for reference to concentration camps*, “The Jerusalem Post”, 23 aprile 2017.

⁷⁷ www.vatican.va/news_services/liturgy/2016/documents/ns_lit_doc_20160325_via-crucis-meditazioni_it.html.

⁷⁸ Stefano Pasta, *L'accoglienza dei profughi al memoriale della Shoah di Milano. La funzione educativa della memoria*, “Rivista di storia dell'educazione”, 2017, n. 1, pp. 51-72; su quel caso e sul sistema dell'accoglienza a Milano cfr. Giuliana Costa, *Hosting Asylum-Seekers and People Transiting through Milan as an Opportunity for Social Innovation*, “Refugee Survey Quarterly”, 2020, n. 39, pp. 363-380.

⁷⁹ S. Pasta, *L'accoglienza dei profughi*, cit., pp. 56-57; Anna Chiara Cimoli, Stefano Pasta, *Il ciclo di vita della memoria. I profughi al Memoriale della Shoah di Milano: rappresenta-*

Ma ciò che è più interessante è l'idea — sostenuta dai promotori e dagli attivisti impegnati in quello sforzo — che quella potesse essere una forma di “riscatto della storia”⁸⁰. L'accoglienza dei nostri giorni — attraverso la mediazione simbolica di un luogo della persecuzione che viene vivificato divenendo luogo della solidarietà — assumerebbe dunque un carattere redentivo, capace quasi di sanare ferite storiche e di offrire una sorta di compensazione per colpe più antiche. È un'idea molto forte in componenti rilevanti del mondo cattolico italiano, in cui il discorso analogico si articola non tanto in termini di denuncia dei “nuovi nazisti”, né di mera identificazione tra vittime di ieri e di oggi, ma nella contrapposizione tra i silenzi e l'indifferenza del passato da un lato, le ferme denunce e il volontariato del presente dall'altro⁸¹.

È sicuramente nel 2015 che il nodo dell'indifferenza è codificato nella maniera più chiara e con crismi di solennità istituzionale come ponte per collegare Shoah e dramma delle migrazioni. Si svolgono allora due incontri pubblici emblematicamente intitolati *Lezione morale: il peccato dell'indifferenza*. Il primo ha come sottotitolo *L'Europa, la Shoah, la strage nel Mediterraneo*, è promosso dalla Commissione Diritti umani del Senato e si svolge il 28 maggio presso Palazzo Giustiniani; dopo i saluti del presidente del Senato Grasso e del presidente della Commissione Diritti umani Manconi si tengono le relazioni di Gad Lerner, Piero Terracina, Alessandro Portelli. Invece il secondo ha il sottotitolo *L'Europa e i perseguitati di ieri e di oggi*, si tiene il 16 giugno presso il Binario 21, promosso dalla Fondazione Memoriale della Shoah di Milano insieme alla suddetta Commissione; dopo i saluti di Ferruccio De Bortoli, presidente della Fondazione, seguono gli interventi di Liliana Segre, Seble Woldeghiorghis, Gad Lerner, Luigi Manconi. Le relazioni sono poi raccolte in un documento elettronico realizzato per il 27 gennaio 2016, sempre a cura della Commissione Diritti umani del Senato⁸². L'obiettivo è chiaramente enunciato nel titolo. Il coinvolgimento di due sopravvissuti alla deportazione — Segre e Terracina — e di un'attivista afro-italiana — Seble Woldeghiorghis — svolgono un'evidente funzione simbolica. Secondo un copione collaudato, ai sopravvissuti, in primo luogo, e poi anche ad alcune istituzioni dedicate a sorvegliare la memoria nonché, in forma ridotta, ad alcuni intellettuali ebrei, è attribuita la funzione di “guardiani della memoria”: possono legittimare gli usi analogici, poiché hanno

zione, rotte, cartografie possibili, “Roots & Routes. Research on Visual Cultures”, 2015; www.roots-routes.org/immobilityil-ciclo-di-vita-della-memoria-i-profughi-al-memoriale-della-shoah-di-milano-rappresentazione-rotte-cartografie-possibili-di-anna-chiara-cimoli-e-stefano-pasta.

⁸⁰ S. Pasta, *L'accoglienza dei profughi*, cit., p. 58.

⁸¹ Per es. Roberto Rossini, presidente nazionale Acli, nel 2021 associa barconi e vagoni piombati e poi aggiunge: “Quando tra 30 anni ci chiederanno ‘dove eravate?’ noi potremo dire che le Acli sono state dalla parte della difesa dell'essere umano, dalla parte della cultura dell'accoglienza”. www.acli.it/seminario-eza-rossini-la-migrazione-e-la-shoah-contemporanea.

⁸² www.senato.it/application/xmanager/projects/leg17/file/repository/commissioni/dirittiumaniXVII/Lezione_morale.pdf.

non solo il “diritto/dovere di parlare a nome dei defunti”, ma anche la “facoltà di prestarli [...] ad altri gruppi”⁸³.

Tutti gli intervenuti partono dal rendere il proprio omaggio alla formula dell'unicità della Shoah, per poi affermare che questo non rende i paragoni impossibili, che essi possono essere formulati e sono anzi necessari proprio perché è imperativo apprendere la lezione del passato. Tra gli schemi analogici che emergono uno è particolarmente calzante, anche se non appare quasi mai sui media, ed è quello tra gli scafisti di oggi e i passatori che aiutavano — per un prezzo — gli ebrei in fuga a tentare di attraversare il confine elvetico. Tale associazione è proposta da Segre e poi ripresa e rilanciata dagli altri intervenuti⁸⁴. Il senso dell'operazione culturale proposta in quei due incontri è chiarito dall'intervento di Manconi, il quale evidenzia che non si intende “negare le differenze”, ma si associano i due elementi poiché “entrambe queste stragi hanno in comune una violazione, radicale e massiva, della dignità”. Riconosce naturalmente la difformità dei contesti, ma sottolinea come “in entrambi i casi si decide di restare inerti”. Questo ci porta al punto nodale attorno a cui ruotano i due eventi, ovvero il tema dell'indifferenza. Quella parola, voluta da Liliana Segre, campeggia a caratteri cubitali nel Memoriale della Shoah di Milano. È per molti versi una scelta peculiare ed eccezionale, poiché non è quella, tipicamente, la cornice interpretativa che contrassegna musei e memoriali della Shoah. La Segre ha fatto di quella categoria un riferimento chiave della sua personale pedagogia della memoria. A questo proposito si possono ricordare, a titolo di esempio, le parole che ha pronunciato in occasione della sua nomina a senatrice a vita:

cultivare la Memoria, è ancora oggi un vaccino prezioso contro l'indifferenza e ci aiuta, in un mondo così pieno di ingiustizie e di sofferenze, a ricordare che ciascuno di noi ha una coscienza. E la può usare⁸⁵.

Ha così icasticamente espresso l'idea della memoria come terapia contro i mali del nostro tempo. Si tratta di un'idea diffusa, ma ciò che distingue il suo approccio è di proporre la memoria non come antidoto all'odio o al pregiudizio, bensì come strumento per prevenire l'indifferenza. Al di là delle valutazioni sull'effettiva efficacia di questi usi della memoria⁸⁶, l'enfasi sull'indifferenza

⁸³ Valentina Pisanty, *I guardiani della memoria e il ritorno delle destre xenofobe*, Milano, Bompiani, 2020, p. 40.

⁸⁴ La ritroviamo poi il 7 agosto 2017 in una riflessione di Alessandro Dal Lago: www.vita.it/article/2017/08/07/ong-dove-la-giustizia/144247. Il sociologo si è impegnato da tempo a riflettere su migrazioni e discriminazioni: *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999; *Blind killer. L'Europa e la strage dei migranti*, Roma, Manifestolibri, 2018.

⁸⁵ *Liliana Segre dopo la nomina a senatrice a vita: “Proseguirò l'impegno contro la follia del razzismo”*, “La Repubblica”, 19 gennaio 2018.

⁸⁶ Alcune importanti considerazioni critiche sull'efficacia educativa delle politiche della memoria nel favorire una cultura dell'accoglienza e il rispetto della diversità si trovano per es. in

va rimarcato come singolarmente rilevante. Troviamo ulteriore conferma della centralità di quella categoria nell'attivismo memoriale di Segre in una frase che ricorre in varie lettere spedite negli anni agli studenti delle scuole:

Sui vostri monumenti alla Shoah non scrivete violenza, razzismo, dittatura e altre parole ovvie, scrivete "indifferenza": perché nei giorni in cui ci rastrellarono, più che la violenza delle SS e dei loro aguzzini fascisti, furono le finestre socchiuse del quartiere, i silenzi di chi avrebbe potuto gridare anziché origliare dalle porte, a ucciderci prima del campo di sterminio⁸⁷.

Quest'ultima frase di Segre è significativamente citata dal presidente Grasso nella sua prefazione al volume che raccoglie gli atti delle due giornate citate in precedenza. Si tratta di un'iperbole con un'evidente funzione mobilitante. Non è né ovvio né scontato leggere la Shoah attraverso quella lente⁸⁸, in ogni caso, se si pone al centro l'indifferenza, l'esercizio analogico può risultare meno forzato, forse più accettabile, da un certo punto di vista meno problematico rispetto ai casi in cui si punta sui carnefici o sulle vittime perché non si articola come un attacco verso un nemico, né pone davvero al centro l'alterità. In gioco ci siamo noi, noi che ci scrutiamo in uno specchio deformante in cui scorgiamo sullo sfondo gli spettri di un tempo mitico elevato a cartina di tornasole della nostra moralità. Questo mi pare il dispositivo che domina nelle analogie Shoah/migrazioni di area "moderata". Le sue origini e il suo successo sono probabilmente da ricollegare anche a una certa sensibilità verso gli ultimi che caratterizza parte dell'opinione pubblica cattolica. Nel suo intervento all'incontro del 2015 Grasso ricorda che, a sua conoscenza, la prima persona a formulare un'analogia in quei termini era stata Marina Corradi su "Avvenire" nel 2009. La giornalista aveva messo al centro il concetto di indifferenza nel reagire con sgomento alla notizia di un annegamento di massa, con almeno 70 vittime, consumatosi il 20 agosto 2009⁸⁹. Poco dopo le aveva fatto eco Gad Lerner, manifestando il suo disagio per altri usi analogici della Shoah, ma accogliendo quello⁹⁰. Negli anni il ricorso a quella categoria trova sempre più spazio per inquadrare le migrazioni, specie in ambito cattolico. Com'è noto Papa Francesco denuncia la "globalizzazione dell'indifferenza" in occasione della Messa

Sarah Gensburger, Sandrine Lefranc, *A quoi servent les politiques de mémoire?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017.

⁸⁷ Per es. di lettere inviate dalla Segre a scolaresche: Vincenzo Amato, *La lezione di Liliana Segre ai giovani di Omegna*, "La Stampa", 14 marzo 2019; www.icviacrivelli.edu.it/wp-content/uploads/2020/01/Lettera_di_Liliana_Segre-I.pdf; <https://terninrete.it/notizie-di-terni-shoah-liliana-segre-scrive-agli-alunni-della-de-filis-di-terni-non-dimenticate-la-tragedia-e-lorore>.

⁸⁸ La categoria di indifferenza è concetto ampiamente discusso nella storiografia internazionale sulla Shoah; tuttavia è un dibattito che ha avuto scarsissima eco in Italia. Per una critica a quella categoria cfr. Marion Kaplan, *Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, pp. 233 ss.

⁸⁹ Marina Corradi, *Chi non vuol vedere e chi muore*, "Avvenire", 21 agosto 2009.

⁹⁰ Gad Lerner, *I migranti e la Shoah*, "Vanity Fair", 26 agosto 2009.

che tiene a Lampedusa nel 2013⁹¹. La lotta all'indifferenza (insieme alla critica a certi aspetti della modernità capitalistica) appare centrale nel magistero di Bergoglio. Dopo il discorso di Lampedusa, l'espressione è entrata nell'esortazione apostolica programmatica *Evangelii gaudium* (novembre 2013) e quel riferimento è stato condensato nell'enciclica *Fratelli tutti* del 2020, che rappresenta la sintesi del pensiero sociale di questo pontificato, incentrato sulla figura del Buon Samaritano come modello di presenza cristiana nel mondo. In quel documento la lotta all'indifferenza è presentata anche come parte della battaglia contro il razzismo, una categoria che però viene utilizzata in termini assai generici⁹².

Mi pare opportuno rilevare che il registro retorico dell'indifferenza non aveva certo avuto un ruolo cardinale nei codici della memoria italiana fino agli anni Ottanta. Sicuramente per Primo Levi, testimone e interprete primario dell'esperienza concentrazionaria italiana, quella non fu mai una categoria di primaria importanza. Anzi, l'affermazione dell'indifferenza come perno del discorso commemorativo può anzi essere ricondotta a una fase decisamente post-leviana. Per quanto lo sguardo antifascista (e antitotalitario) di Levi abbia contribuito a legittimare, sempre con spirito critico e cautela, il ricorso a possibili confronti con altri fenomeni di oppressione e pur considerando che, distante com'era da ogni tentazione sacralizzante, egli appare disponibile ad accogliere, non senza disagio, alcuni usi metaforici del passato, non è certo a Levi che bisogna guardare per tracciare le origini di quelle pratiche discorsive. Le sue comparazioni sono politiche, fondate su uno sforzo per comprendere il sistema di potere che genera l'oppressione, e per interpretare anche le responsabilità delle vittime, che non sono un insieme indistinto⁹³. Invece il discorso più re-

⁹¹ Alessia Manfredi, Paolo Rodai, *Papa a Lampedusa: "Siamo tutti responsabili. Oggi globalizzazione dell'indifferenza"*, "La Repubblica", 8 luglio 2013. Per un'analisi: Tina Catania, *Making Immigrants Visible in Lampedusa. Pope Francis, Migration, and the State*, "Italian Studies: Cultural Studies", 2015, n. 4, pp. 465-486.

⁹² Mancano ancora studi approfonditi sulle culture della memoria nel mondo cattolico italiano. L'ottimo libro di R.S.C. Gordon (*The Holocaust*, cit.) non si concentra sulle specificità delle culture cattoliche.

⁹³ Sulle concessioni di Levi alla comparazione, che non è banale analogia e che ha una chiara vocazione politica di stampo antifascista, cfr. il noto articolo *Un passato che credevamo non dovesse ritornare più*, "Corriere della Sera", 8 maggio 1974, in cui evoca i "campi di lavoro in Unione Sovietica", ma anche i bombardamenti indiscriminati in Vietnam e il ricorso alla tortura in America Latina per concludere che "ogni tempo ha il suo fascismo"; sulla stessa linea le considerazioni proposte l'anno prima nella prefazione all'edizione scolastica di *Se questo è un uomo* (Torino, Einaudi, 1973, pp. 29 ss.) e, in forma più sfumata ed esitante, in *I sommersi e i salvati* (Einaudi, Torino, 1986, pp. 94, 102). Cfr. anche i ripetuti cenni nelle interviste: Primo Levi, *Conversazioni e interviste*, a cura di Marco Belpoliti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 234-235, 242-246, 262. Sulla possibilità di utilizzare il "lager" come metafora cfr. la risposta fornita nell'intervista a Ferdinando Camon, *Conversazione con Primo Levi*, Milano, Garzanti, 1987, p. 110. Per un inquadramento critico cfr. R.S.C. Gordon, *Which Holocaust? Primo Levi and the Field of Holocaust Memory in Post-War Italy*, "Italian Studies", 2006, n. 1, pp. 85-113;

cente che si articola in relazione al registro dell'indifferenza tende a obliterare i contesti, e con essi il ragionamento sul potere che genera la violenza e la diseguaglianza, operando uno slittamento su un piano squisitamente morale. In sostanza è un registro del tutto post-politico, come del resto è post-politica l'ideologia dei diritti umani che vi fa da sfondo⁹⁴.

Naturalmente il concetto di indifferenza circola nelle retoriche del “mai più” da molti decenni, e non solo nel contesto italiano. Non si può ignorare per esempio l'uso che ne ha fatto Elie Wiesel. Possiamo ricordare almeno due sue riflessioni chiave su questo tema. La prima risale al 1986: col linguaggio religioso che gli è consono presenta l'indifferenza come “the greatest source of danger for the world”. Lo fa parlando, ovviamente e come sempre, con la forza morale che gli viene dall'essere un sopravvissuto, ma non menziona esplicitamente la Shoah⁹⁵. Utilizza invece quella categoria in relazione all'eredità della Shoah in modo diretto nel 1999, nel discorso intitolato *The Perils of Indifference* presentato alla Casa Bianca nel corso della “Seventh Millenium Evening”. La connessione tra passato e presente si articola ponendo al centro le responsabilità morali della *land of the free* di fronte ai crimini degli altri: gli Usa, che avevano fallito nel loro compito storico non bombardando Auschwitz, non accogliendo i profughi della St. Louis, ora invece avevano assolto la loro missione prevenendo un genocidio con l'intervento militare in Kosovo⁹⁶. È evidente che, complice anche il diverso ruolo sullo scacchiere geopolitico, la retorica dell'indifferenza nel contesto americano assume connotazioni del tutto differenti da quelle presenti nel caso italiano. Nel primo caso quella narrazione è direttamente connessa alle polemiche sulle responsabilità morali della nazione per la sua inazione durante la Shoah⁹⁷ e, dagli anni Novanta in poi, è stata ripetutamente adoperata per giustificare interventi militari all'estero⁹⁸. Nel secondo, chi ricorre a quell'armamentario lo fa per rivendicare il dovere di accogliere gli ultimi; l'indifferenza è spesso filtrata da una lente religiosa cattolica, appare come una declinazione del “peccato di omissione”. Al netto delle differenze, in entrambi i contesti l'azione svolta nel presente, il contrasto all'indifferenza, acquista una funzione redentiva.

R.S.C. Gordon, *The Holocaust*, cit., pp. 78 ss.; nonché i ricchi spunti presenti in Martina Menconi, *I sommersi e i salvati di Primo Levi. Storia di un libro (Francoforte 1959-Torino 1986)*, Macerata, Quodlibet, 2021.

⁹⁴ Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, MA, Belknap Harvard University Press, 2010.

⁹⁵ Elie Wiesel, *Welcoming 1986*, “New York Times”, 5 gennaio 1986.

⁹⁶ <https://clintonwhitehouse4.archives.gov/WH/New/html/19990413-850.html>.

⁹⁷ Sul tema cfr. Theodore S. Hamerow, *Why we watched. Europe, America and the Holocaust*, New York, W.W. Norton, 2008.

⁹⁸ Loc. cit. a nota n. 15.

Le radici: gli anni Ottanta

Sarebbe facile, ma fuorviante, pensare che l'origine di quei fenomeni sia da ricondurre all'introduzione del Giorno della Memoria. La nuova ricorrenza indubbiamente stimola il moltiplicarsi dei riferimenti alla Shoah nel discorso pubblico; tuttavia, è chiaro che certe matrici erano già presenti ben prima del 2000. Volendo identificare un tornante in cui si riconoscano le origini dell'intreccio allegorico di cui ho parlato, possiamo fare riferimento al 1988.

Quello fu l'anno in cui gli italiani "si ritrovarono il razzismo in casa"⁹⁹. La diffusione di inchieste d'opinione sul tema del razzismo, volte a misurare l'ostilità verso omosessuali, rom, arabi, africani, e naturalmente ebrei, contribuì a stimolare inquietudine e interrogativi. Susanna Nirenstein commenta così, dalle pagine de "La Repubblica": "quindi è ufficiale, siamo razzisti"¹⁰⁰. Quei dati e vari episodi di attualità, come i muri della città coperti da svastiche e scritte antisemite¹⁰¹, o singole aggressioni a persone di colore presto riportate dalla stampa¹⁰², suscitano proteste e mobilitazioni¹⁰³, riflessioni, condanne e ammonimenti a imparare le lezioni della storia che si intrecciano — inevitabilmente — con la ricorrenza del cinquantesimo anniversario delle leggi razziali¹⁰⁴. Si tengono numerosi convegni e iniziative divulgative per mettere a fuoco la storia del razzismo fascista¹⁰⁵. Presso la Camera dei deputati ha luogo un convegno internazionale intitolato *La legislazione razziale in Italia e in Europa*; nella

⁹⁹ Carla Pasquinelli, *Presentazione*, "Problemi del socialismo", 1989, n. 2, p. 9.

