



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Lettere e Culture moderne

Tesi di Dottorato di ricerca in studi di genere

Ri-posizionare lo sguardo.  
Rappresentazioni di razza e genere nell'immaginario coloniale e  
(contro)visuale italiano

Dottoranda: Giulia Fabbri

Supervisor: Prof.ssa Caterina Romeo

Supervisor: Prof.ssa Aine O'Healy

Ciclo XXXII  
A.A. 2019/2020

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>4</b>
<b>Capitolo 1. Razza e razzismo. Un approccio teorico</b>	<b>16</b>
1.1 Origine e sviluppo del concetto di “razza”.	16
1.1.1 Il caso italiano	24
1.1.2 Razza, genere e colonialismo	31
1.1.3 Le leggi razziali degli anni Trenta e la razza nell’Italia post-bellica	38
1.2 Il dibattito italiano su razza e razzismo dal 1990 a oggi: uno sguardo sullo stato dell’arte	44
1.2.1 Premessa. Una panoramica sul contesto italiano	44
1.2.2 Gli anni Novanta. L’avvio di una nuova fase	49
1.2.3 Gli anni Duemila. L’introduzione della <i>critical race theory</i> in Italia	58
<b>Capitolo 2. Razza e genere nella cultura visuale di massa contemporanea</b>	<b>77</b>
2.1 La cultura visuale come campo di ricerca transdisciplinare.	77
Note sulla metodologia d’analisi	
2.1.1 Nascita e sviluppo dei <i>visual culture studies</i>	80
2.1.2 La contaminazione con i <i>cultural studies</i> : cultura, discorso, potere	84
2.1.3 Razza, visualità, contro-visualità	89
2.2 Ve(n)dere la razza. La rappresentazione delle donne nere nelle pubblicità dell’Italia contemporanea	99
2.2.1 Nerezza da mangiare: colonialismo, razza, classe e consumo	99
2.2.2 L’invenzione della Venere Nera nel discorso coloniale	105
2.2.3 Razza, genere e sessualità nell’industria pubblicitaria	107
2.2.4 “Piacere nero” e altre sfumature di razzismo	110
2.3 Sguardi, <i>agency</i> e subalternità.	128
Asimmetrie di potere nella narrazione visuale delle donne migranti	
2.3.1 Premessa. Narrazioni visuali di (o sul) confine	128
2.3.2 Fotografia e migrazioni. Note metodologiche	132
2.3.3 Genet. L’ <i>agency</i> negata	137
2.3.4 Josefa. Il potere dello sguardo	146
<b>Capitolo 3. Contro-visualità e pratiche artistiche antirazziste: due casi</b>	<b>153</b>
3.1 Afrofuturismo: dallo schiavismo ai viaggi intergalattici per re-immaginare futuri post-umani	153
3.1.1 Il paradigma afrofuturista	153
3.1.2 L’afrofuturismo femminista in Italia: Karima 2G	168
3.2 Antirazzismo a fumetti. Pratiche estetiche e autorappresentazioni nelle strisce di Takoua Ben Mohamed	176

<b>Appendice 1</b>	<b>189</b>
<b>Appendice 2</b>	<b>190</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>204</b>
<b>Filmografia</b>	<b>219</b>
<b>Sitografia</b>	<b>220</b>

## Introduzione

Il 28 novembre 2019 Eni Aluko, attaccante inglese di origini nigeriane della squadra femminile della Juventus, annuncia con un articolo sul «The Guardian» di voler lasciare la squadra e l'Italia. Nonostante i notevoli risultati ottenuti, Aluko afferma di voler abbandonare il progetto dopo soli diciotto mesi a causa del clima diffuso di razzismo che ha respirato vivendo in Italia:

I have grown tired of walking into stores and feeling as if the owner expects me to rob the place. There is only so many times you can arrive at Turin airport and have the sniffer dogs treat you like you are Pablo Escobar. I have not experienced any racism from Juventus fans or within the women's league, but there is an issue in Italy and it is the response to it that really worries me<sup>1</sup>.