¹⁰⁰ Susanna Nirenstein, *Ecco la geografia del razzismo*, "La Repubblica", 12 giugno 1988; cfr. anche Matteo Collura, *Così il Belpaese si riscopre razzista*, "Corriere della Sera", 29 maggio 1988.

¹⁰¹ Palo Zefferi, "Roma non è razzista", "Corriere della Sera", 11 gennaio 1988.

¹⁰² A mero titolo di esempio Pisa, *Lettera aperta alla città 'rispetto per noi di colore'*, "La Repubblica", 12 dicembre 1987; Enrico Bonerandi, *E adesso sulla spiaggia i vu' cumprà hanno pura*, "La Repubblica", 27 luglio 1988; *Senegalese si ferisce. Era stato insultato in spiaggia*, "La Repubblica", 8 luglio 1988; Ermanno Corsi, *Buttiamo quel negro dal balcone*, "La Repubblica", 7 giugno 1989.

¹⁰³ Così per es. la mobilitazione dei giovani della Fgci, *Un appello contro il razzismo*, "Corriere della Sera", 3 settembre 1988, o quella degli studenti dell'Istituto Tecnico Einaudi di Roma: *Il razzismo no*, "Corriere della Sera", 11 maggio 1988; e del Liceo Visconti: *Al 'Visconti' meno razzismo e più cinismo*, "Corriere della Sera", 14 maggio 1988.

¹⁰⁴ "Tenendo viva la Costituzione anche il razzismo scomparirà", "Corriere della Sera", 5 giugno 1988; Camilla Cederna, *Apartheid alla Milanese*, "Corriere della Sera", 24 maggio 1988; Saverio Vertone, *Chi ha paura di ebrei e colorati*, "Corriere della Sera", 27 novembre 1988; Gian Enrico Rusconi, *Va fuori straanier!*, "La Repubblica", 5 maggio 1988; Giorgio Bocca, *E suona sull'Italia la campana razzista*, "La Repubblica", 29 maggio 1988; Giorgio Bocca, *Quest'apartheid è made in Italy*, "La Repubblica", 14 giugno 1988.

¹⁰⁵ Tra le numerose pubblicazioni vedi Mario Toscano (a cura di), *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia, 1943-1987: reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del risorgimento*, Roma, Senato della Repubblica, 1988; Michele Sarfatti, "1938. Le leggi contro gli ebrei", "La Rassegna Mensile di Israel", 1988, n. 1-2. *Memoria e mitologia della Shoà*, fascicolo monografico, "Il Mulino", 1989, n. 1. Una rassegna di vari eventi, convegni e discussioni sul tema del razzismo fascista tenutisi in Emilia Romagna è proposta da Paola Zagatti, *A cinquant'anni dalle leggi razziali*, "Italia contemporanea", 1989, n. 176, pp. 182-185.

sua prolusione, la Presidente Iotti osserva: “ricordare oggi, dopo cinquant’anni, l’antisemitismo fascista e nazista implica anche, io credo, una riflessione su altre forme di razzismo, che sono pericolose e attuali”¹⁰⁶. Sempre nel 1988 abbiamo anche il primo convegno nazionale della Cgil dedicato al razzismo nei luoghi di lavoro¹⁰⁷, un importante documento della Chiesa sul razzismo¹⁰⁸, mentre partono i lavori di una indagine conoscitiva della I Commissione Affari costituzionali dedicata a immigrazione e condizione dello straniero (novembre 1988-dicembre 1989)¹⁰⁹. Di colpo il razzismo del passato diventava questione urgente per la lotta politica del presente e, come accadeva anche altrove, l’antirazzismo appare ad alcuni un modo per vivificare il paradigma antifascista in crisi¹¹⁰. Il processo socioculturale che prende le mosse allora non è che l’inizio di un percorso che si sarebbe poi sviluppato nei decenni successivi. L’omicidio di Jerry Essan Masslo (agosto 1989), le prime grandi manifestazioni antirazziste (autunno-inverno 1989-1990), l’approvazione della legge Martelli (febbraio 1990), la prima ondata d’immigrazione dall’Albania (1991) contribuiscono a tenere i media concentrati su un interrogativo: gli italiani sono razzisti¹¹¹? Maturavano reazioni di sdegno ma anche tentativi di comprendere; vengono così tradotti e discussi importanti studi francesi sul razzismo (e sui limiti dell’antirazzismo)¹¹². Rifacendosi in larga misura a quell’orizzonte, e ignorando per lo più il filone dei *cultural studies* britannici, furono prodotte inchieste e analisi autoctone¹¹³. L’industria culturale e il dibattito intellettuale sono profondamente influenzati dal nuovo clima: assistiamo a un moltiplicarsi di pubblicazioni sul razzismo che cercano di rispondere agli interrogativi posti dall’intolleranza ripensando il nesso razzismo-storia d’Italia¹¹⁴; fioriscono altresì nuove pubblicazioni sull’an-

¹⁰⁶ *La legislazione razziale in Italia e in Europa*, Camera dei Deputati, Roma, 1989, p. 2.

¹⁰⁷ *Per il lavoro contro il razzismo. Le proposte della Cgil e dell’Inca per i lavoratori immigrati in Italia*, “L’assistenza sociale”, 1988, n. 6.

¹⁰⁸ Pontificia Commissione “Iustitia et Pax”, *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna*, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1988.

¹⁰⁹ Camera dei Deputati, Roma, Servizio informazione parlamentare e relazioni esterne - Ufficio pubblicazioni, 1990.

¹¹⁰ Penso al caso francese, dove peraltro quella dinamica fu assai più rilevante, così come più significativa la riflessione teorica sul neorazzismo. Cfr. Emile Chabal, *A Divided Republic. Nation, State and Citizenship in Contemporary France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 190 ss. Sul mutare degli equilibri tra discorso antifascista e memoria della Shoah in quel tornante cfr. Guri Schwarz, *Les saisons de la mémoire. Les années 1980 et l’émergence de la Shoah dans le discours public italien*, “Revue d’Histoire de la Shoah”, 2017, n. 206, pp. 47-62.

¹¹¹ Michele Colucci, *Storia dell’immigrazione straniera dal 1945 ai nostri giorni*, Roma, Carocci, 2018, pp. 79-97.

¹¹² René Galissot, *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell’immigrazione*, Bari, Dedalo, 1992 [ed. or. 1985]; Michel Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, Milano, Il Saggiatore, 1993 [ed. or. 1991]; P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio*, cit.

¹¹³ Di Laura Balbo, Luigi Manconi cfr: *I razzismi possibili*, Milano, Feltrinelli, 1990; *I razzismi reali*, Milano, Feltrinelli, 1993; *Razzismi: un vocabolario*, Milano, Feltrinelli, 1993.

¹¹⁴ Cfr. la mostra *La menzogna della razza* e il relativo catalogo (Grafis, Casalecchio di Reno, 1994); Mario Marazziti (a cura di), *L’ospite inatteso, Razzismo e antisemitismo in Italia*, Bre-

tisemitismo fascista, trovando accoglienza e interesse fino a poco tempo prima impensabili¹¹⁵. Si risponde all'emergenza anche dotandosi di nuovi strumenti normativi: nel 1993 viene approvata la cosiddetta legge Mancino (Legge 25 giugno 1993, n. 205), che introduce nuove e più severe sanzioni per chi commette o istiga a commettere atti di discriminazione razziale, e che rappresenta una decisa svolta nella legislazione italiana¹¹⁶. La reazione principale però non è quella repressiva: scatta il richiamo automatico alla funzione pedagogica — per non dire salvifica — dell'incontro con il passato oscuro dell'Europa¹¹⁷. In molti ritengono che quanto avviene sia il frutto di una generica ignoranza storica, si illudono che il bacillo della xenofobia possa essere curato con iniezioni di memoria¹¹⁸. Così il sistema scolastico nazionale prescrive di immergersi negli orrori del nazismo per favorire l'accoglienza dell'"altro" e lottare contro le discriminazioni¹¹⁹. In quel decennio, in cui si registra una crescita esplosiva dell'attenzione al tema della Shoah¹²⁰ — mentre si dà battaglia per decostruire il 'mito del bravo italiano' e mentre esplose quella grande crisi di memoria che

scia, Morcelliana, 1993; Alberto Burgio, Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, Bologna, Clueb, 1996; Alberto Burgio, *L'invenzione delle razze: Studi su razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998; Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹¹⁵ Cfr. Mario Toscano, *Il dibattito storiografico sulla politica razziale del fascismo*, in Giorgio Resta, Vincenzo Zeno-Zencovich, *Leggi razziali. Passato/Presente*, Roma, Roma Tre Press, 2015, pp. 9-42; Valeria Galimi, *Politica della razza, antisemitismo, Shoah*, "Studi Storici", 2014, n. 55, pp. 169-182.

¹¹⁶ Davide Jona Falco, *Origini e analisi della legislazione antirazzista in Italia dalle leggi razziste del '38 alla legge 25 giugno '93*, "La Rassegna Mensile di Israel", 1994, n. 3, pp. 62-76.

¹¹⁷ Si organizzano seminari e convegni, viaggi della memoria, campagne educative nelle scuole, si tengono manifestazioni in varie città, si promuovono concerti per la tolleranza, proiezioni di film, si promuovono 'marce per la memoria' e infine, mescolando cose diverse all'insegna di una memoria compassionevole, si progetta anche di dedicare una via a Stefano Gay Taché, bambino ebreo ucciso da terroristi palestinesi in occasione dell'attentato alla Sinagoga del 9 ottobre 1982 (su cui cfr. Arturo Marzano, Guri Schwarz, *Attentato alla Sinagoga. Roma 9 ottobre 1982. Il conflitto israelo-palestinese e l'Italia*, Roma, Viella, 2013). Per alcuni esempi: *Visita guidata ad Auschwitz con lezione di antirazzismo*, "Corriere della Sera", 22 settembre 1988; *Storia del razzismo in un ciclo di lezioni*, "Corriere della Sera", 10 ottobre 1992; Raffaella Roselli, "Magica Roma per la tolleranza", "Corriere della Sera"; *Alt al razzismo in trentuno città*; "Corriere della Sera"; *Proiezioni di film sull'antisemitismo*, "Corriere della Sera", 25 novembre 1992; *Una lezione contro il razzismo con l'aiuto del grande schermo*, "Corriere della Sera", 7 dicembre 1992; Roberto Zuccolini, *La marcia della memoria*, "Corriere della Sera", 16 ottobre 1994; *Solo a scuola si previene il razzismo*, "Corriere della Sera", 22 marzo 1995.

¹¹⁸ Sui limiti logici di quell'argomentazione cfr. Stefano Levi della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 52.

¹¹⁹ G. Schwarz, *Il 27 gennaio*, cit., pp. 114-115.

¹²⁰ Limiti e storture di quel processo sono stati denunciati a suo tempo da Alberto Cavaglion, *Ebrei senza saperlo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2002. Sulla memoria della Shoah nell'Italia degli anni Novanta cfr. Rebecca Clifford, *Commemorating the Holocaust. The Dilemmas of Remembrance in France and Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 141-181; Filippo Focardi, *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella, 2020, pp. 175 ss.

fu il processo Priebe — il gioco di specchi tra il razzismo degli anni Trenta e l'intolleranza del presente esercita un fascino per molti versi irresistibile¹²¹.

Può dirsi esemplare un corto di otto minuti realizzato da Ettore Scola nel 1997, dal titolo: '43-'97. La trama è semplice: 16 ottobre 1943, razzia del ghetto di Roma. Un bambino riesce rocambolescamente a sfuggire ai nazisti rifugiandosi in un cinema. La narrazione stacca, illustrando lo scorrere del tempo attraverso alcuni spezzoni di classici della cinematografia. Si riaccendono le luci in sala: il bambino è sempre lì ed è ormai un vecchio. A quel punto entra trafelato nella sala un ragazzo nero, anche lui chiaramente in fuga da nuovi persecutori. Il vecchio si gira e gli sorride: le vittime sono così affratellate e la condanna al nuovo razzismo si fa vivida. Il film finisce qui¹²². Il contesto è diverso da quello degli anni Duemila, se non altro perché differente è la natura dei flussi migratori¹²³, e il registro comunicativo meno esasperato, in ogni caso la connessione con quanto descritto nelle pagine precedenti appare evidente.

Se gli anni Novanta hanno costituito una fase di sviluppo cruciale del discorso, e quanto avviene dopo il 2000 ha rappresentato una significativa intensificazione di quelle retoriche, è negli anni Ottanta che prende avvio l'antirazzismo commemorativo inteso come strumento per affrontare nuovi flussi migratori e l'emersione di pulsioni xenofobe. Il discorso sull'immigrazione, quello sul razzismo, quello sulla condizione ebraica e la memoria della Shoah convergono e si intrecciano, combinandosi anche con gli sforzi tesi a rilanciare un paradigma antifascista ormai esangue¹²⁴. Dagli anni Ottanta la cultura italiana 'scopre' l'ebraismo: un ebraismo astratto, metaforizzato¹²⁵. Ne fa anche un veicolo per pensare le differenze. In quella cornice si moltiplicano le pubblicazioni di nuove memorie ebraiche: parlano della persecuzione, ma non solo di quello, parlano della condizione di minoranza. La curiosità e l'attrazione per quelle voci rispec-

¹²¹ Il noto pamphlet di David Bidussa (*Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano, 1993) si apre proprio con riferimento a un recente sondaggio sul razzismo degli italiani. Sul caso Priebe: Paolo Pezzino, Guri Schwarz, *From Kappler to Priebe. Holocaust Trials and the Seasons of Memory in Italy*, in Dan Michman, David Bankier (a cura di), *Holocaust and Justice. Representations and Historiography of the Holocaust in Post-War Trials*, New York-Jerusalem, Berghan Books-Yad Vashem, 2010, pp. 311 ss.

¹²² Cfr. Millicent Marcus, *Italian Film in the Shadow of Auschwitz*, Toronto-Buffalo-London, Toronto University Press, 2007, pp. 161-167. Significativamente, quel filmato sarebbe stato proiettato 15 anni dopo al Quirinale, in occasione del Giorno della Memoria. Cfr. il canale YouTube della Presidenza della Repubblica: www.youtube.com/watch?v=ks8gqngvF_A. Per Scola il raffronto presente/passato era essenziale, e fa da sfondo anche al suo lungometraggio *Concorrenza sleale*, del 2001; cfr. la prefazione del regista alla sceneggiatura: *Concorrenza sleale*, Torino Lindau, 2001, p. 5.

¹²³ M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, cit., pp. 103-131.

¹²⁴ Su quest'ultimo punto cfr. Guri Schwarz, *Les saisons de la mémoire. Les années 1980 et l'émergence de la Shoah dans le discours public italien*, "Revue d'Histoire de la Shoah", 2017, n. 206.

¹²⁵ Guri Schwarz, "Una scoperta dell'ebraismo". Note sull'industria culturale italiana negli anni Ottanta, "Mondo Contemporaneo", 2017, n. 1, pp. 141-169.

chia anche un interesse per i temi dell'identità e della differenza che appaiono quanto mai attuali¹²⁶. A sollecitare l'ingresso sulla scena di nuove figure di testimoni e di nuovi linguaggi contribuisce anche la morte di Primo Levi. Le ansie del presente producono un rinnovato interesse per le politiche antisemite del regime fascista. A sua volta l'inedito interesse per il passato razzista del paese, che si delinea in un contesto culturale internazionale in cui la Shoah andava emergendo come punto di riferimento ineludibile, influenza e condiziona i modi di leggere e interpretare le nuove manifestazioni del nuovo razzismo. Si tratta di una dinamica multidirezionale, in cui due processi indipendenti si alimentano e influenzano vicendevolmente, risultando inestricabilmente intrecciati, tanto che non si può dire che uno abbia generato l'altro ma solo registrare forme di reciproca contaminazione¹²⁷.

Quell'intreccio appare evidente in due saggi del 1988, scritti da giornalisti che in quella stagione pubblicano diversi articoli sul tema del razzismo: Giorgio Bocca e Rosellina Balbi. Le loro conclusioni sul razzismo degli italiani divergono, ma ciò che più conta è che condividono lo stesso campo da gioco: a tutti e due appare del tutto ovvio che interpretare il razzismo coevo implichi misurarsi col razzismo fascista e primariamente con la campagna antisemita¹²⁸. Nel testo di Balbi troviamo anche un riferimento alla categoria dell'indifferenza che abbiamo menzionato prima, e una spiegazione — non priva di senso nella sua semplicità — di una parte dei meccanismi che inducono politici, giornalisti e intellettuali a praticare l'analogia storica a scopo di mobilitazione antirazzista. La redattrice de "La Repubblica" nel suo libro postula la necessità di stimolare l'indignazione: "lo sdegno e il disgusto sono indispensabili perché la gente si scuota dal torpore, perché rinunci alla comodità dell'indifferenza"¹²⁹. L'antirazzismo commemorativo che si dispiega evocando l'orrore della Shoah è, per l'appunto, uno strumento ripetutamente utilizzato per suscitare sdegno e disgusto, per risvegliare le coscienze, per indurre a contrastare l'istinto all'indifferenza.

Conclusione

I costrutti simbolico-narrativi presentati sin qui illuminano il funzionamento della memoria della Shoah. Risalta la ricerca a un tempo impossibile e irrefre-

¹²⁶ Tra i primi a segnalare la connessione tra il nuovo interesse per le memorie ebraiche e i problemi posti dalle migrazioni è stato Fabio Girelli-Carasi, *Italian-Jewish Memoirs and the Discourse of Identity*, in Stanislao Pugliese (a cura di), *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, Westport, CT, Greenwood Press, 2002, p. 195.

¹²⁷ D. Duncan, *The Postcolonial Afterlife of Primo Levi*, cit., p. 290.

¹²⁸ Rosellina Balbi, *All'erta siam razzisti*, Mondadori, Milano, 1988; Giorgio Bocca, *Gli italiani sono razzisti?*, Garzanti, Milano 1988.

¹²⁹ R. Balbi, *All'erta*, cit., p. 101. Già due anni prima, commentando il film-monumento di Lanzman, *Shoah*, Balbi aveva presentato la lotta contro l'indifferenza come la lezione primaria da trarre dalla storia: *Shoah, o del genocidio*, "La Repubblica", 12 maggio 1986.

nabile di acquisire un simulacro di status testimoniale¹³⁰. Nei tentativi di appropriarsi di quel passato si può forse riconoscere, come ha scritto Steiner, “una timorosa invidia, un cupo risentimento [...] per aver mancato il rendez-vous con l’inferno”¹³¹. Certo è che osservando quelle rappresentazioni assistiamo a un “teatro del Male”¹³², uno spettacolo che lungi dal costringere a misurarsi con la complessità, offre ben più immediate gratificazioni, consentendo di vivere l’emozione di sentirsi dalla parte giusta della storia. Lo stimolo a dar corpo allo slogan del “mai più”, specchiandosi nell’orrore, è espressione di una pulsione libidica del ricordo che vive in una perenne e irrisolta tensione con l’idea dell’unicità e dell’irrapresentabilità dello sterminio¹³³. L’analogia è il dispositivo che, operando dentro la relazione dinamica tra il ricordo attualizzante e la celebrazione dell’unicità dell’evento, consente di dar voce a quelle passioni, e ne regola il funzionamento.

Uno degli aspetti peculiari del caso italiano, che lo distingue da altri contesti nazionali dove pure quelle forme di uso del passato possono talora affiorare, è che altrove quegli impulsi sono contenuti, incanalati, in qualche modo governati. In Italia mi sembra che quegli esercizi analogici, anche nelle loro manifestazioni più rozze, siano contrastati assai meno di quanto accade in altri contesti¹³⁴. Non penso solo agli Usa, menzionati in apertura, ma anche alla Germania, dove quel tipo di accostamenti apparirebbero assai problematici, per non dire scandalosi¹³⁵. Questo riflette il ruolo dei testimoni, la diversa forza e

¹³⁰ Fondamentale in questo senso la riflessione di Gary Weissman, *Fantasies of Witnessing. Postwar Efforts to Experience the Holocaust*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2004.

¹³¹ George Steiner, *Language and Silence. Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, New York, Atheneum, 1970, p. 388.

¹³² François Furet, *Goldhagen: un livre séduisant par ses défauts*, “Commentaire”, 1997, n. 77, p. 198. Quel che Furet dice del libro di Goldhagen, e del suo successo, vale per tanta parte delle rappresentazioni della Shoah: “plus qu’une interprétation historique, c’est un théâtre du Mal, à la fascination duquel on n’échappe que par la compassion dans les sentiments et la condamnation morale”.

¹³³ Secondo Kellner la retorica del “mai più” esprime “a desire to repeat the Holocaust in a suitably altered form to meet complex, often contradictory, sets of present needs. It is the power of these needs, often unrecognized and elusive, that drives the process, and, in my opinion, creates the problem. Once we acknowledge the reality of need and desire in representations of the past, we are open to the tacit contrast of the weight of the event represented and the weight of present desires”. H. Kellner, *‘Never Again’ is Now*, cit., p. 128.

¹³⁴ Per es. di contestazione: Pierluigi Battista, *Quegli stolti paragoni con la Shoah*, “Corriere della Sera”, 12 aprile 2010; Vittorio Robbiati Bendaud, *Migranti: per favore non usiamo le parole genocidio e Shoah*, “Bet Mosaico Magazine. Sito ufficiale della Comunità Ebraica di Milano”, 2 settembre 2015 (www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/opinioni/migranti-per-favore-non-usiamo-le-parole-genocidio-e-shoah); Giulio Meotti, *Non solo Saviano. L’immigrazione e il linguaggio della menzogna*, “Il Foglio”, 10 agosto 2017. Meotti contestava, tra l’altro, il lavoro di accoglienza compiuto dal Memoriale della Shoah di Milano; quell’esercizio di solidarietà e di memoria fu invece difeso dal direttore della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, Gadi Luzzatto Voghera: <https://moked.it/blog/2017/08/11/profughi-3>.

¹³⁵ Cfr. la provocazione di Dirk Moses, *The German Catechism*, <https://geschichtedergewenart.ch/the-german-catechism>. Per il dibattito che è seguito cfr.: www.zeit.

i diversi assetti delle istituzioni preposte a governare quella memoria, ma anche una certa assuefazione a pratiche diffuse di uso politico della storia. Benché i codici retorici dell'antifascismo si siano ridotti a mere ombre, la consuetudine a mobilitare i riferimenti ai fascismi in funzione dello scontro politico contingente sopravvive fino a oggi¹³⁶, riversandosi anche sugli usi della memoria della Shoah¹³⁷ in chiave antirazzista. Questo naturalmente non sorprende: del resto già negli anni Ottanta, agli albori delle prime mobilitazioni antirazziste, c'era chi aveva registrato come esse avessero colmato un vuoto, di idee e di identità, rivelandosi spesso come surrogato "di altre militanze frustrate o tramontate"¹³⁸.

Riassumendo, tra i motivi della diffusione dell'antirazzismo commemorativo si possono identificare il fatto che esso incontra scarsi ostacoli, ottenendo al contrario riscontri ampi e trasversali, anche dentro le istituzioni ebraiche italiane; inoltre ha saputo integrarsi con (e talvolta sostituire) altre forme di militanza, mimandone il funzionamento e il rapporto con un passato — l'età dei fascismi — che resta fondativo nell'immaginario collettivo, sebbene profondamente riconfigurato. Suoi ulteriori punti di forza principali sono riscontrabili nella possibilità di delineare un orizzonte valoriale seducente, nella sua semplicità, e il poter esser facilmente adattato, con formule a effetto fortemente desemantizzate, a una gran varietà di situazioni. Offre infatti un catalogo di immagini, di parole chiave, di metonimie pronte all'uso. Così in qualche misura compensa l'afasia e il disorientamento generati dalla crisi della politica e da trasformazioni sociali, politiche e istituzionali che si succedono precipitose e che possono apparire indecifrabili. C'è però anche un nodo più sottile e più profondo che va considerato per comprendere le origini di quello sguardo e riguarda quella che, salvo rare eccezioni, è stata la strutturale difficoltà della cultura europea a pensare il tema della razza nel corso del lungo dopoguerra. Per decenni le società europee si sono illuse che il problema del razzismo riguardasse esclusivamente mondi altri (gli Usa, il Sudafrica) e sacche di nostalgici sconfitti dalla storia. Come ha osservato Goldberg, sconfitti i fascismi, si è teso a negare la rilevanza della razza come categoria socialmente, politicamente e culturalmente rilevante; si è per lo più identificato l'antisemitismo come la primaria manifestazione del razzismo; infine sono state spesso scollegate le storie politiche e intellettuali del

de/2021/28/holocaust-gedenken-erinnerungskultur-genozid-kolonialverbrechen; www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/warum-der-vergleich-von-massenverbrechen-grenzen-hat-17426250.html; www.deutschlandfunkkultur.de/goetz-aly-es-gibt-nichts-das-deckungsgleich-mit-dem-100.html; <https://newfascismsyllabus.com/news-and-announcements/the-catechism-debate>.

¹³⁶ Philip Cooke, *The Legacy of the Italian Resistance*, New York, Palgrave Macmillan, 2011; Filippo Focardi, *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

¹³⁷ F. Focardi, *Nel cantiere*, cit., pp. 175-191 e 203-224.

¹³⁸ Gian Enrico Rusconi, *Questione etnica e cittadinanza*, "Democrazia e Diritto", 1989, n. 6, p. 27.

colonialismo e del razzismo¹³⁹. Questa combinazione di fattori aiuta a comprendere le origini, e il successo, del tipo di retorica antirazzista descritta sin qui.

L'antirazzismo commemorativo appare, per molti versi, un antirazzismo superficiale o, per usare un'espressione di Laura Balbo, un "antirazzismo facile". Con quella formula la sociologa ha indicato un atteggiamento che oscilla tra due poli: da un lato la dimensione declaratoria della denuncia di un "nemico" — il razzista, di cui viene fatta macchietta — e, dall'altro, l'ingenua celebrazione delle virtù della società multiculturale¹⁴⁰. Possiamo articolare ulteriormente quel ragionamento, aggiungendo, tra i vizi originari del discorso antirazzista, anche certi usi della storia. Da un lato c'è l'esperienza degli italiani come popolo di migranti, un fattore spesso evocato a scopo pedagogico, come se il solo ricordare quel dato potesse rendere accoglienti e compassionevoli¹⁴¹, dall'altro l'antirazzismo commemorativo illustrato sin qui. L'attenzione di questo articolo si è focalizzata sul secondo elemento, ma entrambi sono forme di antirazzismo che operano come esercizi di memoria, e tutti e due hanno giocato un ruolo rilevante nel discorso pubblico. Limitandomi al tema trattato finora, ritengo che ne derivi una concezione e una pratica dell'antirazzismo per molti versi zoppicante. Procedendo schematicamente per punti, ritengo che i limiti principali di quello sguardo siano i seguenti:

1. Presuppone un'idea di accoglienza che sa riconoscere l'altro (quasi) esclusivamente come vittima, non come soggetto. Le analogie descritte sin qui puntano all'empatia tramite l'identificazione con il dolore degli sconfitti; la loro identità specifica però è elusa se non elisa, sia che si tratti degli ebrei degli anni Trenta e Quaranta, sia che in gioco siano i migranti di oggi, poiché entrambi sono ridotti a metafora di una condizione universale. Rappresentare il clandestino o il migrante come "l'ebreo di oggi" consente indubbiamente di rendere visibile una condizione di sofferenza e di denunciare ingiustizie, nel contempo però questo tipo di operazione rischia di configurarsi come un "crimine di lesa esperienza e di lesa storia"¹⁴².

2. Esiste ormai una influente letteratura critica che ha messo in discussione l'efficacia di forme di pedagogia politica e di lotta per la tutela dei diritti umani che dipendono dall'impiego della memoria¹⁴³. Inoltre, mi sembra una strategia di comunicazione capace di conquistare solo i già convinti. Si muove infatti

¹³⁹ David Theo Goldberg, *Racial Europeanization*, "Ethnic and Racial Studies", 2006, n. 2, p. 343.

¹⁴⁰ Laura Balbo, *L'antirazzismo facile e l'ipotesi di una società poco razzista*, "Democrazia e Diritto", 1989, n. 6, pp. 11-22.

¹⁴¹ Paolo Barcella, *La memoria non basta*, "Il Mulino", 3 ottobre 2019: www.rivistailmulino.it/a/la-memoria-non-basta.

¹⁴² La citazione è tratta ovviamente da Marc Bloch, *Che cosa chiedere alla storia?* [1937], ora in Id., *Storici e storia*, a cura di Étienne Bloch, Torino, Einaudi, 1997, p. 39.

¹⁴³ Cfr. i pur diversi lavori di S. Gensburger, S. Lefranc, *A quoi servent les politiques de mémoire?*, cit.; e di Lea David, *The Past Can't Heal Us. The Dangers of Mandating Memory in the Name of Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

sul crinale posto tra denuncia dei nuovi carnefici e attivazione del senso di colpa degli spettatori. Demonizzare o colpevolizzare quel segmento di popolazione che si vorrebbe educare o mobilitare appare controproducente.

3. L'uso ripetuto, ossessivo, talora incontrollato, dell'analogia rischia di alimentare il rifiuto e la delegittimazione di quella stessa memoria da cui dipende, o alternativamente di favorire il suo utilizzo per tutt'altri fini, dando linfa a comparazioni ancor più estreme e distorsive. Pensare di regolamentare il funzionamento della memoria è del tutto illusorio, d'altronde dare libero sfogo all'analogia militante rischia di spezzare un delicato equilibrio. Da questo punto di vista siamo forse arrivati a un punto di rottura.

4. Quel dispositivo rivela altresì una difficoltà nel ragionare in termini analitici e politici, un'incapacità o un disinteresse per la ricostruzione delle cause dei fenomeni sociali in cui siamo coinvolti. Tutto si risolve su un piano morale, in cui non sembra esserci spazio per la comprensione né per l'azione. Restano solo la denuncia e, al limite, la carità.

5. Quelle analogie elevano l'esperienza nazista a paradigma, complicando (se non impedendo) il ragionamento sui caratteri propri della xenofobia odierna; lo aveva notato già Taguieff nel 1988, registrando l'inadeguatezza dell'antirazzismo legato alla "tradizione 'antifascista'": "l'antirazzismo commemorativo assume [...] un ruolo di schermo e di intralcio alla corretta identificazione del neorazzismo 'culturalista'"¹⁴⁴.

Desidero concludere con un interrogativo. Il vortice ermeneutico generato da quell'ossessione analogica ha contribuito ad aprire nuovi orizzonti di riflessione sul tema delle migrazioni o ha risucchiato l'attenzione pubblica, sottraendo spazio ad altre narrazioni, non meno significative? Penso in primo luogo a quelle che ci riconnettono alla storia del colonialismo (e dei processi di decolonizzazione). Dall'osservazione delle dinamiche che dominano la comunicazione politico-mediatica sembra che il richiamo insistito alla Shoah abbia svolto primariamente una finzione di filtro e di impedimento allo sviluppo di altri discorsi. Così, più che rivelare aspetti nascosti o aiutare — attraverso connessioni inaspettate — a dar forma a nuove narrazioni, o a portare alla luce altri traumi, le metaforizzazioni della Shoah, sembrano, per lo più, ostacolare od offuscare la percezione di altre storie, più direttamente connesse con l'esperienza delle migrazioni. In particolare, il sospetto è che l'antirazzismo commemorativo abbia interferito, complicando e frenando più che favorendo, il recupero delle memorie coloniali, con tutto ciò che ne consegue anche in termini di elaborazione di una coscienza postcoloniale. In ogni caso mi pare sicuramente da approfondire l'equilibrio multidirezionale tripolare tra memoria del colonialismo, memoria della Shoah e discorso sulle migrazioni contemporanee¹⁴⁵.

¹⁴⁴ P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio*, cit., p. 11.

¹⁴⁵ Preziosi spunti analitici, riferiti al caso tedesco, in Michael Rothberg, Yasmine Ydliz, *Memory Citizenship. Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany*, "Parallax", 2011, n. 4, pp. 32-48.

Nel nome della scienza. Limiti e aporie dell'antirazzismo scientifico italiano

Francesco Cassata*

L'introduzione del razzismo di Stato nell'Italia fascista fu caratterizzata da un atto per molti versi inaspettato e clamoroso, tanto a livello nazionale che internazionale: la pubblicazione, nel luglio 1938, di un "Manifesto degli scienziati razzisti". Tale specificità, unita all'impatto delle politiche antirazziste dell'Unesco nei primi decenni postbellici, ha profondamente connotato lo sviluppo dell'antirazzismo italiano nel secondo dopoguerra. La memoria del 1938 (e del coinvolgimento della comunità scientifica in quella drammatica svolta) ha infatti, da un lato, determinato il costante ricorso all'economia morale dell'oggettività scientifica come principale argomento antirazzista; dall'altro, ha alimentato una proposta culturale e politica di igiene lessicale — la rimozione della parola "razza" — legittimandola in nome della scienza. Nell'affrontare criticamente queste argomentazioni dell'antirazzismo scientifico italiano, il saggio si articola in tre parti: nella prima sono descritte due campagne antirazziste — rispettivamente del 2008 e del 2014-2018 — condotte in Italia in larga parte da biologi e antropologi, e finalizzate a dimostrare l'ascientificità del concetto di "razza" e a promuovere l'eliminazione del termine "razza" dalla Costituzione; le due parti successive analizzano i limiti e le aporie di questo antirazzismo scientifico, sia in termini di destoricizzazione del razzismo fascista — individuato come principale bersaglio polemico — sia in termini di decontestualizzazione dello stesso rapporto tra scienza e antirazzismo nella seconda metà del Novecento. Le conclusioni avanzano sinteticamente alcuni suggerimenti metodologici che potrebbero contribuire al superamento dei limiti concettuali dell'antirazzismo scientifico italiano.

Key words: Razza, Razzismo, Antirazzismo scientifico, Unesco Statements on Race, Manifesto della razza, Cavalli-Sforza

In the Name of Science. Limits and Aporias of Italian Scientific Anti-Racism

The article focuses on two specific moments in the recent history of Italian scientific anti-racism: first, the 2008 San Rossore "Manifesto of the Anti-Racist Scientists"; secondly, the campaign for the elimination of the word "race" from the Constitution of the Italian Republic that developed between 2014 and 2018. Through these examples, it will be apparent how the memory of the 1938 "Manifesto of the Racial Scientists" still casts a shadow over current Italian anti-racism, by restricting its discourse and action to the anachronistic condemnation of Nazi-styled biological racism. The article shows how this political and ideological configuration presents two main shortcomings: on the one hand, it contributes to

Saggio proposto alla redazione il 24 maggio 2021, accettato per la pubblicazione il 4 luglio 2021.

* Università di Genova; francesco.cassata@unige.it

the actual de-historicization of fascist racism and antisemitism; on the other, it is instrumental to the parallel de-historicization of scientific anti-racism. In the conclusion, the article opens a window on the possible ways for reshaping anti-racism in Italy, by making it free from the mimetic relationship with 1930s racism and antisemitism as well as by adapting it to the challenges of the post-genomic era.

Key words: Race, Racism, Scientific Anti-Racism, Unesco Statements on Race, Race Manifesto, Cavalli-Sforza

Il 30 settembre 2018 il settimanale “L’Espresso” usciva nelle edicole con una copertina completamente mutuata dal primo numero della “Difesa della razza”, il noto quindicinale razzista diretto da Telesio Interlandi, pubblicato a partire dall’agosto 1938 sotto l’egida del ministero della Cultura Popolare¹. Il senso della sovrapposizione grafica era chiarito da un occhietto che rimandava al Decreto sicurezza e immigrazione (il primo “decreto Salvini”) approvato in quei giorni dal Consiglio dei Ministri: “1938-2018. Un decreto che discrimina. Ottant’anni dopo le leggi razziali”. Il decreto prevedeva l’abrogazione di fatto della protezione umanitaria prevista dal Testo unico sull’immigrazione; estendeva il periodo di trattenimento degli stranieri nei Centri di permanenza per il rimpatrio (Cpr); allungava la lista dei reati che comportano la revoca dello status di rifugiato o della protezione internazionale; ridimensionava il Sistema per l’accoglienza dei richiedenti asilo e dei rifugiati (Sprar); aumentava i fondi per i rimpatri. La costruzione analogica proposta dalla copertina evocava anche un’altra presa di posizione assunta dal ministro dell’Interno Matteo Salvini soltanto



¹ Sulla rivista cfr. in particolare: Valentina Pisanty, *Educare all'odio: "La difesa della razza" (1938-1943)*, Roma, Nuova iniziativa editoriale, 2003; Francesco Cassata, *"La Difesa della razza". Politica, ideologica e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008.

alcuni mesi prima: quella, del giugno 2018, di promuovere l'organizzazione di un censimento su base etnica dei rom in Italia. In quella fase non erano mancate reazioni politiche volte a sottolineare l'illegalità della proposta, facendo ricorso tra l'altro a confronti con il censimento degli ebrei italiani dell'agosto 1938².

Le illustrazioni del periodico interlandiano — non soltanto le celebri copertine, ma anche grafiche con misurazioni antropometriche e fotomontaggi sugli effetti degenerativi dell'incrocio razziale — ritornavano nelle pagine dell'“Espresso” in funzione di commento implicito, decontestualizzato e privo di didascalie, agli articoli di Aboubakar Soumahoro, Giuseppe Genna e Paolo Biondani contro il “decreto Salvini”. L'editoriale del direttore Marco Damilano, dal titolo *Manifesto di un'ideologia feroce*, accostava infine il “decreto Salvini” al cosiddetto “Manifesto della razza” del 1938³, interamente riprodotto nella prima pagina del numero. L'analogia, anche in questo caso, si riduceva a mera evocazione, a monito, senza condurre ad alcuna effettiva tematizzazione o analisi comparativa: “Bisogna sempre stare attenti quando si maneggiano paragoni storici”, metteva infatti subito in guardia Damilano. Per poi concludere, ambiguamente: “E allora nessun paragone con il passato è possibile. Ma, come scrive Aboubakar Soumahoro, il decreto Salvini ‘segna l'inizio di un processo istituzionale di deriva razzista’. E non si potrebbe dirlo meglio, ottant'anni dopo”⁴.

Il numero dell'“Espresso” del 30 settembre 2018 racchiude icasticamente alcuni interrogativi che stanno alla base di questo articolo: perché ricorrere al “Manifesto della razza” del 1938 per denunciare il razzismo di oggi? Per quale motivo è così frequente, nel dibattito pubblico italiano, il ricorso all'autorità scientifica come fondamento epistemologico dell'antirazzismo? È possibile concepire un antirazzismo che si fondi esclusivamente sulla critica scientifica al concetto di “razza” e sulla censura del termine corrispondente?

Nel tentativo di fornire una prima, inevitabilmente parziale, risposta a queste domande, il saggio sarà articolato in tre parti. Nella prima sono descritte due campagne antirazziste — rispettivamente del 2008 e del 2014 — condotte in

² Alberto Custodero, *Salvini shock: “Censimento sui rom, quelli italiani purtroppo ce li dobbiamo tenere”*, “La Repubblica”, 18 giugno 2018; Dino Martirano, *Ovazione per Segre: “No a leggi speciali”*, “Corriere della Sera”, 6 giugno 2018.

³ Il decalogo dal titolo *Il fascismo e i problemi della razza* (definito problematicamente “Manifesto della razza”, “Manifesto degli scienziati razzisti” o “Manifesto del razzismo italiano”) fu pubblicato nel quotidiano “Il Giornale d'Italia” nell'edizione datata 15 luglio 1938, ma diffusa in Roma dal pomeriggio del 14. Sul “Manifesto della razza” mi limito a citare in questa sede: Mauro Raspanti, *I razzismi del fascismo*, in Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Bologna, Grafis, 1994, pp. 73-89; Michele Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino, Zamorani, 1994; Aaron Gillette, *The Origins of the “Manifesto of Racial Scientists”*, “Journal of Modern Italian Studies”, 2001, n. 3, pp. 305-323.