Poco più di dieci giorni prima, Luigi Di Maio si era dichiarato “sconcertato” dalla proposta di Nicola Zingaretti di inserire nell'agenda parlamentare la questione della riforma della legge sulla cittadinanza: «Col maltempo che flagella l'Italia, il futuro di undicimila lavoratori a Taranto in discussione, qui si parla di *ius soli*»<sup>2</sup>. I due eventi sono tutt'altro che slegati. A livello di percezione collettiva, senso comune e vita quotidiana il fatto che in Italia il razzismo esiste, si manifesta e incide sulle vite di uomini e donne è dimostrato dai continui e sistematici episodi di aggressioni fisiche, violenze verbali, discriminazioni fino ad arrivare agli omicidi di cui il territorio italiano è costellato: il database attivo sul sito di Cronache di ordinario razzismo ha raccolto, tra il primo gennaio 2019 e il primo dicembre 2019, 356 episodi riuniti nelle categorie di violenze verbali, violenze fisiche, discriminazioni e danni contro proprietà o cose<sup>3</sup>. Al contempo, a livello istituzionale prosegue il

---

<sup>1</sup> Eni Aluko, *End of my Italian chapter means trading Turin for fresh adventures*, «The Guardian», 28 novembre 2019, <https://www.theguardian.com/football/blog/2019/nov/28/the-end-of-my-italian-chapter-means-trading-turin-for-fresh-adventures>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>2</sup> Cfr. Valentina Santarpia, *Il PD rilancia lo ius soli, Di Maio (M5S): «Sono sconcertato»*, «Corriere della Sera», 17 novembre 2019, [https://www.corriere.it/politica/19\\_novembre\\_17/pd-rilancia-ius-soli-maio-m5s-sono-sconcertato-090c11d0-0964-11ea-b74a-83e463a73bb9.shtml](https://www.corriere.it/politica/19_novembre_17/pd-rilancia-ius-soli-maio-m5s-sono-sconcertato-090c11d0-0964-11ea-b74a-83e463a73bb9.shtml), ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>3</sup> Cfr. [http://www.cronachediordinariorazzismo.org/il-razzismo-quotidiano/?fwp\\_data=2019-01-01%2C2019-12-01](http://www.cronachediordinariorazzismo.org/il-razzismo-quotidiano/?fwp_data=2019-01-01%2C2019-12-01), ultima consultazione gennaio 2020. Cronache di ordinario razzismo è un sito di informazione sul razzismo curato dall'associazione Lunaria.

mancato riconoscimento di oltre un milione di giovani di seconda generazione come cittadini italiani a causa della mancata conclusione dell'*iter* legislativo che avrebbe dovuto portare a sostituire l'attuale legge per il conferimento della cittadinanza basata sul principio dello *ius sanguinis* – che permette ai bambini nati e/o cresciuti in Italia di ottenere la cittadinanza italiana solo tra il diciottesimo e il diciannovesimo anno e in presenza di una serie di condizioni molto restrittive – con una riforma basata sugli istituti dello *ius soli* temperato e dello *ius culturae*, che invece consentirebbe l'accesso alla cittadinanza ai minori nati in Italia i cui genitori risiedono legalmente in Italia da almeno cinque anni e ai minori nati o arrivati in Italia entro i dodici anni che abbiano completato almeno un ciclo del percorso formativo scolastico italiano. Il fatto che ciò non avvenga ha delle ripercussioni sulle esistenze di tutte quelle persone che, pur essendo nate e/o cresciute in Italia, si vedono private di una lunga serie di diritti civili, mentre il fatto che l'urgenza e la necessità di tale riforma non venga considerata una priorità da buona parte della classe dirigente dà la misura del significato politico della vicenda, e cioè la percezione che i/le giovani figli/e di migranti non appartengono al corpo sociale italiano – ma anche la volontà di mantenere invariata tale condizione di esclusione. Le discriminazioni quotidiane e il mancato riconoscimento dell'italianità di una parte della popolazione rappresentano solo due delle molteplici forme con cui si manifesta il razzismo in Italia, un razzismo non emergenziale né estemporaneo né semplice prodotto di “ignoranza” ma piuttosto strutturale, stratificato e strettamente connesso alle ideologie razziali, dunque all'invenzione della razza come categoria biologica di classificazione degli esseri umani e al suo utilizzo come dispositivo di potere nei processi di gerarchizzazione sociale.