⁴ Marco Damilano, *Manifesto di un'ideologia feroce*, “L'Espresso”, 30 settembre 2018, n. 40, pp. 4-5.

Italia in larga parte da biologi e antropologi, e finalizzate a dimostrare l'asciuticità del concetto di "razza" e a promuovere la rimozione del termine "razza" dalla Costituzione. I due paragrafi successivi analizzano i limiti e le aporie di questo antirazzismo scientifico:⁵ il primo si sofferma sul rischio di destoricizzazione del razzismo fascista insito nella decontestualizzazione tanto della genesi del "Manifesto della razza" del 1938 quanto dell'inclusione della parola "razza" nella Costituzione italiana; il secondo analizza criticamente l'interpretazione discontinuista del rapporto scienza-razza nel secondo dopoguerra (incentrato sulla cesura forte degli *Statements on Race* dell'Unesco), ponendo per contro l'accento sul processo di risemantizzazione del concetto di "razza" e sulla ridefinizione dei campi disciplinari della genetica di popolazione e dell'antropologia fisica, in Italia e a livello internazionale, tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta del Novecento. Le conclusioni avanzano sinteticamente alcuni suggerimenti metodologici che potrebbero contribuire al superamento dei limiti concettuali dell'antirazzismo scientifico italiano.

2008 e 2018: due campagne antirazziste all'insegna della scienza

Due anniversari dell'introduzione delle leggi razziali in Italia nel 1938, rispettivamente nel 2008 e nel 2018, hanno dato origine a campagne antirazziste popolate da scienziati e basate su argomentazioni di carattere biologico e antropologico.

Nell'estate del 2008, la regione Toscana, guidata da Claudio Martini (Pd), promosse, in occasione del meeting di San Rossore, la pubblicazione del "Manifesto degli scienziati antirazzisti 2008". Elaborato dal genetista vegetale Marcello Buiatti, il cosiddetto Manifesto di San Rossore contava, tra i suoi estensori, il premio Nobel Rita Levi Montalcini, i genetisti umani Alberto Piazza e Guido Barbujani, gli psichiatri Laura Dalla Ragione e Agostino Pirella, l'etologo Enrico Alleva, il demografo Massimo Livi Bacci, il fisiologo Filippo Tempia, l'antropologo culturale Francesco Remotti, la filosofa della scienza Elena Gagliasso e la genetista Flavia Zucco, tra le fondatrici quest'ultime dell'Associazione Donne e Scienza.

Il "Manifesto degli scienziati antirazzisti 2008" era concepito in realtà come un contro-manifesto, un contro-decalogo: ogni articolo del cosiddetto "Manifesto della razza" del 1938 trovava il suo corrispondente, in negativo, nel documento del 2008. Riportiamo di seguito l'intitolazione dei vari articoli, con un estratto del loro contenuto:

⁵ Intendiamo per "antirazzismo scientifico" quel genere di antirazzismo che ricorre all'autorità scientifica per dimostrare l'illegittimità e, in taluni casi, l'irrazionalità del discorso razzista. In quest'ottica, screditare il concetto di "razza" come non scientifico ed eliminare l'uso della parola "razza" comporterebbe di per sé la delegittimazione del razzismo, concepito essenzialmente come teoria inegualitaria delle razze.

1. Le razze umane non esistono [L'esistenza delle razze umane è un'astrazione derivante da una cattiva interpretazione di piccole differenze fisiche fra persone, percepite dai nostri sensi, erroneamente associate a differenze "psicologiche" e interpretate sulla base di pregiudizi secolari].
2. L'umanità non è fatta di grandi e di piccole razze [È invece, prima di tutto, una rete di persone collegate (...) Le aggregazioni non sono mai rese stabili da Dna identici; al contrario, sono soggette a profondi mutamenti storici].
3. Nella specie umana il concetto di razza non ha significato biologico [L'analisi dei Dna umani ha dimostrato che la variabilità genetica della nostra specie (...) è rappresentata soprattutto da differenze fra persone della stessa popolazione, mentre le differenze fra popolazioni e fra continenti diversi sono piccole].
4. È ormai più che assodato il carattere falso, costruito e pernicioso del mito nazista della identificazione con la "razza ariana", coincidente con l'immagine di un popolo bellicoso, vincitore, "puro" e "nobile", con buona parte dell'Europa, dell'India e dell'Asia centrale come patria, e una lingua in teoria alla base delle lingue indo-europee [L'origine degli Italiani attuali risale agli stessi migranti africani e che costituiscono tuttora il tessuto perennemente vivo dell'Europa. Nonostante la drammatica originalità del razzismo fascista, si deve all'alleanza nazista l'identificazione anche degli italiani con gli "ariani"]].
5. È una leggenda che i sessanta milioni di italiani di oggi discendano da famiglie che abitano l'Italia da almeno un millennio [I fenomeni di meticciamento culturale e sociale, che hanno caratterizzato l'intera storia della penisola e a cui hanno partecipato non solo le popolazioni locali (...) hanno prodotto l'ibrido che chiamiamo cultura italiana].
6. Non esiste una razza italiana, ma esiste un popolo italiano [Una delle nostre maggiori ricchezze è quella di avere mescolato tanti popoli e avere scambiato con loro culture proprio "incrociandoci" fisicamente e culturalmente].
7. Il razzismo è contemporaneamente omicida e suicida [Il razzismo è suicida perché non colpisce solo gli appartenenti a popoli diversi, ma gli stessi che lo praticano. La tendenza all'odio indiscriminato che lo alimenta, si estende per contagio ideale a ogni alterità esterna o estranea rispetto a una definizione sempre più ristretta della "normalità". Colpisce quelli che stanno "fuori dalle righe", i "folli", i "poveri di spirito", i gay e le lesbiche, i poeti, gli artisti, gli scrittori alternativi, tutti coloro che non sono omologabili a tipologie umane standard e che in realtà permettono all'umanità di cambiare continuamente e quindi di vivere].
8. Il razzismo discrimina, nega i collegamenti, intravede minacce nei pensieri e nei comportamenti diversi [Sono state assolutamente dimostrate, dal punto di vista paleontologico e da quello genetico, le teorie che sostengono l'origine africana dei popoli della terra e li comprendono tutti in un'unica razza].
9. Gli ebrei italiani sono contemporaneamente ebrei e italiani [Gli ebrei, come tutti i popoli migranti (...) sono sparsi per il mondo e hanno fatto parte di diverse culture pur mantenendo contemporaneamente una loro identità di popolo e religione].
10. L'ideologia razzista è basata sul timore della "alterazione" della propria razza eppure essere "bastardi" fa bene [Il "meticciato" culturale è la base fondante della speranza di progresso che deriva dalla costituzione della Unione Europea. Un'Italia razzista che si frammentasse in "etnie" separate come la ex-Jugoslavia sarebbe devastata e devastante ora e per il futuro]⁶.

Con la delibera 530 dell'11 luglio 2008, dal titolo *Per una scuola antirazzista e dell'inclusione*, la Giunta regionale toscana faceva proprio il "Manifesto degli scienziati antirazzisti 2008", considerandolo "parte integrante e sostanziale"

⁶ *Manifesto degli scienziati antirazzisti 2008*, in Direzione generale competitività del sistema regionale e sviluppo delle competenze – Settore Istruzione ed Educazione (a cura di), *Per una scuola antirazzista e dell'inclusione. Nel 70° anniversario della firma delle leggi razziali a San Rossore*, Firenze, Centro stampa Giunta Regione Toscana, 2010, pp. 15-17.

di un atto politico-amministrativo incentrato sulla promozione di una piattaforma scolastica all'insegna dell'"inclusione dei diversi" e della "liberazione dal pregiudizio"⁷. Sul versante della didattica, cardini di questo "Piano di gestione delle diversità" erano la valorizzazione della diversità culturale ("contro l'insorgere della xenofobia e del razzismo" anche attraverso attività di "educazione delle emozioni"); lo studio delle "relazioni internazionali, delle migrazioni, delle religioni che consentano la comprensione delle radici storiche ed economiche delle diversità"; lo "studio della Shoah e di ogni altro sterminio"⁸.

Dieci anni dopo, in occasione dell'ottantesimo anniversario della promulgazione delle leggi razziali, l'antirazzismo scientifico italiano è tornato a farsi sentire, questa volta non per contestare il "Manifesto della razza" ma per invocare l'eliminazione della parola "razza" dalla Costituzione italiana. La campagna partiva in realtà da lontano. Sull'onda delle notizie provenienti dalla Francia e riguardanti la proposta del presidente François Hollande di cancellare la parola "razza" dalla Carta costituzionale francese, nel 2014 gli antropologi Gianfranco Biondi e Olga Rickards avevano lanciato, sul giornale online di comunicazione scientifica "Scienza in rete", "l'appello per l'abolizione del termine razza", indirizzato al presidente della Repubblica, al presidente del Consiglio e ai presidenti di Camera e Senato. Il testo, piuttosto sintetico, affermava l'inadeguatezza del concetto di razza per definire la natura ecologica delle differenze morfologiche tra le popolazioni umane:

Il concetto di razza è stato abbandonato in antropologia biologica e in genetica perché inidoneo a ricostruire il rapporto antenato-discendente tra le popolazioni umane: che è il compito precipuo della tassonomia. Le differenze morfologiche che si osservano tra i popoli, e si osservano perché esistono, sono invece di natura ambientale, vale a dire ecologica. Gruppi diversi in ambienti simili tendono a somigliarsi anche se geneticamente molto lontani tra loro. Sostenere che le razze umane non esistono non significa affatto misconoscere le differenze biologiche esistenti tra i diversi popoli dell'umanità. Significa solo ritenere che quelle differenze non possono essere analizzate e tantomeno comprese attraverso lo strumento scientifico del livello tassonomico della razza⁹.

La proposta riprendeva quanto già scritto, in forma più estesa e analitica, dagli stessi Biondi e Rickards nel 2007, nell'articolo *Race. The Extinction of a Paradigm*, pubblicato per gli "Annals of Human Biology"¹⁰, e nel 2011, nel volume

⁷ *Delibera Regione Toscana n. 530 del 11.07.2008*, in Direzione generale competitività del sistema regionale e sviluppo delle competenze – Settore Istruzione ed Educazione (a cura di), *Per una scuola antirazzista e dell'inclusione*, cit., p. 11.

⁸ *Delibera Regione Toscana n. 530 del 11.07.2008*, cit., p. 13.

⁹ Olga Rickards, Gianfranco Biondi, *Un appello per l'abolizione del termine razza*, pubblicato il 14 ottobre 2014, www.scienzainrete.it/contenuto/articolo/olga-rickards-e-gianfranco-biondi/appello-labolizione-del-termine-razza/ottobre-2 (ultimo accesso 22 aprile 2021).

¹⁰ Gianfranco Biondi, Olga Rickards, *Race. The Extinction of a Paradigm*, "Annals of Human Biology", 2007, n. 6, pp. 588-592.

*L'errore della razza*¹¹. In entrambi i lavori gli antropologi contestavano la validità del concetto di “razza” come categoria tassonomica utile allo studio della variabilità biologica della specie umana:

It took over 200 years for biological anthropology to rid itself of an epistemological error, recognizing that a scientifically inaccurate paradigm is fruitless for the organization of scientific research. By the same token, the need to eradicate the concept of ‘race’ from human evolutionary history does not mean denying genetic differences between human populations — very much the opposite. In fact, genetic differences are being increasingly investigated in biology (molecular anthropology, human genetics, population genetics, molecular biology) and in medicine, including pharmacology and forensic medicine¹².

Nel 2015, la proposta di rimuovere la parola “razza” dalla Costituzione veniva rilanciata dagli antropologi Giovanni Destro Bisol, dell’Università di Roma La Sapienza, e Maria Enrica Danubio, dell’Università dell’Aquila, per conto dell’Istituto italiano di Antropologia (Isita). Il nuovo documento dell’Isita proponeva di riscrivere l’articolo 3 della Carta costituzionale, sostituendo la parola “razza” con una frase in grado di rendere maggiormente conto della diversità biologica e culturale:

All citizens — recitava l’articolo rivisto — have equal social dignity and are equal before the law, regardless of their physical appearance and cultural traditions, gender, language, religion, political opinion, personal and social conditions. The Republic does not recognize the existence of alleged human races and fights all forms of racism and xenophobia¹³.

Pochi mesi dopo, nel maggio 2016, lo storico della medicina Bernardino Fantini, a nome del direttivo dell’Isita, e Luigi Capasso, presidente dell’Associazione antropologica italiana, firmavano una *Mozione degli antropologi italiani*, indirizzata alle più alte cariche dello Stato, chiedendo nuovamente che fossero poste in essere “le iniziative istituzionali ritenute più appropriate per giungere alla sostituzione del termine ‘razza’ con un termine che esprima in modo corretto sul piano scientifico le diversità di natura biologica fra gli individui e le popolazioni, e che sia al tempo stesso coerente con la pari dignità e la piena uguaglianza sociale dovuta a tutte le persone, indipendentemente dalle caratteristiche antropologiche di ciascuno”. Nella prima metà dello stesso anno il Parlamento discuteva la questione in un paio di occasioni. Pur nel carattere assai circoscritto del dibattito e nella complessiva povertà delle argomentazioni e degli esiti, si poteva registrare un significativo cambio di indirizzo. Mentre nel 2014 la proposta di legge costituzionale avanzata dalla deputata Renata Bue-

¹¹ Gianfranco Biondi, Olga Rickards, *L'errore della razza. Avventure e sventure di un mito pericoloso*, Roma, Carocci, 2011.

¹² G. Biondi, O. Rickards, *Race. The Extinction of a Paradigm*, cit., p. 590.

¹³ Giovanni Destro Bisol, Maria Enrica Danubio, *Our Diversity and the Italian Constitution. Do We Really Need Human Races?*, “Journal of Anthropological Sciences”, 2015, vol. 93, p. V.

no (Gruppo Misto) aveva infatti puntato non a rimuovere la parola “razza” ma a estenderne la portata “al fine di comprendere anche i termini ‘colore’ ed ‘etnia’ tra gli ostacoli da rimuovere per il pieno sviluppo della persona umana”¹⁴, nel 2016 a prevalere era la linea dell’eliminazione del termine: a marzo la Camera dei deputati discuteva la proposta di legge n. 3710, avanzata da Arturo Scotto (Sel), per l’“abolizione del termine ‘razza’ negli atti e nei documenti delle pubbliche amministrazioni” e la sua sostituzione con il termine “nazionalità”; a giugno il Disegno di legge costituzionale n. 2445, proposto dai senatori Alessandra Bencini e Maurizio Romani (Gruppo Misto, Italia dei Valori), suggeriva di cancellare la parola “razza” per sostituirla con quella, giudicata più neutra, di “etnia”¹⁵.

Nell’ottobre 2017, l’idea della revisione del primo comma dell’articolo 3 era ripresa dal Collegio Ghislieri di Pavia attraverso la pubblicazione del volume *No razza, sì cittadinanza*, finanziato dalla Fondazione Veronesi e frutto di un convegno organizzato dai biologi Carlo Alberto Redi e Manuela Monti¹⁶. Nelle interviste alla stampa che accompagnarono il lancio del libro e l’avvio della raccolta firme per una legge di iniziativa popolare finalizzata alla rimozione della parola “razza” dalla Costituzione, Redi equiparava la “razza” a una “fake news, una bufala, una falsità bella e buona”:

Considerato che nel ’46 i nostri padri costituenti volevano difendere un principio di eguaglianza, e considerato che oggi la scienza indica con chiarezza che la parola “razza” non ha senso, proponiamo di toglierla dall’articolo 3 per evitare di legittimarla. Insomma: per dire chiaro e forte alla popolazione italiana che di “razze” umane non ha senso parlare, e che chi lo fa ha il solo scopo di discriminare i più deboli¹⁷.

In un clima reso incandescente dalla campagna elettorale per le elezioni politiche nazionali del 2018 e dall’escalation di atti di razzismo nel paese, l’anniversario dell’ottantesimo delle leggi razziali contribuì a rafforzare la proposta lanciata nel 2014. Il 19 gennaio 2018, il presidente della Repubblica nominava senatrice a vita l’ex deportata ad Auschwitz-Birkenau, Liliana Segre. La decisione presidenziale giungeva a soli cinque giorni dalle dichiarazioni di Attilio Fontana, candidato del centrodestra alla guida della Regione Lombardia, rese in risposta a un ascoltatore di Radio Padania sui temi dell’immigrazione:

¹⁴ Camera dei Deputati, Proposta di legge costituzionale Buono: *Modifica all’articolo 3 della Costituzione, in materia di rimozione delle forme di discriminazione razziale ed etnica (2746)*, presentata il 25 novembre 2014; accessibile online: www.camera.it/leg17/126?tab=2&leg=17&id Documento=2746&sede=&tipo= (ultimo accesso 28 aprile 2021).

¹⁵ Il disegno di legge è accessibile online: www.senato.it/leg/17/BGT/Schede/Ddliter/testi/47046_testi.htm (ultimo accesso 28 aprile 2021).

¹⁶ Manuela Monti, Carlo Alberto Redi (a cura di), *No razza, sì cittadinanza. Cellule e geni – XV corso*, Pavia, Ibis-Collegio Ghislieri, 2017.

¹⁷ Silvia Bencivelli, *Carlo Alberto Redi: “Razza. Via dalla Costituzione, per la scienza non esiste”*, “La Repubblica”, 14 ottobre 2017, pp. 1 e 11.

Uno Stato serio dovrebbe progettare, programmare, anche una situazione di questo tipo. Dovrebbe dire: noi vogliamo, riteniamo giusto che possano essere accolti mille, centomila, dieci milioni, cento milioni... quanti immigrati noi vogliamo fare entrare, come li vogliamo assistere, che lavori vogliamo trovare loro, che case vogliamo dare loro, che scuole... a quel punto, quando uno fa un progetto di questo genere, lo sottopone ai propri cittadini. [...] Quindi dobbiamo fare delle scelte. Dobbiamo decidere se la nostra etnia, se la nostra razza bianca, se la nostra società deve continuare a esistere o se la nostra società dev'essere cancellata. È una scelta. Se la maggioranza degli italiani dovesse dire "noi vogliamo auto-eliminarci", e vabbé, vorrà dire che noi ce ne andremo da un'altra parte, quelli che non vogliono auto-eliminarsi¹⁸.

A due settimane di distanza, il 3 febbraio, a Macerata, un estremista di destra, Luca Traini, feriva sei persone in un attentato terroristico di matrice razzista, tutti immigrati di origine sub-sahariana, per poi farsi arrestare dalle forze dell'ordine davanti al monumento ai caduti della città, avvolto nel tricolore, mentre esibiva un saluto romano e gridava "L'Italia agli italiani". Due giorni dopo, il 5 febbraio, "La Repubblica" pubblicava in prima pagina un'ampia intervista di Simonetta Fiori a Liliana Segre. Al termine di una serie di accostamenti tra i fatti di Macerata e la memoria del 1938 e della Shoah, l'intervista si concludeva con la proposta di cancellare la parola "razza" dalla Costituzione:

— Nei giorni scorsi è stata sollevata nuovamente la questione dell'uso della parola razza nella Carta. Il presidente della Corte costituzionale, Paolo Grossi, ha ricordato che quella parola viene evocata proprio per condannare ogni discriminazione: si usciva allora dalla tragedia dell'Olocausto. E ha aggiunto che oggi l'uso di quel termine non ha più senso.

Le piacerebbe se "razza" scomparisse dalla Costituzione?

— Sì, mi piacerebbe molto. Sono anche d'accordo con il presidente Grossi che ne ha contestualizzato l'uso. Ma vedrà che la parola razza verrà cancellata dalla Carta. Sarebbe un ottimo segnale¹⁹.

Il "segnale" auspicato da Liliana Segre in realtà non giunse. Alcuni mesi dopo la vittoria del centro-destra alle elezioni politiche del marzo 2018, Giovanni Destro Bisol riprendeva l'iniziativa di San Rossore del 2008, pubblicando un nuovo "Manifesto della diversità umana e dell'unità umana" in occasione dell'anniversario del 1938²⁰. Il documento ribadiva ancora una volta l'inadegua-

¹⁸ *La frase razzista di Attilio Fontana*, "Il Post", 15 gennaio 2018, www.ilpost.it/2018/01/15/attilio-fontana-razza-bianca.