Alla luce di ciò, il presente lavoro si situa all'interno di un'area di ricerca relativamente nuova per l'Italia – ma non per altri contesti, come ad esempio quello anglosassone – che indaga le espressioni del razzismo contemporaneo in stretta connessione al modo in cui la razza – che non presenta alcuna connotazione naturale o genetica ma costituisce piuttosto una categoria discorsiva, simbolica e storicamente determinata – continui a plasmare i rapporti sociali, a definire i processi di inclusione ed esclusione, a reiterare stereotipi e processi di razzializzazione e a strutturare un sistema

di egemonia e oppressione che affonda le radici nel passato schiavista, coloniale e imperiale. La prospettiva utilizzata, inoltre, è quella propria degli studi postcoloniali, che individuano i caratteri di continuità tra il presente e il passato coloniale e le eredità culturali, simboliche e discorsive che l'esperienza del colonialismo ha lasciato nell'immaginario collettivo e nel sostrato culturale italiano. A livello globale – e, dunque, anche nel caso italiano – il colonialismo si è strutturato come un pervasivo sistema politico, economico e sociale ma anche culturale, nella misura in cui esso ha trasformato il modo in cui il Sé egemone pensa e definisce sé stesso e l'Altro da sé: «Nessuna branca del sapere è rimasta incontaminata dall'esperienza coloniale. Il processo era simile proprio al funzionamento dell'ideologia: allo stesso tempo una rappresentazione falsata della realtà e una sua riclassificazione. Come l'ideologia, l'esperienza coloniale nasceva da “circostanze materiali” ed era “materiale nei suoi effetti”»<sup>4</sup>. Gayatri C. Spivak ha parlato, in riferimento al sistema coloniale, di “violenza epistemica” per indicare quella rottura nel sistema dei segni e dei valori, nelle rappresentazioni, nella cultura, nelle forme della conoscenza e nell'immaginario messa in atto dal discorso imperialista. Tale discorso ha strutturato i meccanismi atti all'interpretazione del mondo secondo opposizioni binarie e ha portato i soggetti coloniali a riconoscere sé stessi come marginali e il proprio mondo come periferia in una dialettica che ha modellato l'Occidente come centro<sup>5</sup>. Il sistema della conoscenza strutturato dal colonialismo ha continuato a informare le culture e le società anche dopo la fine formale del sistema coloniale, così come gli squilibri tra Nord e Sud del mondo prodotti dal sistema economico coloniale, schiavista e capitalista non sono stati smantellati dai processi di decolonizzazione ma permangono nell'attuale ordine economico e politico globale. La prospettiva postcoloniale viene assunta, dunque, non per indicare una condizione temporale, spaziale e sociale successiva alla fine del colonialismo ma piuttosto per rintracciare le modalità con cui le sovrastrutture culturali e i rapporti sociali, politici ed economici introdotti dal colonialismo si ripropongono oggi nelle società contemporanee nelle relazioni con i soggetti migranti e i loro

---

<sup>4</sup> Ania Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000, p. 69.

<sup>5</sup> Cfr. Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

discendenti e nella continua ridefinizione delle dinamiche di egemonia e subalternità. Nel caso italiano, il paradigma postcoloniale è strettamente connesso non solo all'esperienza coloniale italiana – iniziata nel 1890 e conclusasi nel 1943 come conseguenza dell'indebolimento e del crollo del regime fascista – ma anche all'emigrazione di massa degli italiani a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, alla razzializzazione attuata nei confronti delle popolazioni del Meridione nel corso dell'Ottocento e alla costruzione dell'identità razziale italiana come bianca in modo uniforme secondo processi di razzializzazione tanto autoreferenti quanto eteroreferenti<sup>6</sup>.

Il presente lavoro, più specificatamente, assume tale prospettiva per porre in luce i caratteri di continuità e permanenza dell'immaginario coloniale nelle contemporanee rappresentazioni della nerezza (e della bianchezza) nella cultura visuale di massa italiana contemporanea. I concetti di razza e genere, nella loro intersezione, vengono quindi utilizzati come categorie d'analisi critica per indagare i processi di costruzione sociale di stereotipi, forme di violenza, oppressione e posizioni di subalternità – e decostruire, dunque, la loro presunta “naturalità” – all'interno di un sistema sociale egemone eteropatriarcale, bianco, capitalista e imperialista. Entrambe queste categorie, inoltre, permettono di riflettere sul legame tra i soggetti e il potere. Il genere, da un lato, «è ciò che definisce il soggetto prima di ogni sua capacità di autodefinirsi, così come di rinegoziare quella definizione, o di sottrarvisi»<sup>7</sup> poiché ogni soggetto è inserito all'interno di un ordine sociale ed epistemologico radicalmente fondato sul binarismo di sesso e di genere e, dunque, è inevitabilmente “genderizzato”. Se quindi il soggetto si trova iscritto ancora prima della nascita all'interno di un sistema di segni, valori, ruoli, aspettative sociali, immaginari precisamente in base all'identità di genere assegnatagli, il genere si configura come «una forma di assoggettamento in seno alla quale, in modo più o meno cosciente, *si diventa* soggetti. Soggetti possibili, riconoscibili, intellegibili, soggetti che possono

---

<sup>6</sup> Si vedano Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2014 e Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze, 2013. Per una spiegazione del concetto di razzializzazione autoreferente ed eteroreferente si rimanda al capitolo 2.

<sup>7</sup> Federico Zappino, *Introduzione* in Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona 2016, p. 13.

parlare e agire o, al contrario, che possono farlo solo a determinate condizioni, o che non possono farlo»<sup>8</sup>. È evidente dunque che considerare il genere come un processo di costruzione continua, come «un *fare*, un'incessante attività in svolgimento»<sup>9</sup> è imprescindibile in quanto permette di indagare le modalità in cui differenti corpi si relazionano con e si posizionano rispetto al potere, le dinamiche con cui il potere stesso (simbolico, biopolitico, legislativo, culturale, economico) plasma e condiziona le esistenze di soggetti differenti ma anche le strategie messe in atto da tali soggetti per sfuggire, contestare, rifiutare, negoziare, decostruire le griglie normative imposte. La razza, d'altro canto, è una categoria simbolica che da secoli definisce le identità razziali dei soggetti e, intersecandosi con ulteriori assi di definizione sociale, contribuisce a determinarne specifiche posizioni all'interno delle gerarchie sociali. Essa costituisce un terreno di indagine complesso non solo perché la sua invenzione e la sua applicazione ha fornito, in passato, la giustificazione ideologica a interi sistemi di sfruttamento, a violenze di ogni genere, a genocidi, all'assoggettamento e allo sterminio di intere popolazioni e perché ha strutturato gerarchie razziali e processi di definizione delle identità da cui è ancora difficile liberarsi, ma anche perché oggi essa appare come una «categoria sfuggente, simultaneamente presente e assente»<sup>10</sup> che nel corso degli anni ha mutato forme di emersione a seconda del contesto geografico e politico e si è adattata a differenti condizioni sociali. Pur non esistendo come entità naturale e biologica, la sua (non)esistenza continua ad avere effetti pratici sui corpi e sulle vite materiali dei soggetti razzializzati nonché sull'apparato simbolico e discorsivo relativo a essi.