¹⁹ Simonetta Fiori, *Ritorno al passato. Via la parola razza dalla Costituzione*, "La Repubblica", 5 febbraio 2018, pp. 1-2.

²⁰ Oltre alle firme di Destro Bisol e di Maria Enrica Danubio, il nuovo Manifesto antirazzista comprendeva anche quelle della filosofa della scienza Elena Gagliasso, del giornalista scientifico Pietro Greco, dell'antropologo Mariano Pavanello e di Alessandra Magistrelli, rappresentante dell'Associazione Nazionale Insegnanti di Scienze Naturali. Il documento è stato pubblicato il 3 gennaio 2019 sul sito di "Scienza in rete" (www.scienzainrete.it/articolo/manifesto-della-diversita%C3%A0-e-dell%E2%80%99unit%C3%A0-umana/autori-vari/2019-01-03; ultimo accesso 3 agosto 2021). Una versione più ampia, comprensiva di approfondimenti, della rassegna stampa e di un elenco di firme e adesioni, è inclusa nel sito web dell'Istituto Italiano di Antropologia (<https://sites.google.com/uniroma1.it/ilmanifesto/home?authuser=0>; ultimo accesso 3 agosto 2021).

tezza del concetto di “razza” nel definire la diversità genetica umana; stigmatizzava l'emergere di un neo-razzismo di matrice culturalista; individuava nella “ricchezza delle diversità culturali”, nel ruolo adattativo delle differenze biologiche, nella centralità della “persona” e nel rispetto della Costituzione i cardini dell'antirazzismo italiano. Ma erano ormai gli ultimi fuochi. Nonostante il rilievo anche internazionale raggiunto dal Manifesto del 2018²¹, il dibattito in Italia si sarebbe spento di lì a breve, soffocato dal profondo razzismo delle dichiarazioni e degli atti politici del nuovo ministro dell'Interno del governo Conte, il leader della Lega Matteo Salvini²².

Le due campagne antirazziste che abbiamo qui sinteticamente descritto presentano alcune caratteristiche comuni. In primo luogo, sono entrambe largamente influenzate dalle contemporanee politiche della memoria. Si attivano — o comunque raggiungono la massima visibilità — in corrispondenza degli anniversari delle leggi razziali, nel 2008 e nel 2018, e il loro costante, quasi univoco, riferimento storico è dato dal razzismo e dall'antisemitismo fascisti, selettivamente rappresentati dal “Manifesto della razza” del 1938, dalla legislazione antisemita e dalla deportazione degli ebrei italiani. Il filtro della memoria giunge così a disegnare a ogni occasione i contorni della politica antirazzista del presente (l'integrazione dei bambini rom nelle scuole, la crisi dei migranti, lo *ius soli*, ecc.). In secondo luogo, entrambe si fondano su un'economia morale definita dal criterio dell'oggettività scientifica: l'iniziativa scaturisce sempre dall'interno delle comunità scientifiche — in particolare quelle dei biologi e degli antropologi — e l'eliminazione della parola “razza” è costantemente giustificata *nel nome* della scienza. Da ultimo — e in un senso ancora più decisivo per il nostro discorso — ad accomunare le due campagne antiraz-

²¹ Una breve presentazione dell'iniziativa venne pubblicata su “Nature” nel febbraio 2019: Giovanni Destro Bisol, Mariano Pavanello, Elena Gagliasso, Maria Enrica Danubio, Pietro Greco, Alessandra Magistrelli, *A new Italian manifesto against racism*, “Nature”, 28 February 2019, vol. 566, n. 7745, p. 455. Un'anticipazione era uscita nel dicembre 2018 sulla rivista dell'Istituto Italiano di Antropologia: Giovanni Destro Bisol, Maria Enrica Danubio, Alessandra Magistrelli, Pietro Greco, Mariano Pavanello, Elena Gagliasso, *The Manifesto of Human Diversity and Unity, Eighty Years after the Italian Racial Laws*, “Journal of Anthropological Sciences”, 2018, vol. 96, pp. 1-5 (l'articolo presenta in appendice una traduzione in inglese del “Manifesto della razza” del 1938).

²² Il dibattito si è riaperto nell'estate 2021, con le medesime caratteristiche fin qui esposte, questa volta per iniziativa della direzione del quotidiano “La Repubblica”: Maurizio Molinari, *Quando le parole sono malate*, “La Repubblica”, 30 luglio 2021. A questo articolo seguirono, sempre su “La Repubblica”: Chiara Valerio, *Le categorie che non esistono*, 31 luglio 2021; Linda Laura Sabbadini, *Razza, una parola da abolire*, 2 agosto 2021; Umberto Gentiloni, *Ma la Carta non va modificata*, 2 agosto 2021; Marino Niola, *Perché la razza non esiste*, 4 agosto 2021; Corrado Augias, *Manteniamo la parola “razza”, fotografa la nostra storia*, 5 agosto 2021; Sergio Rizzo, *La Razza nel nome della legge*, 14 agosto 2021; Giovanni Canzio, *Ma attenzione a non cancellare la memoria*, 14 agosto 2021; Lino Leonardi, *In Italia è nata la parola “razza”, ora cancelliamola*, 21 agosto 2021; S. Rizzo, *Il G20 religioso: via la parola razza dalle Costituzioni*, 14 settembre 2021.

ziste è un identico processo di sostanziale destoricizzazione. Pur alimentato dalle migliori intenzioni, questo genere di antirazzismo scientifico finisce per decontestualizzare tanto il razzismo scientifico fascista quanto la complessa storia del rapporto tra scienza e antirazzismo nel corso della seconda metà del Novecento. All'analisi di questa duplice aporia saranno dedicati i paragrafi successivi.

La purificazione linguistica: destoricizzare il razzismo fascista

Costruito in chiave polemica, come rispecchiamento *al negativo*, l'Anti-Manifesto del 2008 finisce involontariamente per ipostatizzare e destoricizzare la svolta del 1938. Teso a dimostrare l'ascientificità del "Manifesto del razzismo italiano", il documento di San Rossore spinge il razzismo italiano in una *no man's land* dell'assurdo, dell'inspiegabile, rendendo di fatto incomprensibile il largo coinvolgimento degli scienziati italiani nell'elaborazione dell'ideologia razzista del fascismo o assolvendo paradossalmente la società e la cultura italiane dalla tentazione razzista.

Il quarto punto dell'Anti-Manifesto è assai indicativo da questo punto di vista: "Si deve all'alleato nazista l'identificazione anche degli italiani con gli 'ariani'". Il consistente sforzo ideologico-politico compiuto proprio da Mussolini e dal razzismo biologico fascista per legittimare l'"arianità" della razza italiana e smantellare quella "ipotesi camitica" (sull'origine africana dei popoli mediterranei, e degli italiani) che aveva avuto nell'antropologo Giuseppe Sergi il suo più noto sostenitore²³ rischia così di essere rapidamente rimosso. E allo stesso modo la complessa storia dell'elaborazione e circolazione del "mito ariano" nella cultura italiana pre- e post-unitaria viene del tutto dimenticata, riducendo l'"arianità" a mero dato esterno, imposto dalla Germania nazista a un alleato sostanzialmente passivo. Più in generale, a prevalere è qui una visione della legislazione razzista in Italia come frutto di un'imposizione o pressione esterna, innescata dall'alleanza con il nazismo: un luogo comune assai radicato ma che, nell'Anti-Manifesto del 2008, non può non marcare un profondo scollamento tra l'antirazzismo scientifico militante, da un lato, e, dall'altro, una produzione storiografica che, almeno a partire dalla metà degli anni Novanta, ha contribuito in maniera significativa a ricostruire il peso avuto dal razzismo e dall'antisemitismo nel pensiero di Mussolini e nella politica fascista, nonché il

²³ Barbara Sorgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori, 1998; Maria S. Quine, *Making Italians. Aryanism and Anthropology in Italy during the Risorgimento*, in Marius Turda (a cura di), *Crafting Humans. From Genesis to Eugenics and Beyond*, Gottingen, V&R Unipress, 2013, pp. 141-152; Luca Tedesco, *Giuseppe Sergi e "la morale fondata sulla scienza"*, Milano, Unicopli, 2012. Cfr. anche alcuni passaggi di Marius Turda, Maria S. Quine, *Historicizing Race*, London-New York, Bloomsbury, 2018.

ruolo svolto dagli intellettuali e dagli scienziati nell'elaborazione di un'ideologia razzista "autoctona" e nella politica persecutoria messa in atto dal regime²⁴. Rinunciando a contestualizzare la svolta del 1938 nella storia del fascismo italiano così come in quella del razzismo e dell'antisemitismo, l'effetto mimetico dell'Anti-Manifesto di San Rossore trasforma il suo obiettivo polemico — il Manifesto del 1938 — in un'icona oscura, perfettamente inattuabile.

Allo stesso modo, anche la proposta di rimuovere la parola "razza" dalla Costituzione finisce per obliterare del tutto il processo storico e politico che condusse alla stessa introduzione della parola nella Carta costituzionale²⁵.

Nella seduta del 14 novembre 1946 della prima Sottocommissione, durante il dibattito sui principi in materia di rapporti politici e sul diritto di elettorato attivo e passivo, il liberale Roberto Lucifero suggerì di sostituire la parola "razza" con la parola "stirpe", un termine quest'ultimo ritenuto "più consono alla dignità umana"²⁶. Le obiezioni alla proposta di Lucifero furono di tre ordini. La prima era di carattere scientifico e linguistico: la parola "razza" definiva una realtà biologica da non confondersi con la "stirpe", intesa come "ceppo familiare". Nel respingere la possibilità di una sostituzione del termine, Palmiro Togliatti ipotizzava, per esempio, l'eventualità che due cittadini entrambi "di razza ebraica" appartenessero tuttavia a "stirpi" diverse. Inoltre, la parola era ormai entrata nell'"uso comune" — come sosteneva il demolaburista Mario Cevolotto — da quando il fascismo aveva impostato "la questione razziale". La seconda obiezione era non a caso storico-politica: la parola "razza" rimandava al razzismo fascista, alle "leggi razziali", e pertanto la sua inclusione nella Costituzione repubblicana intendeva evidenziare l'esplicito ripudio di quella esperienza. La terza considerazione era infine di carattere giuridico. Il termine "razza" — affermava il democristiano Umberto Merlin — era già stato adottato "anche in altre legislazioni"²⁷. Il riferimento implicito andava probabilmente alla Carta delle Nazioni Unite del 1945, dove la parola "razza" era stata ripetuta per ben quattro volte. Nella sua versione finale, l'articolo terzo della Costituzione italia-

²⁴ Per una sintesi della storiografia sui rapporti tra scienza e razzismo fascista (fino al 2011), cfr. Annalisa Capristo, *Scienze e razzismo*, in Francesco Cassata, Claudio Pogliano (a cura di), *Scienze e cultura dell'Italia unita*, Annali della Storia d'Italia, v. 26, Torino, Einaudi, 2011, pp. 241-263.

²⁵ Sul tema cfr.: Giulio Enea Vigevani, *L'influenza delle leggi razziali nell'elaborazione della Costituzione repubblicana*, in Loredana Garlati, Tiziana Vettor (a cura di), *Il diritto di fronte all'infamia nel diritto. A 70 anni dalle leggi razziali*, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 207-220; Federico Faloppa, *Per un linguaggio non razzista*, in Marco Aime (a cura di), *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 76-78; Sergio Bontempelli, *Che razza di Costituenti*, "Corriere delle migrazioni", 16 marzo 2015 (accessibile online www.corrieredellemigrazioni.it/2015/03/16/che-razza-di-costituenti, ultimo accesso 27 aprile 2021).

²⁶ Assemblea Costituente, Commissione per la Costituzione, Prima sottocommissione, *Resoconto sommario della seduta di giovedì 14 novembre 1946*, p. 377.

²⁷ Assemblea Costituente, Commissione per la Costituzione, Prima sottocommissione, *Resoconto sommario della seduta di giovedì 14 novembre 1946*, pp. 377-378.

na riprenderà i primi quattro criteri anti-discriminatori previsti in quel documento internazionale: sesso, razza, lingua, religione.

La questione venne ridiscussa dall'Assemblea costituente nel marzo 1947, questa volta in sede di votazione degli emendamenti all'articolo terzo della Costituzione. All'inizio del mese, l'Unione delle comunità israelitiche italiane, nei suoi "rilievi e proposte" alla bozza di Costituzione, aveva lamentato la perdurante presenza della parola "razza", chiedendo che quest'ultima fosse riservata a cani e cavalli e suggerendo nuovamente di sostituirla con "stirpe"²⁸. Nella seduta plenaria dell'Assemblea costituente del 24 marzo, il democristiano Mario Cingolani dichiarò l'intenzione di mantenere l'emendamento sulla sostituzione di "razza" con "stirpe", ma soltanto come "un atto di doverosa cortesia verso le comunità israelitiche italiane": "Essendo gli israeliti italiani — precisava Cingolani — stati vittime della campagna razzista fatta dal nazi-fascismo, a me sembra che accogliere il loro desiderio corrisponda anche a un riconoscimento della loro ripresa di una perfetta posizione di uguaglianza fra tutti i cittadini italiani"²⁹. Reagendo a Cingolani, il comunista Renzo Laconi si schierò per il mantenimento della parola "razza", adducendo sostanzialmente due motivazioni. Innanzitutto, la parola richiamava un "fatto storico realmente avvenuto" e che si intendeva condannare:

In questa parte dell'articolo vi è un preciso riferimento a qualche cosa che è realmente accaduto in Italia, al fatto cioè che determinati principii razziali sono stati impiegati come strumento di politica e hanno fornito un criterio di discriminazione degli italiani, in differenti categorie di reprobati e di eletti³⁰.

In secondo luogo, la "razza", come categoria tassonomica, era un dato scientificamente neutrale, e del tutto condivisibile:

Ciò [mantenere la parola "razza"] non significa che essa debba avere alcun significato spregiativo per coloro che fanno parte di razze differenti da quella italiana. Basta aprire un qualsiasi testo di geografia per trovare che gli uomini si dividono in quattro o cinque razze: e questa suddivisione non ha mai comportato, per se stessa, alcun significato spregiativo. Il fatto che si mantenga questo termine per negare il concetto che vi è legato, e affermare l'eguaglianza assoluta di tutti i cittadini, mi pare sia positivo e non negativo³¹.

Il presidente della Commissione, Meuccio Ruini, nella discussione finale dell'emendamento, dichiarò di comprendere perfettamente il desiderio di liberarsi di quella "parola maledetta", di "questo razzismo che sembra una postuma per-

²⁸ Raffaele Cantoni, *Rilievi e proposte presentate dalla Unione delle Comunità Israelitiche Italiane sul progetto di Costituzione della Repubblica Italiana formulato dalla Commissione per la Costituzione*, 3 marzo 1947, "La Rassegna Mensile di Israel", vol. 51, n. 3, p. 473.

²⁹ Assemblea Costituente, *Seduta pomeridiana di lunedì 24 marzo 1947*, p. 2422.

³⁰ Assemblea Costituente, *Seduta pomeridiana di lunedì 24 marzo 1947*, p. 2422.

³¹ Assemblea Costituente, *Seduta pomeridiana di lunedì 24 marzo 1947*, p. 2423.

secuzione verbale”, ma ribadì la propria riluttanza nell’impiego della variante “stirpe”. La “razza” — affermava Ruini — aveva “un significato e un uso scientifico”, ed era entrata “nel linguaggio comune”. Inoltre, il termine si riferiva a quanto “avvenuto nei regimi nazifascisti” e il suo utilizzo incarnava la volontà di “negare nettamente ogni diseguaglianza che si leghi in qualche modo alla razza e alle funeste teoriche fabbricate al riguardo”, affermando per contro — “anche con significato di contingenza storica” — la “parità umana e civile delle razze”³². Con il ritiro dell’emendamento di Cingolani, l’articolo 3 della Costituzione venne approvato nella sua attuale formulazione.

Pur nella sua complessiva povertà teorico-concettuale, il dibattito dell’Assemblea Costituente sul tema “razza” merita di essere analizzato nelle sue implicazioni. In primo luogo, il razzismo “nazifascista” che hanno in mente i Costituenti appare di fatto circoscritto alle legislazioni antiebraiche nazista e fascista, e in tal senso finisce, da un lato, per sovrapporsi al concetto di antisemitismo e, dall’altro, per attribuire un ruolo centrale alla Germania nazista, ridimensionando per contro le responsabilità del fascismo italiano. In secondo luogo, i Costituenti non affrontano realmente il rapporto razzismo-razza: in termini piuttosto confusi e generici essi condannano il razzismo in quanto ideologia contraria al principio di uguaglianza³³, ma accettano il concetto di “razza” quale criterio oggettivo di classificazione morfologico-geografica della specie umana, presupponendone — dopo anni di razzismo di Stato — un uso non discriminatorio.

Un simile orientamento non stupisce se si tiene conto del tessuto culturale condiviso all’epoca da tutte le differenti anime dell’antifascismo italiano, quale emerge, per esempio, dalle voci *Razzismo* e *Razze umane* pubblicate nella seconda appendice dell’*Enciclopedia Italiana* (1949) e nell’*Enciclopedia Cattolica* (1953)³⁴. La prima voce, non firmata, ribadiva a più riprese un’interpretazione auto-assolutoria del razzismo fascista: il sorgere nel neologismo “razzismo” in Italia veniva datato al 1935, come “conseguenza della combinazione di tali teorie e di tali pratiche e attività politiche in un sistema completo e concluso [...], verificatosi in Germania con la conquista del potere da parte del

³² Assemblea Costituente, *Seduta pomeridiana di lunedì 24 marzo 1947*, p. 2424.

³³ È questo il quadro teorico di riferimento, assai generale, riportato nel commentario sistematico alla Costituzione italiana di Calamandrei e Levi: Salvatore Carbonaro, *I Rapporti Civili e i Rapporti Politici*, in Piero Calamandrei, Alessandro Levi, *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, vol. 1, Firenze, Barbera, 1950, pp. 237-38.

³⁴ Su questo cfr. più estesamente: Guri Schwarz, *After Mussolini. Jewish Life and Jewish Memories in Post-Fascist Italy*, London-Portland OR, Valentine Mitchell, 2012, pp. 121-123. Sulle voci dell’Enciclopedia Cattolica “razzismo” e “antisemitismo”, cfr. anche Elena Mazzini, *Presence of Antisemitism in the Catholic World. The Case of the “Enciclopedia Cattolica” (1948-1954)*, “Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione Cdec”, *Jews in Europe after the Shoah. Studies and Research Perspectives*, a cura di Laura Brazzo e Guri Schwarz, 2010, n. 1 (www.quest-cdecjournal.it/presence-of-antisemitism-in-the-catholic-world-the-case-of-the-enciclopedia-cattolica-1948-1954).

nazionalsocialismo”³⁵. Il “carattere totalitario della *Rassenlehre* tedesca era pertanto stato esteso

di fatto con minore consequenzialità e decisione nell’esecuzione (specie per la resistenza opposta dalla Chiesa e dal popolo alle misure governative), ma con identica tendenza di principio, anche in Italia, dal 1938 al 1943 (1945 per la “repubblica sociale fascista”), per influenza tedesca e nazionalsocialista sul governo fascista, e con particolare intensità durante l’occupazione tedesca³⁶.

Ancora più significativa era forse la conclusione della voce, in cui — dopo aver esposto brevemente le diverse forme di discriminazione razziale — venivano elencati i limiti intrinseci dell’opposizione al razzismo, includendo tra questi anche “l’effettiva inferiorità culturale” di “molti popoli di colore”:

Il movimento di emancipazione (come lotta per l’indipendenza e contro lo straniero conquistatore; o come lotta per l’effettiva eguaglianza civile) è forte soprattutto in Cina, nel mondo negro (Africa, Stati Uniti), in Malesia e in Indonesia. Le opposizioni e le difficoltà che esso incontra sono: l’elemento istintivo irrazionale, quello economico e l’effettiva inferiorità culturale nel momento presente di molti popoli di colore³⁷.