Il posizionamento dei soggetti all'interno delle dinamiche di potere non è determinato dall'azione isolata delle categorie di differenziazione sociale né dalla loro somma, ma piuttosto dalla loro intersezione. È per questo che, nel presente lavoro, l'approccio all'analisi è quello proprio

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Judith Butler, *Introduzione. Agire di concerto* in Judith Butler (a cura di Federico Zappino), *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 31.

<sup>10</sup> Tatiana Petrovich-Njegosh, *Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia* in Tatiana Petrovich-Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, ombre corte, Verona 2012, p. 17.



dell'intersezionalità, una prospettiva tanto teorica quanto metodologica che pone al centro la questione del continuo ri-posizionamento dei soggetti nei sistemi di potere in base all'intersezione simultanea di differenti assi di differenziazione, quali il genere, la razza, la classe, l'orientamento sessuale, la religione, la cittadinanza e così via. Il concetto di "intersezionalità giuridica" è stato teorizzato dalla giurista africana-americana Kimberle Crenshaw nel 1989 per evidenziare le specifiche forme di discriminazione e violenza vissute dalle donne nere americane e far emergere che l'assenza di un approccio intersezionale genera la concreta esclusione e invisibilizzazione di specifiche soggettività<sup>11</sup>. Prima che Crenshaw formulasse una definizione, la necessità di un approccio che tenesse conto dell'intreccio tra razzismo e sessismo (e di altri assi di differenziazione) era stata già espressa negli anni Sessanta e Settanta dalle prime espressioni del Black Feminism<sup>12</sup>. In

---

<sup>11</sup> Kimberle Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, «University of Chicago Legal Forum», Vol. 1989, Iss. 1, Article 8, pp. 139-167. L'articolo è reperibile al seguente link <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf>, ultima consultazione gennaio 2020. Nell'articolo Crenshaw muove l'analisi a partire dal caso giuridico del 1976 denominato "De Graffenreid vs. General Motors". Il processo riguardò cinque operaie nere che accusarono la fabbrica di aver subito una discriminazione lavorativa simultaneamente di tipo razziale e sessuale, in quanto la General Motors, prima della promulgazione del *Civil Rights Act* nel 1964, non aveva mai assunto una donna nera, ma solo donne bianche e uomini neri. Per questo motivo, quando l'azienda decise di ridurre il personale come conseguenza della crisi economica e di tutelare gli operai con maggiore anzianità lavorativa, le donne nere rappresentarono l'unica categoria che materialmente non aveva potuto ottenere sufficienti anni di lavoro e, per questo motivo, vennero licenziate. La linea di accusa delle cinque operaie verteva precisamente su questo punto: esse chiedevano di considerare, nel loro caso, l'intersezione simultanea di una discriminazione sessuale e razziale. Il rifiuto da parte della Corte di procedere tenendo conto di questa specifica combinazione discriminatoria portò al decadimento sia dell'accusa di discriminazione sessuale - in quanto prima del 1964 la General Motors aveva assunto donne (ma erano donne bianche) - sia di quella razziale poiché era già in corso un altro processo contro l'azienda accusata dello stesso reato - ma, in questo caso, l'accusa era mossa da lavoratori neri uomini. Per un'analisi dell'intersezionalità come approccio teorico metodologico e della teorizzazione di Crenshaw si rimanda a Sabrina Marchetti, *Intersezionalità* in Caterina Botti (a cura di), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 133-148; Vincenza Perilli e Liliana Ellena, *Intersezionalità. La difficile articolazione* in Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascari e Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, pp. 130-135; Caterina Romeo, *Intersezionalità. Una definizione* in Caterina Romeo, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier Mondadori, Firenze 2018, pp. 47-50.