Altrettanto assolutoria era la voce *Razzismo* dell’*Enciclopedia Cattolica*, redatta da Paolo Biscaretti di Ruffia, all’epoca docente di diritto costituzionale all’Università di Pavia:

In Italia il governo fascista, dapprima estraneo al r. [razzismo], vi accedette nel 1938 promulgando leggi antisemite all’interno e contro il meticcio nelle colonie; ma, per l’avversione della Chiesa e, in generale, della popolazione, il r. assunse punte persecutorie soltanto durante l’occupazione tedesca³⁸.

Quanto alle *Razze umane*, l’autore della voce — l’antropologo Venerando Correnti, allievo di Giuseppe Sergi a Roma — ne dava un’interpretazione dinamica sul piano evolutivo, presentandole come “entità biologiche, rappresentanti suddivisioni della specie, spazialmente riferite alle aree geografiche occupate e cronologicamente in continuo divenire”³⁹. A delimitare tuttavia i diversi “tipi etnici” erano — continuava Correnti — i “caratteri razziali”, soprattutto quelli “morfologici” e “fisiologici”, in misura minore quelli “psicologici” e “fisico-psico-patologici” (“particolari disposizioni o resistenze verso determinate malattie”)⁴⁰.

³⁵ *Razzismo*, in *Enciclopedia Italiana 1938-1948*, Roma, Treccani, 1949, p. 670.

³⁶ *Razzismo*, cit., 1949, p. 670.

³⁷ *Razzismo*, cit., 1949, p. 671.

³⁸ Paolo Biscaretti di Ruffia, *Razzismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Roma-Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, p. 591.

³⁹ Venerando Correnti, *Razze umane*, in *Enciclopedia Cattolica*, cit., p. 586.

⁴⁰ V. Correnti, *Razze umane*, cit., p. 587.

In conclusione, i Costituenti avevano optato per preservare la parola “razza” all’interno del testo, sia in quanto espressione di un dato scientifico corretto sia come riferimento a un fatto storico preciso, il razzismo nazifascista, declinato di fatto come antisemitismo. Nel momento in cui si era prospettata l’opportunità di sostituire la parola “razza” con la parola “stirpe”, tale eventualità non era stata accompagnata da un’effettiva analisi del razzismo né da una reale assunzione di responsabilità nei confronti delle politiche razziali del fascismo; piuttosto era stata avanzata esclusivamente per far fronte a una sollecitazione esterna, come un “atto di doverosa cortesia” nei confronti delle comunità ebraiche italiane.

Rimuovere la parola “razza” dalla Costituzione, dunque? Ridurre la “razza” a una finzione puramente lessicale, facilmente eliminabile nel nome della scienza? Al di là delle conseguenze di carattere giuridico, la cui analisi esula dagli intenti di questo articolo, sul piano storiografico una scelta antirazzista di questo genere rischia evidentemente di rendere inintelligibili proprio quegli obiettivi polemici — il razzismo e l’antisemitismo fascisti — che vorrebbe in realtà combattere, finendo così per banalizzarne il significato e la portata nella storia italiana⁴¹.

La cesura invisibile: destoricizzare l’antirazzismo scientifico

Il processo di destoricizzazione alimentato dalle campagne antirazziste del 2008 e del 2018 non riguarda soltanto il razzismo fascista, ma coinvolge anche lo stesso antirazzismo scientifico. A dare spessore teorico alle due campagne è infatti un identico schema concettuale: quello ormai canonico, ma anacronistico e storiograficamente superato, dell’“ascesa e declino” del concetto scientifico di razza nel corso del XIX-XX secolo. La razza — recita questa vulgata — emerse come categoria scientifica nel corso dell’Ottocento, cadde in disgrazia nel ventennio interbellico della prima metà del Novecento e fu definitivamente sostituita da nuovi concetti di natura statistico-popolazionale o antropologico-culturale dopo la fine della Seconda guerra mondiale⁴².

Come Jenny Reardon e Lisa Gannett, tra gli altri, hanno persuasivamente dimostrato nei loro lavori⁴³, tale narrazione, ancora piuttosto diffusa negli

⁴¹ Per considerazioni analoghe ma legate al dibattito francese, cfr. Pierre-André Taguieff, *“Race”: un mot de trop? Science, politique et morale*, Paris, Cnrs Éditions, 2018, pp. 63-92.

⁴² Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the US Between the World Wars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; George W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1982; Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science. Great Britain, 1800-1960*, London, Palgrave Macmillan, 1982; William B. Provine, *Geneticists and Race, “American Zoologist”*, 1986, vol. 26, n. 3, pp. 857-887.

⁴³ Jenny Reardon, *Race to the Finish. Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005; Lisa Gannett, *Racism and Human Genome Di-*

ambienti dell'antirazzismo scientifico, introduce una brutale interruzione del processo storico, di fatto inventando quella che potrebbe essere definita un'invisibile cesura: la sparizione della "razza" — come termine e come concetto — al termine della Seconda guerra mondiale. In realtà l'indagine storiografica ha ormai da tempo contribuito a elaborare una visione ben più articolata e complessa. Dopo il 1945, non tutti gli antropologi fisici e i genetisti concordavano sul fatto che la "razza" non avesse un significato biologico. Né tutti erano d'accordo nel rifiuto dell'approccio tipologizzante. Al contrario, le comunità scientifiche degli antropologi fisici e dei genetisti puntarono a ridefinire e risemantizzare il concetto scientifico di razza — nonché le pratiche epistemologiche e metodologiche intese a studiare la razza, tipologizzazioni incluse — in modo da evitare i passati "abusi" dell'eugenica e del razzismo scientifico senza tuttavia rinunciare a uno studio scientifico della diversità biologica umana.

A dimostrazione di come l'emergere della categoria di popolazione non abbia significato di per sé la rimozione della "razza" si farà qui riferimento a un caso-studio costantemente evocato dall'antirazzismo scientifico italiano (e non solo): gli *Statements on Race* dell'Unesco del 1950-1951⁴⁴. Le Dichiarazioni sulla razza dell'Unesco vengono spesso assunte come momenti cruciali di rottura e discontinuità all'interno di una traiettoria della scienza della razza nel corso del Novecento volta a separare un presente antirazzista da un passato caratterizzato da varie espressioni di razzismo biologico.

Ma che cosa affermano gli *Statements on Race* a proposito della "razza"? Al di là dei numerosi contrasti che accompagnarono la stesura delle due dichiarazioni e al di là delle sottili differenze esistenti tra le due versioni⁴⁵, esse con-

versity Research. The Ethical Limits of "Population Thinking", "Philosophy of Science", 2001, vol. 68, n. 3, pp. S479-S492.

⁴⁴ Il primo *Statement by Experts on Race Problems* (luglio 1950) fu elaborato prevalentemente da scienziati sociali (Ernest Beaglehole, Juan Comas, Luiz Aguiar Costa Pinto, Franklin Frazier, Morris Ginsberg, Humayan Kabir, Claude Lévi-Strauss, Ashley Montagu), e rivisto dallo stesso Montagu sulla base delle osservazioni alla prima stesura prodotte da Hadley Cantril, E.G. Conklin, Gunnar Dahlberg, Theodosius Dobzhansky, Leslie C. Dunn, Donald Hager, Julian S. Huxley, Otto Klineberg, Wilbert Moore, H.J. Muller, Gunnar Myrdal, Joseph Needham. Il secondo *Statement on the Nature of Race and Race Differences by Physical Anthropologists and Geneticists* (giugno 1951) fu elaborato da R.A.M. Bergman, Gunnar Dahlberg, Leslie C. Dunn, J.B.S. Haldane, Ashley Montagu, A.E. Mourant, Hans Nachtsheim, Eugène Schreider, Harry L. Shapiro, J.C. Trevor, Henri V. Vallois, S. Zuckerman.

⁴⁵ Claudio Pogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, pp. 145-210. Cfr., inoltre, sul tema: Michelle Brattain, *Race, Racism, and Antiracism. Unesco and the Politics of Presenting Science to the Postwar Public*, "American Historical Review", 2007, vol. 112, n. 5, pp. 1386-1413; Perrin Selcer, *Beyond the Cephalic Index. Negotiating Politics to Produce Unesco's Scientific Statements on Race*, "Current Anthropology", 2012, vol. 53, n. S5, pp. S173-S184; Veronika Lipphardt, *The Jewish Community of Rome. An Isolated population? Sampling Procedures and Bio-historical Narratives in Genetic Analysis in the 1950s*, "BioSocieties", 2010, vol. 5, n. 3, pp. 306-329; Michael Yudell, *Race Unmasked. Biology and Race in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2014, pp. 148-159; Tracy Teslow, *Constructing Race. The Science of Bodies and Cultures*

dividono cinque argomentazioni cruciali, ontologiche⁴⁶, che riflettono le aspirazioni redentrici proprie delle iniziative antirazziste dell'Unesco negli anni Cinquanta. In sintesi:

1. tutte le razze appartengono alla stessa specie (l'umanità è "una");
2. la formazione delle razze è un processo contingente e dinamico soggetto a meccanismi e forze evuzionistiche che producono popolazioni biologiche caratterizzate da comuni frequenze geniche (da non confondersi con le arbitrarie classificazioni razziali di uso comune);
3. le differenze nello "sviluppo" materiale tra le cosiddette civiltà sono attribuibili a specifiche storie culturali e non a particolari tratti ereditari;
4. l'educabilità e la plasticità sono i tratti mentali più caratteristici degli esseri umani;
5. l'incrocio razziale non ha conseguenze negative.

Queste cinque argomentazioni incarnano tanto la dimensione ontologica positiva quanto quella negativa delle campagne antirazziste dell'Unesco nell'immediato secondo dopoguerra. Da un lato infatti, di fronte al trauma, ancora vicino e bruciante, dello sterminio degli ebrei europei, i biologi e gli antropologi fisici convocati a Parigi dall'Unesco puntarono a rimuovere il concetto tipologizzante di "razza" che aveva dato origine ai progetti eugenetici della prima metà del Novecento, riformulandolo per contro in termini statistico-popolazionali, come processo soggetto ai meccanismi dell'evoluzione naturale, e dunque ben al di là delle possibilità di controllo e intervento da parte dell'uomo e ben distinto dalle dinamiche di formazione e di cambiamento culturale. Dal punto di vista della genetica di popolazione degli anni Cinquanta, dunque, l'antirazzismo dell'Unesco si configurava come un progetto *reattivo*, basato non sull'eliminazione ma sulla riformulazione del concetto di "razza" lungo le linee definite dalla Sintesi moderna degli anni Venti e Trenta⁴⁷.

in *American Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2014, pp. 305-315; Jenny Bangham, *What is Race? Unesco, Mass Communication and Human Genetics in the Early 1950s*, "History of the Human Sciences", 2015, vol. 28, n. 5, pp. 80-107.

⁴⁶ Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002; Lorraine Daston, *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 1-14; Michelle Murphy, *Sick Building Syndrome and the Problem of Uncertainty. Environmental Politics, Technoscience, and Women Workers*, Durham, NC, Duke University Press, 2006, pp. 1-18. Con riferimento alle classificazioni razziali, cfr. Ian Hacking, *Making up People*, in Thomas C. Heller, Christine Brooke-Rose (a cura di), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, pp. 222-236.

⁴⁷ Fu il biologo Julian Huxley, nel 1942, nel volume *Evolution, the Modern Synthesis*, a parlare di "sintesi evuzionistica" per indicare l'integrazione tra teoria della selezione naturale, genetica matematica e studio sul campo delle popolazioni naturali. Per un'analisi della progressiva integrazione tra antropologia e sintesi evuzionistica, cfr. Vassiliki Betty Smocovitis, *Humanizing Evolution. Anthropology, the Evolutionary Synthesis, and the Prehistory of Biological Anthropology, 1927-1962*, "Current Anthropology", 2012, vol. 53, n. S5, pp. S108-S125. Centrale era stato anche il ruolo di Huxley, come primo direttore generale dell'Unesco, nel definire una linea politica che, coniugando antirazzismo scientifico ed eugenica "riformatrice" (*reform eugenics*), riprendesse i contenuti del saggio *We Europeans*, da lui pubblicato nel 1935, in funzio-

Tuttavia, se si focalizza l'attenzione sulla dimensione *attiva e propositiva* delle Dichiarazioni sulla razza — per esempio, il rapporto tra progresso materiale e storia culturale oppure l'idea dell'educabilità e plasticità dei comportamenti e delle mentalità —, a emergere è un contesto politico, culturale e scientifico molto differente, connesso alle politiche dello sviluppo nel Sud Globale in via di decolonizzazione. Una parte degli esperti che contribuirono alla stesura della prima dichiarazione — quella proveniente essenzialmente dal variegato mondo delle scienze sociali (antropologia culturale, sociologia, economia) — era composta dai principali teorici — nel contesto tardo-coloniale e post-coloniale degli anni Cinquanta — di programmi internazionali finalizzati all'assistenza, alla modernizzazione e all'assimilazione delle comunità cosiddette “tradizionali”, ovvero i gruppi indigeni o afrodiscendenti del Sud Globale. Le ricerche di Claude Lévi-Strauss, Juan Comas, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Franklin Frazier — per citare solo alcuni tra gli estensori del primo *Statement* — si basavano su un concetto di “razza” che interpretava la variazione biologica umana come un processo soggetto a continua trasformazione sotto la spinta di forze ambientali e culturali. In quest'ottica, oggetti immateriali quali le istituzioni sociali, i patterns culturali, le strutture familiari, i tipi della personalità divenivano luoghi cruciali per lo studio della formazione storica e dell'evoluzione della “coscienza razziale”. Osservate dall'angolo prospettico delle scienze sociali degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta, le Dichiarazioni sulla razza dell'Unesco possono essere inserite nella cornice liberaldemocratica di una modernizzazione intesa come orizzonte aspirazionale delle “popolazioni primitive” e delle nazioni “in via di sviluppo”. In questo regime discorsivo al tempo stesso razziale e antirazzista, l'alterabilità delle istituzioni sociali, dei patterns culturali e dello stesso corpo fisico era assunta come evidenza del fatto che “popolazioni più semplici” potessero — e in qualche modo dovessero — superare la propria sfortunata condizione di inferiorità culturale e a volte persino biologica. Pertanto, nella visione antirazzista di scienziati sociali come Juan Comas, esponente di primo piano dell'*indigenismo* messicano, o come l'antropologo boasiiano Ashley Montagu, estensore del primo *Statement on Race*, la concezione statica, tipologizzante della “razza” otto-novecentesca costituiva un ostacolo volto

ne antinazista, con l'antropologo Alfred C. Haddon e il sociologo Alexander Carr-Saunders: su questo cfr. in particolare i contributi di Garland Allen, Diane Paul ed Elazar Barkan in Kenneth Waters, Albert Van Helden, *Julian Huxley. Biologist and Statesman of Science*, Houston, TX, Rice University Press, 1992, oltre alla bella introduzione di Claudio Pogliano all'edizione italiana di *Noi Europei*: Julian S. Huxley, Alfred C. Haddon, *Noi Europei. Un'indagine sul problema “razziale”*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. XXXV-LIX. Con riferimento all'elaborazione del primo *Statement on Race* dell'Unesco, e in particolare al rapporto scientifico tra il genetista Theodosius Dobzhansky, uno degli “architetti” della Sintesi moderna, e l'antropologo Ashley Montagu, cfr. in particolare Paul Lawrence Farber, *Mixing Races. From Scientific Racism to Modern Evolutionary Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011, pp. 59-72.

a impedire quel processo di sviluppo e di cambiamento sociale che avrebbe consentito alle “razze più arretrate” di far parte del cammino progressista della modernizzazione industriale e dell'urbanizzazione⁴⁸.

Tanto sul piano delle scienze naturali quanto su quello delle scienze sociali, gli *Statements on Race* del 1950-1951 non rappresentano dunque un punto di rottura nel quadro della cosiddetta “ritirata del razzismo scientifico” nel secondo dopoguerra, ma ne costituiscono al contrario una significativa risemantizzazione, la quale agì essenzialmente lungo due direttrici: da un lato le scienze della vita contribuirono a depoliticizzare la “razza” attraverso l'elaborazione di una nuova nozione scientificamente più appropriata e politicamente più *neutra*, basata sulle recenti acquisizioni della genetica di popolazione; dall'altro, la sociologia e l'antropologia culturale riconfigurarono il concetto di “razza” all'interno di un nuovo paradigma dello sviluppo che interpretava la diversità umana in termini psicologici e socioculturali, legittimando — nel contesto della Guerra fredda e della decolonizzazione — i discorsi sulla modernizzazione economica, sociale e culturale del Sud del mondo.

Se si guarda al contesto italiano del secondo dopoguerra, l'assenza di una rottura — o quanto meno di una discontinuità forte — appare ancora più evidente. Da questo punto di vista due tratti di specificità, suscettibili di ulteriori approfondimenti storiografici, emergono con chiarezza. In primo luogo, la genetica italiana — costituitasi di fatto come disciplina autonoma, a livello accademico, soltanto a partire dagli anni Quaranta del Novecento⁴⁹ — non rimosse ma rielaborò, in chiave statistico-mendeliana, il concetto di “razza”. Questo processo ebbe inizio in Italia prima degli *Statements on Race* del 1950-1951, ma durò significativamente molto a lungo, fino almeno agli anni Ottanta. Forniamo in questa sede tre esempi, rispettivamente datati 1946, 1965 e 1980.

Nel gennaio 1946, sul primo numero della “Rassegna d'Italia”, l'eclettica rivista fondata da Francesco Flora, comparve un importante articolo, dal titolo *Nonsense biologico del razzismo*, firmato dal genetista Adriano Buzzati-Traverso⁵⁰. Grazie ai suoi studi, intrapresi dalla metà degli anni Trenta, sui processi

⁴⁸ Per questa interpretazione cfr. in particolare: Sebastián Gil-Riaño, *Relocating Antiracist Science. The 1950 Unesco Statement on Race and Economic Development in the Global South*, “British Journal for the History of Science”, 2018, vol. 51, n. 2, pp. 281-303.

⁴⁹ Francesco Cassata, *Lysenko in Bellagio. The Lysenko Controversy and the Struggle for Authority over Italian Genetics (1948-1956)*, in William deJong-Lambert and Nikolai Kremensov (a cura di), *The Lysenko Controversy as a Global Phenomenon. Genetics and Agriculture in the Soviet Union and Beyond*, vol. 2, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 37-72. Sulla genetica in Italia nella prima metà del Novecento, cfr. in particolare Alessandro Volpone, *Gli inizi della genetica in Italia*, Bari, Cacucci, 2008; Mauro Capocci, Alessandro Volpone, *La genetica nel Novecento*, in Antonio Clericuzio, Saverio Ricci, *Il contributo italiano alla storia del pensiero – Scienze*, Roma, Treccani, 2021, pp. 519-526.

⁵⁰ Rimane ancora da appurare sul piano storiografico quanto fosse diffuso il dibattito sul concetto di razza nelle riviste culturali dell'immediato secondo dopoguerra (dal “Ponte”, all'“Acropoli”, da “Nuova Europa” a “Società”).

evolutivi in popolazioni naturali di *Drosophila* e sull'analisi biofisica del gene e delle mutazioni, il trentatreenne Buzzati-Traverso poteva già essere considerato, alla fine della Seconda guerra mondiale, come uno degli artefici della sintesi evuzionistica a livello internazionale⁵¹. Il suo intervento su “La Rassegna d'Italia” prendeva le mosse dal recente passato — quello del *Mein Kampf*, del “Manifesto della razza” del 1938, dello sterminio degli ebrei europei — in una cornice discorsiva che ribadiva il mito del “bravo italiano”. Il razzismo — affermava Buzzati-Traverso — non era che una “pseudoscienza” contro la quale “la tolleranza e l'umanità degli italiani” avevano finito per prevalere:

Abbiamo visto nell'ultimo ventennio realizzate le più incredibili assurdità, perpetrati i più ignobili delitti nel nome di cosiddetti principii scientifici. La parola “razza” è divenuta una sorta di dinamite sociale, che ha sacrificato milioni di individui, e non è stata ultimo elemento nello scatenare la seconda guerra mondiale [...] Ossequienti, parecchi antropologi e genetisti umani tedeschi costituirono il loro sapere, facendo credere alle moltitudini che i principii “razzisti” fossero basati su concetti veramente scientifici. Anche da noi il travisamento della realtà ha trovato accessi fautori in taluni costituzionalisti e naturalisti, ma per fortuna nostra la tolleranza e l'umanità degli italiani hanno prevalso sulle pseudoteorie da costoro bandite⁵².