<sup>12</sup> Le riflessioni delle femministe nere e non bianche misero in discussione la categoria di "donna" come di un soggetto monolitico, omogeneo e non attraversato da una molteplicità di differenze e contribuirono a «decentrare la differenza sesso/genere, restata per lungo tempo prioritaria nell'agenda dei femminismi "bianchi"» (citazione da Vincenza Perilli e Liliana Ellena, *Intersezionalità* cit., p. 131). Esse misero in crisi, dunque, il concetto stesso di "sorellanza universale", rivendicando l'urgenza di considerare, all'interno della teorizzazione femminista, anche il razzismo e il passato schiavista come sistemi di oppressione che, agendo simultaneamente al sessismo, producono discriminazioni e meccanismi di esclusione specifici. La critica al femminismo occidentale - che, animato prevalentemente da donne bianche, di classe media ed eterosessuali, assumeva il proprio posizionamento come "universale" e considerava l'oppressione di genere sufficiente per unire tutte le donne in un'unica lotta - poneva in luce invece la presenza di differenze all'interno della stessa categoria di donne, differenze che generavano oppressioni, soggettività, posizionamenti e rivendicazioni diversi. Anche all'interno della stessa piattaforma femminista, le donne nere potevano manifestare posizioni ambivalenti rispetto a questioni centrali come l'aborto, i diritti riproduttivi, la contestazione dello spazio privato e domestico come unico luogo preposto per le donne: ad esempio, se le donne bianche e occidentali contestavano la concezione della maternità come unico destino previsto per loro, dall'altro lato le donne africane-

particolare, *A Black Feminist Statement* del 1977, scritto dal collettivo di donne nere e lesbiche *Combahee River Collective* fondato da Barbara Smith, Cheryl Clarke e Gloria Hull nel 1974, è considerato il precursore della prospettiva che verrà successivamente definita “intersezionalità” in quanto segnala proprio l’azione di oppressioni multiple e simultanee, includendo per la prima volta anche l’eterosessismo<sup>13</sup>. L’utilizzo di una prospettiva intersezionale, dunque, risulta essere imprescindibile in quanto permette di far emergere come gli assi di differenziazione interagiscono e si condizionano a vicenda, anche in modo contraddittorio, secondo modalità diverse a seconda dei contesti storici, sociali e culturali e, facendo ciò, essi determinano il posizionamento specifico dei soggetti all’interno della piramide sociale e in relazione al centro egemone. In questo lavoro, in particolare, la metodologia intersezionale permette di indagare la definizione delle categorie razziali e sessuali nella loro simultanea relazione all’interno di determinate fonti visuali, a partire dalla riproposizione, tramite tali fonti, di un immaginario coloniale. Se la costruzione di una specifica oppressione di genere delle donne colonizzate si è intersecata con la definizione delle categorie razziali – e, dunque, se la loro specifica condizione di subordinazione strutturata dal sistema coloniale fu determinata dall’intersezione di un’oppressione sia di genere che di razza – nel presente postcoloniale tale intersezione permane nel continuo riposizionamento della soggettività delle donne nere all’interno dei sistemi di potere contemporanei, dunque in relazione, ad esempio, alle migrazioni e al sistema di produzione e consumo capitalista. Da questo punto di vista, l’intersezionalità permette di indagare come tali sistemi funzionino tramite dispositivi di potere differenti che generano, quindi,

---

americane erano portatrici di una differente un’esperienza che complicava il rapporto con la maternità. Esse facevano emergere un vissuto che derivava dal passato schiavista – quando molte schiave uccidevano i propri figli pur di non condannarli alla loro stessa sorte o si vedevano sottratti i propri bambini perché proprietà dei padroni o, ancora, quando la gravidanza era il prodotto degli stupri da parte dei padroni bianchi – e dalle pratiche di sterilizzazione forzata, e che rendeva evidente il limite di un approccio che osserva la questione da un solo punto di vista, coincidente solitamente con una posizione di maggiore privilegio. È a questo proposito, quindi, che Stefania De Petris parla di «parzialità del progetto femminista» in riferimento alla tendenza del femminismo occidentale di porsi come unica voce della condizione femminile (citazione di Stefania De Petris, *Tra «agency» cit.*, p. 272).