Se dunque “l'integrità della scienza, della vera scienza” non era stata deturpata dalle “aberrazioni” del razzismo, quali erano le indicazioni scientifiche da doversi considerare come valide sul problema della “natura biologica delle popolazioni umane”? Dal punto di vista biologico — rispondeva Buzzati-Traverso — la “razza” non era “un'entità concreta esistente in natura”, ma si configurava come un “processo in atto”, di carattere evuzionistico: in quanto tale la razza era “instabile e continuamente soggetta a modificazioni”. Nel caso della specie umana, non esisteva una corrispondenza perfetta tra le tassonomie razziali definite dagli antropologi fisici e “la realtà biologica delle popolazioni umane effettivamente viventi”:

⁵¹ Nella sua *Storia del pensiero biologico*, Ernst Mayr afferma: “Se definiamo architetti della sintesi quegli autori che in pubblicazioni fondamentali giunsero alla fine a gettare effettivamente ponte tra vari campi di ricerca, vengono alla mente soprattutto sei nomi: Dobzhansky (1937), Huxley (1942), Mayr (1942), Simpson (1944, 1953), Rensch (1947) e Stebbins (1950). Va detto che ci furono numerosi altri evuzionisti che contribuirono a ‘liberare il terreno’ in modo tale da consentire la costruzione dei ponti e che fornirono importanti materiali da costruzione. Fra questi, e primi fra tutti, Chetverikov e Timoféeff-Ressovsky in Urss; Fisher, Haldane, Darlington e Ford in Inghilterra; Sumner, Dice, Sturtevant e Wright negli Stati Uniti; Baur, Ludwig, Stresemann e Zimmermann in Germania; Teissier e L'Héritier in Francia e Buzzati-Traverso in Italia”: cfr. Ernst Mayr, *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*, vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri, 2011 [1982]. Cfr. anche Francesco Cassata, *L'Italia intelligente. Adriano Buzzati-Traverso e il Laboratorio internazionale di genetica e biofisica (1962-69)*, Roma, Donzelli, 2013, pp. 3-45.

⁵² Adriano Buzzati-Traverso, *Nonsense biologico del razzismo*, “La Rassegna d'Italia”, 1946, n. 1, p. 134.

Tutti noi abbiamo esperienza di uomini che pur avendo una pigmentazione bianca presentano, per esempio, tratti negroidi nella forma del naso e nella struttura dei capelli, o tratti mongolici nell'occhio. Questo stato di cose dipende dal fatto che la razza non va intesa — val la pena di ripeterlo — come una entità statica, ma come un processo in atto, il cui risultato momentaneo cerchiamo di descrivere⁵³.

Dal punto di vista genetico — proseguiva Buzzati-Traverso — gli “elementi di similitudine” tra gli uomini “erano di gran lunga più numerosi degli “elementi di differenziazione”. E a ciò si aggiungeva l'ormai comprovata plasticità dei tratti razziali a seguito di influenze ambientali. Se dunque la razza non era “un'entità concreta esistente in natura”, nello stesso tempo non poteva definirsi semplicemente come “una mera astrazione di utilità assai limitata”. “A scopo classificatorio e descrittivo”, infatti, poteva ancora essere “conveniente suddividere l'umanità in sottogruppi distinguibili — almeno entro certi limiti di tempo e di spazio — in base a caratteri fisici”. Le conclusioni dell'articolo suonavano pertanto come un'aperta condanna del razzismo — ancora una volta presentato esclusivamente nella sua veste nazista — la quale lasciava tuttavia spazio a un concetto di razza ridefinito in chiave evolutzionistica e popolazionale:

È naturalmente assai difficile abbandonare preconcetti profondamente radicati, che servono a tener vivo un orgoglio nazionale o un privilegio di casta. In realtà, non ci sono “Herrenvölke” e corrispondentemente non ci sono gli “Untermenschen” e le “Bestien”, tanto cari alla propaganda nazista. In tutti i paesi ci sono uomini buoni e cattivi, intelligenti e stupidi, retti e immorali. Le tradizioni culturali e di civiltà di un popolo possono riuscire più o meno simpatiche e apprezzabili al singolo, ma non per questo è lecito attribuire un valore generale a questi atti di giudizio. La società umana è complessa e differenziata, e ringraziamo il cielo che sia così. Le esistenti varietà di aspetto e di capacità, basate su di un comune substrato umano, devono servire come terreno per lo sviluppo di una specializzazione benefica per il progredire della società umana, e non come scusa inconsistente perché una “razza”, una classe o una nazione debba essere fatta schiava e sfruttata da parte di un'altra⁵⁴.

Nel 1965, in un fortunato saggio pubblicato nella Piccola Biblioteca Einaudi e dedicato all'esposizione della teoria darwiniana dell'evoluzione riletta alla luce della Sintesi moderna, Giuseppe Montalenti, titolare della cattedra di genetica della facoltà di Scienze dell'Università di Roma nonché figura centrale sia nella ricerca in genetica umana — in particolare nella genetica della talassemia — sia nella promozione editoriale della cultura scientifica in Italia⁵⁵, riprendeva il concetto biologico di razza come variante subspecifica definita da determinate frequenze alleliche:

⁵³ A. Buzzati-Traverso, *Nonsense biologico del razzismo*, cit., p. 138.

⁵⁴ A. Buzzati-Traverso, *Nonsense biologico del razzismo*, cit., p. 140.

⁵⁵ Cfr. in particolare Fabio De Sio, *Genetica e cooperazione internazionale. Il contributo di Giuseppe Montalenti alla biologia italiana*, “Medicina nei secoli”, 2006, vol. 18, n. 1, pp. 135-158; Barbara Continenza, *Montalenti e l'evoluzionismo*, “Medicina nei secoli”, 2006, vol. 18, n. 1, pp. 159-166.

Le specie in natura, soprattutto se hanno un'area di diffusione piuttosto estesa, sono quasi sempre suddivise in entità subspecifiche, a cui si può dare il nome comune di *razze*. In realtà, nel corso dei tempi e delle vicende storiche degli studi biologici, sono stati dati a questi gruppi vari nomi (sottospecie, varietà, morfa, nazione, ecc.) a seconda del grado di differenziamento, delle particolarità della distribuzione e di altri fattori. Al fine di evitare confusione conviene indicare con un solo nome (e quello di *razza* è il più conveniente) tutti quei gruppi subspecifici, qualunque sia il loro grado di differenziamento rispetto alla specie tipo e ad altre razze, le cui caratteristiche siano determinate geneticamente. Se si esaminano le varie razze di una specie, si vede che esse differiscono fra di loro quasi sempre per mutazioni geniche. Anzi, per essere più precisi, non tanto per la presenza o assenza di un dato allele, quanto per la differente frequenza relativa dei vari alleli. Consideriamo per esempio le razze umane, che ci sono più familiari: andando, in Europa, dal Nord al Sud, si trova che la percentuale degli individui con capelli bruni cresce, a svantaggio di quella con capelli biondi; cresce anche la percentuale degli individui con capelli crespi rispetto ai capelli lisci, quella degli individui con pelle pigmentata rispetto alla pelle bianca⁵⁶.

Dieci anni dopo, sempre Einaudi, pubblicava nella collana “Nuovo Politecnico” la traduzione di *Genetic Diversity and Human Equality* del genetista Theodosius Dobzhansky, uno dei principali esponenti della moderna sintesi evoluzionistica, trasferitosi negli Stati Uniti sin dal 1927. In queste pagine Dobzhansky esponeva con chiarezza la sua nozione di “razza” come “popolazione mendeliana riproduttiva subordinata”, affermando:

Coloro che studiano le variazioni umane fisiche, fisiologiche e genetiche trovano opportuno dare un nome alle razze. Le razze si possono definire insieme di popolazioni mendeliane appartenenti alla stessa specie biologica, ma differenziantesi per l'incidenza di qualche variante genetica⁵⁷.

Agli studi di Dobzhansky — come a quelli, pubblicati nel 1971, di Luigi Luca Cavalli-Sforza e Walter F. Bodmer⁵⁸, e quelli, dell'anno successivo, di Richard C. Lewontin⁵⁹ — faceva riferimento, nel 1980, il genetista Guido Modia-

⁵⁶ Giuseppe Montalenti, *L'evoluzione*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 179-180.

⁵⁷ Theodosius Dobzhansky, *Diversità genetica e uguaglianza umana*, Torino, Einaudi, 1975, p. 68. Su Dobzhansky, cfr. in particolare Mark B. Adams (a cura di), *The Evolution of Theodosius Dobzhansky. Essays on His Life and Thought in Russia and America*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.

⁵⁸ Luigi Luca Cavalli-Sforza, Walter F. Bodmer, *The Genetics of Human Populations*, San Francisco, W.H. Freeman & Company, 1971. Un paragrafo del cap. 11 (*Human Evaluation*) prendeva in esame il tema *Racial differentiation in man*; il cap. 12 era invece dedicato a *Eugenics, Euphenics, and Human Welfare*.

⁵⁹ In un articolo del 1972 Lewontin aveva dato conferma statistica all'ipotesi — già contenuta negli *Statements on Race* dell'Unesco — secondo la quale le differenze attribuibili ai tradizionali gruppi razziali costituivano una porzione minore (fino al 15%) della variabilità genetica umana: cfr. Richard C. Lewontin, *The Apportionment of Human Diversity*, “*Evolutionary Biology*”, 1972, n. 6, pp. 381-398; R.C. Lewontin, *The Genetic Basis of Evolutionary Change*, New York, Columbia University Press, 1974. Modiano cita Lewontin in bibliografia, ma non nel corpo della sua voce enciclopedica. I contributi di Lewontin sono discussi più ampiamente, nello stesso anno, dal genetista dell'Università di Parma Paolo Menozzi, collaboratore di Cavalli-Sforza e di Alberto Piazza, nella voce “razza” dell'Enciclopedia Einaudi: Paolo Menozzi, *Razza*, in

no nella voce “razza” dell’*Enciclopedia del Novecento* della Treccani, mettendo a confronto l’approccio statico e morfologico dell’antropologia fisica con quello dinamico ed evolucionistico della genetica di popolazione. Il contributo era tanto più rilevante se si pensa che di fatto l’Istituto della Enciclopedia Italiana non aveva ritenuto fino a quel momento di dover aggiornare la voce “Razza — Le razze umane”, redatta dall’antropologo Gioacchino Sera nella prima edizione del 1935⁶⁰:

Entrambi questi concetti di razza — scriveva Modiano nel 1980 — sono facilmente criticabili da molteplici punti di vista, a tal punto che al termine “razza” non si può attribuire che una validità scientifica molto relativa da qualunque angolatura esso venga considerato. Non si vuole suggerire che entità di questo genere non esistano, né che termini come “razza”, “gruppi etnici”, “demi”, “popolazioni” — che si riferiscano cioè alla variabilità obiettivamente constatabile all’interno della maggior parte delle specie — vadano abbandonati. Sono talmente utili che non se ne potrebbe fare a meno (come ha detto Dobzhansky “se le razze non esistessero, occorrerebbe inventarle”). Si vuole invece proporre che, nel continuare a usarli, non ci si dimentichi mai di avere a che fare con concetti ed entità vaghi e validi entro limiti molto ristretti, che devono scoraggiare qualsiasi tipo di estrapolazione che non sia ampiamente giustificata⁶¹.

Se dunque la genetica di popolazione in Italia, tra gli anni Quaranta e gli anni Ottanta, ha progressivamente rielaborato in chiave statistico-mendeliana il concetto di “razza” senza rinunciare all’uso del termine, dall’altro lato il contesto italiano si contraddistingue per la lunga refrattarietà dell’antropologia fisica — e delle scienze sociali in generale — ad assimilare la nuova risemantizzazione antirazzista proveniente dalla genetica di popolazione e dalla teoria sintetica dell’evoluzione. La più che trentennale vicenda editoriale (dal 1941 al 1967) di un’opera enciclopedica come *Le razze e i popoli della terra* del geografo ed etnologo Renato Biasutti — per citare soltanto un esempio — è emblematica di “una certa imperturbabile fedeltà alla tradizione vissuta dalla cultura antropologica italiana verso il tornante di metà secolo”⁶². E contro gli *Statements on Race* dell’Unesco

Enciclopedia, a cura di Ruggiero Romano, vol. 11, Torino, Einaudi, 1980, pp. 645-668. La ricezione delle tesi di Lewontin da parte dell’antirazzismo scientifico italiano e in generale il loro impatto nel dibattito pubblico in Italia meriterebbero uno studio approfondito.

⁶⁰ Gioacchino Sera, *Le razze umane*, in *Enciclopedia Italiana*, v. 28, Roma, Treccani, 1935, pp. 911-929. Nella quinta appendice apparve una nuova voce “Razzismo”, scritta da Alfonso Maria di Nola: cfr. Alfonso Maria di Nola, *Razzismo*, in *Enciclopedia Italiana 1979-1992*, Roma, Treccani, 1994, pp. 405-408.

⁶¹ Guido Modiano, *Razza*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Treccani, vol. V, 1980, p. 1041.

⁶² C. Pogliano, *L’ossessione della razza*, cit., p. 412, ma si veda tutto il capitolo dal titolo *Italia: fedeltà e continuità*, pp. 369-440. Il problema della continuità delle categorie razziali nelle scienze naturali e sociali dell’Italia del secondo dopoguerra, ben al di là del singolo caso dell’antropologia, meriterebbe uno studio specifico. In questa direzione si muove il recente studio di Andrea Avalli, *La questione etrusca nell’Italia fascista*, Tesi di dottorato Università di Genova – Université de Picardie “Jules Verne” (2016-2019).

si scaglierà, negli anni Cinquanta e Sessanta, il demografo e statistico Corrado Gini, in stretta collaborazione con gli ambienti del razzismo scientifico anglo-americano raccolti intorno al periodico “The Mankind Quarterly” e all’International Association for the Advancement of Ethnology and Eugenics (Iaaee)⁶³.

Un altro esempio illuminante dei conflitti e delle tensioni che accompagnano la ridefinizione dei campi disciplinari dell’antropologia fisica e della genetica nel secondo dopoguerra proviene dagli archivi universitari e riguarda un passaggio certamente poco noto della biografia di Luigi Luca Cavalli-Sforza: il suo trasferimento, nel 1978, dalla cattedra di genetica di Pavia a quella di antropologia di Firenze⁶⁴. La vicenda consente di cogliere — con la chiarezza e l’immediatezza propria delle competizioni accademiche più aspre — il confronto tra i due campi disciplinari e i due modelli epistemologici che abbiamo analizzato finora: da un lato quello dell’antropologia fisica più tradizionale, ancora legato a un concetto statico, morfologico e tassonomico di “razza”; dall’altro quello della genetica di popolazione, impegnata a rinnovare le scienze antropologiche e fautrice di un concetto dinamico, evuzionistico e statistico-popolazione di “razza”.

Nell’agosto 1977 uscì sulla Gazzetta Ufficiale l’avviso di vacanza della cattedra di antropologia presso la Facoltà di Scienze dell’Università di Firenze, da coprire tramite trasferimento. Poco più di un mese dopo, il Consiglio di Facoltà si riuniva per decidere quale scegliere tra le domande pervenute: da un lato, quella di Brunetto Chiarelli, nato nel 1934, ordinario di primatologia e incaricato di antropologia dal 1962 al 1975 presso la Facoltà di Scienze dell’Università di Torino; dall’altro, quella di Luigi Luca Cavalli-Sforza, nato nel 1922, ordinario di genetica presso l’Università di Pavia⁶⁵. Da un lato, dunque, un profilo, quello di Chiarelli, tutto interno all’antropologia fisica, all’anatomia umana e

⁶³ Sul razzismo anti-Unesco di Corrado Gini nel secondo dopoguerra: Francesco Cassata, *Building the New Man. Eugenics, Racial Science and Genetics in Twentieth-Century Italy*, Budapest-New York, Ceu Press, 2011, pp. 353-379. Su “The Mankind Quarterly” e l’Iaaee: Stefan Kühn, *For the Betterment of Race. The Rise and Fall of the International Movement for Eugenics and Racial Hygiene*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 157-185; John P. Jackson, *Science for Segregation. Race, Law, and the Case against Brown v. Board of Education*, New York, NYU Press, 2005; William H. Tucker, *The Science and Politics of Racial Research*, Urbana, University of Illinois Press, 1994; Barry Mehler, *Foundations for Fascism. The New Eugenics Movement in the United States*, “Patterns of Prejudice”, 1989, vol. 23, n. 4, pp. 17-25; Barry Mehler, *Institute for the Study of Academic Racism-Bibliographies*, on-line www.ferris.edu/isar/bibliography/homepage.html; Michael Billig, *Psychology, Racism and Fascism*, Birmingham, Searchlight, 1979.

⁶⁴ Nelle ricostruzioni biografiche si fissa al 1971 il definitivo passaggio di Cavalli-Sforza da Pavia a Stanford. Cfr. Anthony W.F. Edwards, *Luigi Luca Cavalli-Sforza, 25 January 1922 – 31 August 2018*, “Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society”, 2021, n. 70, pp. 79-105; Claudio Pogliano, *Luigi Luca Cavalli-Sforza*, “Belfagor”, 1998, n. 4, pp. 395-416. La stessa scansione cronologica si ritrova nell’autobiografia di Cavalli-Sforza: Luca e Francesco Cavalli-Sforza, *Perché la scienza. L’avventura di un ricercatore*, Milano, Mondadori, 2005.

⁶⁵ Arturo Palma di Cesnola, ordinario di Paleontologia umana e Paleontologia presso la Facoltà di Scienze dell’Università di Siena, ritirò la sua candidatura il 12 settembre 1977, dopo essere venuto a conoscenza della domanda di Cavalli-Sforza.

alla primatologia; dall'altro, una figura di fama mondiale nel campo della genetica batterica e della genetica di popolazione, a più riprese docente a Stanford e Harvard a partire dal 1968.

A sostenere la candidatura di Cavalli-Sforza in Consiglio di Facoltà era Paolo Graziosi, direttore uscente dell'Istituto di antropologia dell'ateneo fiorentino. Nel suo intervento, Graziosi sottolineava innanzitutto la centralità del rinnovamento introdotto, in seno all'antropologia fisica, dai nuovi apporti della genetica di popolazione:

Luigi Cavalli Sforza aveva iniziato la sua attività dedicandosi alla Genetica. Dopo alcuni anni cominciò a orientare i suoi interessi verso la Genetica umana; infine, a cominciare dal 1957, affrontò definitivamente la ricerca antropologica, sviluppando in modo particolare quel settore, divenuto oggi fondamentale nell'Antropologia, che è la Genetica delle popolazioni alla quale tuttora dedica la sua attività di ricercatore, occupandosi altresì di altri settori nello studio dei gruppi umani, anche dal punto di vista delle loro culture⁶⁶.

Guardando all'ingente produzione scientifica di Cavalli-Sforza, Graziosi ricordava in particolare tre contributi: il volume *The Genetics of Human Populations*, pubblicato nel 1971; il saggio *Origin and Differentiation of Human Races*, del 1972, letto al Royal Anthropological Institute in occasione del conferimento del premio T.H. Huxley per l'antropologia; lo studio antropologico e genetico sui Pigmei Babinga⁶⁷. La conclusione era netta: "Non è il caso qui di soffermarci sulla fama internazionale di cui gode il Cavalli Sforza perché tutti lo conosciamo".

Quello che per Graziosi era un elemento di forza — la profonda integrazione tra antropologia e genetica di popolazione — per i sostenitori di Brunetto Chiarelli rappresentava invece un limite. Lo zoologo Leo Pardi, intervenendo a sostegno della candidatura di Chiarelli, poneva l'accento prima di tutto sull'attività didattica di quest'ultimo nel campo dell'antropologia fisica:

Non mi risulta che il Cavalli-Sforza abbia mai insegnato Antropologia. Certo non ne ha mai vinto un concorso. Ma questa constatazione — piattamente burocratica, lo so — sarà sdegnosamente trascurata.