<sup>13</sup> Vincenza Perilli e Liliana Ellena, *Intersezionalità cit.*, pp. 131-132. Romeo evidenzia che, ancora prima della dichiarazione del Combahee River Collective, Sojourner Truth, ex schiava e attivista per l’abolizionismo, aveva parlato dell’esclusione delle donne nere dalla categoria di “donna” nel discorso da lei tenuto in occasione della Women’s Convention in Ohio nel 1851 dal titolo *Ain’t I a Woman?*. Cfr. Caterina Romeo, *Intersezionalità cit.* Il pdf del discorso è reperibile gratuitamente online.

posizioni di privilegio e svantaggio e di inclusione ed esclusione differenti e portino necessariamente a rivendicazioni diverse.

L'analisi del lavoro qui presentato, inoltre, si focalizza sulle fonti visuali, cioè quelle immagini, rappresentazioni e sguardi compresi nel campo della visualità e della cultura visuale. Tali immagini non vengono qui considerate come entità astratte così come gli sguardi non sono interpretati come qualcosa di "oggettivo" o "neutrale" e la visione come un processo naturale. Piuttosto, tutti questi elementi vengono considerati il prodotto di processi fortemente situati, concreti, storicamente, culturalmente e socialmente determinati. Considerando che, come afferma Mitchell, «la cultura visuale è la costruzione visuale del sociale, non solamente la costruzione sociale della visione»<sup>14</sup>, l'atto del vedere e gli sguardi che ne derivano costituiscono processi di definizione di identità e di differenze e sono quindi coinvolti in dinamiche di riaffermazione di ideologie, stereotipi e sistemi di oppressione. Se lo sguardo può funzionare anche da dispositivo di potere, questo implica anche la sua potenziale contestazione e decostruzione. L'analisi della visualità, dunque, si pone l'obiettivo di «mostrare il vedere»<sup>15</sup>, di svelare e indagare i processi sociali e culturali presenti nella visione, ma anche quello di esplorare gli effetti del «regime scopico»<sup>16</sup> in atto, ovvero quell'ordine visuale determinato dalla relazione tra sguardo, dispositivi della visione, immagini, rappresentazioni e soggettività all'interno di un preciso contesto geo-politico e storico-culturale. Negli ultimi anni si è andata sviluppando in Italia una traiettoria di indagine che coniuga gli studi critici sulla razza con gli studi sulla cultura visuale, attraverso un approccio postcoloniale e intersezionale<sup>17</sup>. La riflessione

---

<sup>14</sup> William J.T. Mitchell (a cura di Michele Cometa), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, duepunti, Palermo 2008, p. 60.

<sup>15</sup> Ivi, p. 51.

<sup>16</sup> Il concetto di "regime scopico" è di Martin Jay, si veda Martin Jay, *Scopic Regimes of Modernity* in Hal Foster (edited by), *Vision and Visuality*, Bay Press, Seattle 1988, pp. 3-27.

<sup>17</sup> Si vedano, a titolo non esaustivo, Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior di pelle. bianchezza, nerezza, visualità, ombre corte*, Verona 2017; InteRGRace (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova 2018; Leonardo De Franceschi, *La cittadinanza come luogo di lotta. Le seconde generazioni in Italia fra cinema e serialità*, Aracne, Roma 2018; Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore* cit. Su questa particolare traiettoria sta lavorando il gruppo di ricerca su razza e razzismi InteRGRace, si veda il sito <http://www.intergrace.it/>, ultima consultazione gennaio 2020. Si vedano, inoltre, i due numeri della rivista «Roots&Routes. Research on Visual Culture»: Anna Chiara Cimoli e Maria Chiara Ciaccheri, *I non-detti del museo*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 30, maggio-agosto 2019 (<https://www.roots-routes.org/anno-9-n-30-maggio-luglio-2019-i-non-detti-del-museo/>, ultima consultazione gennaio 2020) e Cristina Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo*,