Certamente Cavalli-Sforza non può avere esperienze di insegnamento in Antropologia, che non è Genetica umana (benché l'indirizzo genetico abbia enorme importanza, come in Zoologia, come in Botanica od ogni altra materia biologica)⁶⁸.

⁶⁶ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 3, in Archivio di deposito dell'Università di Pavia, Fascicoli personali docenti, fasc. di L.L. Cavalli-Sforza.

⁶⁷ L.L. Cavalli-Sforza, F.W. Bodmer, *The Genetics of Human Populations*, cit.; Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Origin and Differentiation of Human Races. Huxley Memorial Lecture*, "Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1972, pp. 15-25; Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Biological Research on African Pygmies*, in Geoffrey A. Harrison (a cura di), *Population Structure and Human Variation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 273-284.

⁶⁸ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 4, loc. cit. a nota 43.

Passando dalla didattica alla ricerca, Pardi ristabiliva una demarcazione molto netta tra antropologia e genetica, rifacendosi alla definizione di antropologia prodotta dalla neonata European Anthropological Association, di cui Chiarelli era stato da poco nominato segretario:

Punto di partenza deve essere la definizione della Antropologia. Poiché non posso presumere di darne una io stesso, mi atterrò a quella data dalla European Anthropological Association, credo abbastanza autorevole [...].

L'Antropologia ha per oggetto lo studio naturalistico della Famiglia degli Hominidae, considerata nel quadro della sistematica zoologica e nei problemi relativi alle sue origini e alle sue variazioni nello spazio e nel tempo. Più oltre: l'Antropologia è un complesso di discipline che studia l'uomo come unità zoologica, la sua origine, la sua evoluzione fisica e biosociale.

Fra gli argomenti che l'Antropologia tratta vi è a pieno diritto lo studio dei Primati come gruppo differenziato di Vertebrati e la loro tassonomia ed evoluzione con lo scopo di una migliore comprensione dell'evoluzione e variazione umana. Vi sono ricordati poi molti altri argomenti, ma non — si noti — la Genetica umana⁶⁹.

Sulla base di questa definizione, Cavalli-Sforza non poteva essere accettato come antropologo:

Cavalli-Sforza — a mio modesto parere — è un genetista che spazia dai microrganismi all'uomo, è stato un microbiologo, è un genetista dell'uomo. I suoi interessi che possiamo dire antropologici e, come si vedrà, anche ciò che è veramente significativo, sono relativamente recenti. Il grosso della sua produzione è altrove.

Certo, non mi nascondo che esiste un'altra definizione dell'Antropologia come della Zoologia o della Botanica, del resto. Per certi genetisti queste scienze o sono genetica o sono collezioni di francobolli⁷⁰.

Nell'offensiva di Pardi, Cavalli-Sforza doveva essere considerato “un grande indiscusso genetista dei batteri” ma non “all'altezza della fama precedente” nei suoi studi antropologici. A tutto ciò si aggiungeva poi il legame con gli Stati Uniti, considerato da Pardi più come un problema che non come una risorsa⁷¹.

Nella discussione apertasi dopo gli interventi di Graziosi e Pardi furono soprattutto i sostenitori di Cavalli-Sforza a far sentire la propria voce, contestan-

⁶⁹ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 5, loc. cit. a nota 43.

⁷⁰ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, pp. 5-6, loc. cit. a nota 43. Corsivo mio.

⁷¹ Così si esprimeva Pardi in proposito: “Ed ecco a questo proposito vorrei fare una domanda al nostro Preside: ho il diritto, quando esamino la posizione di due candidati, di rilevare quando si sono laureati, quali incarichi e cattedre hanno ricoperto, e per quanti anni e come? Incontestabilmente sì. Ebbene allora ho anche il diritto di constatare, perché il fatto è documentato, che Cavalli — da quanto è professore a Pavia — è stato più spesso a Stanford che a Pavia e che comunque per 5 anni consecutivi ha usufruito di un congedo totale, che gli ha permesso di fare il comodo proprio, pur tenendo il posto occupato a Pavia. Non è un comportamento che possa essere approvato; e difatti non lo è stato mai da nessuno. È una semplice constatazione che faccio. Le illazioni e le estrapolazioni le lascio a chi vuole”. Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 9, loc. cit. a nota 43.

do la rigida contrapposizione tra genetica e antropologia. Il chimico fisico Salvatore Califano esprimeva, su questo punto, il proprio totale dissenso:

A proposito della definizione di Antropologia data dal Prof. Pardi, egli [Califano, ndr] è del parere che definizioni statiche di branche della scienza siano non solo inutili ma addirittura pericolose. L'evoluzione del corpo di una data scienza sposta continuamente le sue frontiere e quindi ne modifica la definizione. Non lo preoccupa quindi il fatto che in una particolare definizione dell'Antropologia data da un gruppo di persone in un certo momento, non rientri secondo il Prof. Pardi, l'attività del Cavalli Sforza. Cita, per esempio, la continua evoluzione delle frontiere tra Fisica Chimica e Biologia⁷².

Anche il fisico Giuliano Toraldo di Francia non aveva dubbi sulle competenze di Cavalli-Sforza: “Non mi sognerei di dire che, tanto per fare un esempio, un grande dantista possa essere chiamato alla cattedra di Antropologia. Ma nella fattispecie il dubbio non sussiste, dato che, come ci è stato ampiamente illustrato, il Cavalli-Sforza da tempo si è occupato con successo di Antropologia”⁷³. In opposizione alle dicotomie disciplinari, il genetista Mario Polsinelli sottolineava la centralità della “sintesi biologica” come tratto distintivo dell'intera produzione scientifica di Cavalli-Sforza:

Particolare è [...] la sua capacità di cogliere gli elementi di sintesi biologica, presenti anche in esperimenti a carattere apparentemente analitico. L'impostazione biologica generale è stata infatti sempre presente, fino dai primi lavori sulla genetica dei microrganismi e sull'origine delle mutazioni, per andare poi a studi di biometria, di genetica di popolazioni umane, fino ad arrivare ai lavori sull'impatto relativo della eredità culturale e di quella biologica sullo sviluppo dell'uomo. In ognuno di questi casi il Prof. Cavalli-Sforza invece di accettare i “paradigmi” vigenti nel campo in cui ha lavorato, ha teso ad aprire nuove strade⁷⁴.

Nelle schermaglie finali, mentre Leo Pardi tornava a criticare “la validità e l'attendibilità dei risultati raggiunti da Cavalli-Sforza in studi sull'evoluzione delle razze umane, con l'impiego di metodi matematici”⁷⁵, Paolo Graziosi ribadiva invece l'importanza di questi stessi studi nel campo della “moderna antropologia”:

In un confronto tra la produzione dei due candidati, la personalità scientifica del Cavalli Sforza si pone subito a un livello assai più elevato pur mostrando il Chiarelli doti evidenti di studioso e di organizzatore.

L'opera del Cavalli Sforza appare inoltre decisamente centrata sullo studio delle popolazioni umane, studio che egli persegue sia con i mezzi tradizionali di indagine sia *sulla base delle*

⁷² Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, pp. 10-11, loc. cit. a nota 43.

⁷³ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 11, loc. cit. a nota 43.

⁷⁴ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 13, loc. cit. a nota 43.

⁷⁵ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 14, loc. cit. a nota 43.

nuove metodiche, le più moderne e avanzate, che aprono nuove vie al progresso delle scienze antropologiche⁷⁶.

Al momento della votazione, dei 46 presenti al Consiglio di Facoltà, 33 votarono a favore di Cavalli-Sforza — esattamente la maggioranza richiesta — mentre i restanti 13 si espressero a favore di Chiarelli⁷⁷. Nel marzo 1978 il ministero della Pubblica istruzione approvò quindi il trasferimento di Cavalli-Sforza dalla cattedra di genetica dell'Università di Pavia a quella di antropologia dell'Università di Firenze, a partire dal novembre dello stesso anno⁷⁸.

Al di là delle schermaglie accademiche, la vicenda conferma la rilevanza di un'analisi delle trasformazioni dei campi disciplinari dell'antropologia fisica e della genetica per la comprensione della risemantizzazione del concetto di "razza" nel secondo dopoguerra.

A ribadirne la centralità è per altro anche il successivo percorso di Brunetto Chiarelli proprio come titolare della cattedra di antropologia di Firenze dopo il pensionamento di Cavalli-Sforza, a partire dal 1980. Nel corso degli anni Ottanta Chiarelli assumerà infatti posizioni assai controverse sul tema dell'evoluzione dell'intelligenza umana, contribuendo alla diffusione delle tesi ineguaritarie di Arthur Jensen e Richard Lynn⁷⁹. L'antropologo metterà inoltre in discussione l'unità biologica della specie umana⁸⁰, giungendo a ipotizzare, nel maggio 1987, la possibile, prossima costituzione, attraverso tecniche di fecondazione artificiale, di ibridi uomo-scimpanzé "da destinare a mansioni di lavoro ripetitive e sgradevoli o come 'serbatoi' di organi da trapiantare"⁸¹. A partire dall'anno successivo, Chiarelli comparirà tra i membri dell'*advisory board* del già citato "The Mankind Quarterly". E dal 1990 al 1996 le sue ricerche e le

⁷⁶ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, p. 14, loc. cit. a nota 43; corsivi miei.

⁷⁷ Università di Firenze, Consiglio della Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali, seduta del 16 settembre 1977, pp. 15-16, loc. cit. a nota 43.

⁷⁸ Ministero della Pubblica Istruzione – Divisione Generale per l'Istruzione Universitaria al Rettore dell'Università di Pavia, *Prof. Luigi Cavalli-Sforza, trasferimento*, 13 aprile 1978, loc. cit. a nota 43.

⁷⁹ Brunetto Chiarelli, *Le basi evolutive dell'intelligenza*, "Antropologia contemporanea", 1995, n. 18, pp. 97-117. Ma si veda già, a proposito di ereditarietà dell'intelligenza: Brunetto Chiarelli, *Il nostro cervello sta crescendo troppo?*, "Corriere della Sera", 25 giugno 1985, p. 15.

⁸⁰ "L'assioma dell'unicità biologica della specie umana è un concetto ormai superato", si legge in Brunetto Chiarelli, *Io, papà dell'uomo-scimmia. Mi difendo*, "Corriere della Sera", 14 maggio 1987, p. 1.

⁸¹ Le dichiarazioni di Chiarelli erano riportate in un'intervista di Giovanni Maria Pace pubblicata sul settimanale "L'Espresso", l'11 maggio 1987. Ma cfr. anche Viviano Domenici, *Verso il pianeta delle scimmie*, "Corriere della Sera", 11 maggio 1987, p. 5. A partire da un documento di protesta stilato dal Consiglio di corso di laurea in Scienze biologiche, il Senato accademico dell'Università di Firenze esprimeva, il 14 maggio, una durissima condanna delle affermazioni di Chiarelli: cfr. Wanda Lattes, *L'uomo scimmia è inaccettabile. A Firenze la rivolta dei professori contro Chiarelli*, "Corriere della Sera", 15 maggio 1987, p. 9.

sue iniziative riceveranno il finanziamento del Pioneer Fund⁸², l'organizzazione statunitense (attualmente diretta dallo psicologo Richard Lynn) che dal 1937 supporta economicamente gli ambienti del razzismo scientifico a livello internazionale⁸³.

Conclusioni

Il principale limite dell'antirazzismo scientifico italiano — come è emerso dalla sintetica analisi critica qui condotta — consiste probabilmente nel suo anacronismo. Pervaso dalle migliori intenzioni, esso finisce per combattere il nemico sbagliato — il razzismo biologico e tipologizzante stile anni Trenta — facendo uso di un'arma ormai inadeguata, quella dell'approccio liberal-umanistico dell'Unesco dei primi decenni della Guerra fredda. Ripetendo costantemente un unico argomento — la “razza” non esiste — l'antirazzismo scientifico italiano si arrocca in una posizione rigidamente costruttivista che non tiene conto né degli usi storici e delle risemantizzazioni del concetto di “razza” né dei suoi attuali significati nel campo della biomedicina e della genomica. È sufficiente sfogliare “Science” o “Nature” per accorgersi che la parola *race* è tutt'altro che scomparsa nel linguaggio internazionale della scienza. E allora che fare? Censurare la parola? Trasformare la “razza” in tabù? E come discutere quindi il tema della diversità biologica umana?

Da questi paradossi emerge a mio parere la necessità di elaborare una nuova cornice intellettuale per l'antirazzismo scientifico, che sia focalizzata su due fondamentali elementi.

Il primo è l'interdisciplinarietà: la “razza” — verrebbe da dire in modo certamente semplificato — è troppo importante per poter essere lasciata nelle mani dei soli genetisti di popolazione e antropologi molecolari; il contributo delle scienze umane e sociali è cruciale per attivare quel processo di storicizzazione, tanto del razzismo quanto dell'antirazzismo, da cui soltanto può muovere una pratica antirazzista culturalmente consapevole e politicamente efficace.

Il secondo elemento si riassume nella categoria, anch'essa ibrida e transdisciplinare, di biosocialità⁸⁴. Dall'inizio del millennio si è sviluppata una nuova

⁸² I finanziamenti sono riportati e descritti in Richard Lynn, *The Science of Human Diversity*, Lahnam, University Press of America, 2001, pp. 341-348. Il Pioneer Fund ha finanziato le ricerche di Chiarelli sulle popolazioni isolate in Garfagnana, nonché il convegno internazionale *Biodemography and Human Evolution*, tenutosi a Firenze nell'aprile 1995, con la partecipazione, tra gli altri, dell'antropologo razzista ed estremista di destra Roger Pearson, direttore dal 1978 di “The Mankind Quarterly”.

⁸³ William H. Tucker, *The Funding of Scientific Racism*, Urbana, University of Illinois Press, 2002.

⁸⁴ L'introduzione del concetto di “biosocialità” risale ormai al 1992: Paul Rabinow, *Artificiality and Enlightenment. From Sociobiology to Biosociality*, in Jonathan Crary, Sanford Kwint-

scienza della diversità umana. I raggruppamenti dai confini labili che in inglese continuano a essere definiti con il termine *race* hanno assunto significati sia sociali che biologici. Da questa prospettiva, la genomica non segna il ritorno della vecchia scienza delle razze; essa piuttosto si dedica a una nuova comprensione delle differenze tra popolazioni, al crocevia tra scienza molecolare, epidemiologia sociale, salute pubblica e bioetica⁸⁵. All'interno del campo della genomica, gli scienziati e le scienziate collaborano con le scienze sociali nello sforzo di rielaborare la questione della razza a partire dalla consapevolezza delle complessità storiche e in termini di empowerment politico delle minoranze⁸⁶. L'adozione, con finalità inclusive, di categorie razziali nelle politiche di *affirmative action*, nella medicina *race-based*, nelle indagini sociodemografiche, nelle pratiche sociali di riconciliazione basate su studi di *ancestry* rientra — solo per citare alcuni esempi — in questo vasto ambito di ricerca. In tale scenario, l'antirazzismo scientifico contemporaneo non dovrebbe limitarsi a ripetere argomenti astratti e anacronistici, ma dovrebbe focalizzarsi sull'analisi empirico-etnografica delle riconfigurazioni genomiche delle differenze tra i gruppi umani e sul loro impatto nella comprensione sociale del concetto di razza.

ter (a cura di), *Incorporations*, New York, Zone Books, 1992, ristampato in Paul Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, pp. 91-111.

⁸⁵ Ciò non esclude ovviamente che gli sviluppi della genomica possano contribuire a una nuova reificazione, soprattutto in ambito biomedico, del concetto di razza: cfr. in particolare Jonathan Marks, *Human Biodiversity, Genes, Race, and History*, New York, De Gruyter, 1995; Troy Duster, *Backdoor to Eugenics*, New York, Routledge, 2003; Jonathan Kahn, *Genes, Race, and Population. Avoiding a Collision of Categories*, "American Journal of Health Policy", 2006, vol. 96, n. 11, pp. 1965-1970; Keith Wailoo, Stephen Gregory Pemberton, *The Troubled Dream of Genetic Medicine. Ethnicity and Innovation in Tay-Sachs, Cystic Fibrosis, and Sickle Cell Disease*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2006; Snait B. Gissis, *When is "Race" a Race? 1946-2003*, "Studies in History and Philosophy of Science Part C – Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", 2008, vol. 39, n. 4, pp. 437-450; Catherine Bliss, *Social by Nature. The Promise and Peril of Sociogenomics*, Stanford, Stanford University Press, 2018. Sui rischi di una "nuova eugenica" connessa alle applicazioni biomediche della genomica e allo sfruttamento capitalistico dei "big data", cfr. Mauro Capocci, *New eugenics, genomics and human big data. A perspective on the marketing and the uses of genes in society*, "Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900", 2018, n. 3, pp. 487-498.

⁸⁶ Rimando in particolare a: Catherine Bliss, *Race Decoded. The Genomic Fight for Social Justice*, Stanford, Stanford University Press, 2012; Duana Fullwiley, *The Biological Construction of Race. "Admixture" Technology and the New Genetic Medicine*, "Social Studies of Science", 2008, vol. 38, n. 5, pp. 695-673; Alondra Nelson, *The Social Life of Dna. Race, Reparations, and Reconciliation after the Genome*, Boston, Beacon Press, 2016.

Vi aspettiamo su:

www.francoangeli.it

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:
teorie e tecniche

Didattica, scienze
della formazione

Economia,
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,
territorio

Informatica, ingegneria

Scienze

Filosofia, letteratura,
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche
e servizi sociali



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Publicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0).

L'Utente, nel momento in cui effettua il download dell'opera, accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>.

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 1415 del 15 giugno 1949 - Direttore responsabile: Giovanni Porzio - Poste Italiane s.p.a. - Sped. in Abb. Post. D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano.

Copyright 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano - Stampa: Global Print s.r.l., via degli Abeti 17/1, 20064 Gorgonzola (MI)

III quadrimestre 2021 supplemento - Finito di stampare nel mese di marzo 2022

I saggi delle sezioni “Studi e ricerche” e “In rete”, così come anche di norma della sezione “Note e discussioni”, sono sottoposti a doppia revisione in forma anonima (double blind peer review). Le norme redazionali sono reperibili sul sito www.francoangeli.it

Sede: c/o Istituto nazionale Ferruccio Parri. Rete degli Istituti per la storia della Resistenza e dell’età contemporanea, Casa della memoria - Via Federico Confalonieri, 14 - tel. 02/66823204 e-mail: italiacontemporanea@insmli.it

Progetto grafico di copertina: Elena Pellegrini

In copertina: Laika (LK), murale realizzato sul muro del Mercato Ostiense, via Efeso, Roma, inaugurato il 20 luglio 2020. Foto gentilmente concessa dall'artista.

Redazione, amministrazione, distribuzione:
FrancoAngeli srl, viale Monza 106 - 20127 Milano, tel. 02/2837141
Ufficio Riviste: fax 02/2895762, e-mail: riviste@francoangeli.it - www.francoangeli.it
Coordinamento editoriale: Anna Buccinotti (buccinotti@francoangeli.it)

L’opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d’autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC-BY-NC-ND 4.0)



Associato all’Unione Stampa Periodica Italiana

Italia contemporanea

297 supplemento

Francesco Cassata, Guri Schwarz

Per una storia dell'antirazzismo nell'Italia repubblicana: problemi e ipotesi di ricerca

Studi e ricerche

Matteo Caponi

Antirazzismo cattolico e questione nera nell'Italia del secondo dopoguerra

Antonio M. Morone

Un colonialismo non più razzista? Le insostenibili aspirazioni dei sudditi africani nel secondo dopoguerra

Silvana Patriarca

“Vorrei la pelle nera”: cultura giovanile e sensibilità antirazziste nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta

Grazia De Michele

Un antirazzismo mancato? Classe e razza nel dibattito di area comunista su bambini meridionali e classi differenziali negli anni Settanta

Michele Colucci

Il movimento antirazzista in Italia e le politiche migratorie, 1989-2002

Guri Schwarz

Un antirazzismo commemorativo. La Shoah, i migranti e i demoni dell'analogia

Francesco Cassata

Nel nome della scienza. Limiti e aporie dell'antirazzismo scientifico italiano