indaga il rapporto tra razza e visualità ed esplora in che modo la razza, comunemente associata a elementi che vengono prima di tutto visti, quali l'aspetto fisico, il colore, i capelli, i caratteri fisiognomici e così via, costituisca in realtà una costruzione che «si “fa” attraverso la visione ma che al contempo ci ritorna come dato visivo»<sup>18</sup>. Come spiega Anna Scacchi, attraverso le sue continue fluttuazioni nel tempo e nello spazio la razza non si configura come il semplice risultato del *vedere* ma piuttosto come «il prodotto dello sguardo»<sup>19</sup> e, da questo punto di vista, essa mette in discussione la «corrispondenza trasparente tra colore della pelle e identità»<sup>20</sup> e complica l'assunto per cui le connotazioni percepite come razziali siano dati visibili in modo oggettivo. Il presente lavoro si situa, dunque, all'interno di questa prospettiva di indagine e intende esplorare le modalità con cui determinate «figure della razza»<sup>21</sup> vengono riprodotte all'interno di rappresentazioni e immagini proprie della cultura di massa italiana contemporanea e come lo sguardo possa funzionare da dispositivo attraverso il quale vengono reiterati processi di razzializzazione di stampo coloniale. L'intento del lavoro è, altresì, quello di mostrare le contro-rappresentazioni offerte da giovani artiste

---

«Roots&Routes. Resarch on Visual Culture», Anno IX, n. 31, settembre-dicembre 2019 (<https://www.roots-routes.org/>, ultima consultazione gennaio 2020).

<sup>18</sup> Elisa Bordin e Stefano Bosco, *Introduzione* in Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior cit.*, p. 7.

<sup>19</sup> Anna Scacchi, *Vedere la razza/fare la razza* in Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior cit.*, p. 19.

<sup>20</sup> Ivi, p. 17. È importante sottolineare che il concetto stesso di “identità” è stato oggetto di critica, in quanto alcuni studiosi e studiose hanno manifestato la necessità quantomeno di problematizzarne l'utilizzo. Angel Lin, ad esempio, fa notare che storicamente l'assegnazione delle identità ha rappresentato un processo strettamente connesso con l'imposizione coloniale e imperiale, che ha costruito l'identità egemonica in opposizione alla definizione di un'identità (subordinata) Altra da sé: «very often is the powerful groups who have more resources and capital to construct powerful identities for themselves and dictate the rules of the identity game to subordinate groups. As such, the subordinate groups' engagement in identity politics seem to be a reaction to or a result of the colonial encounter». Spesso le soggettività subordinate hanno dovuto elaborare strategie di “adattamento” a tale imposizione per poter resistere e spesso hanno dovuto lottare per vedere riconosciuta la propria definizione delle proprie identità. Il concetto di “identità”, dunque, non è neutrale né innocente né può essere assunto come universale. Cfr. Angel Lin, *The Identity Game and Discursive Struggles of Everyday Worlds: An Introduction* in Angel Lin (edited by), *Problematizing Identity: Everyday Struggles in Language, Culture, and Education*, Lawrence Erlbaum, New York 2008, p. 1. Senza voler in alcun modo esaurire qui la riflessione relativa alla questione identitaria, si nota che Sara Ahmed osserva che la costruzione dell'“estraneo”, e dunque dell'Altro da sé, come “pericolo” o come “origine della differenza” costituisce un processo attraverso cui l'Io definisce sé stesso necessariamente attraverso la relazione: «Identity itself is constituted in the 'more than one' of the encounter: the designation of the 'I' or 'we' requires an encounter with others. These others cannot be simply relegated to the outside: given that the subject comes into existence as an entity only through encounters with others, than the subject's existence cannot be separated from the others who are encountered. As such, the encounter itself is ontologically prior to the question of ontology (the question of the being who encounters)». Cfr. Sara Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, New York 2000, p. 7.

<sup>21</sup> Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Le Monnier-Mondadori, Milano 2015, p. 1.

italiane afrodiscendenti, che producono una narrazione visuale oppositiva rispetto all'imposizione egemonica di griglie normative razziali e sessuali.

Il primo capitolo, dal titolo *Razza e razzismo: un approccio teorico*, è costituito da una disamina della nascita ed evoluzione del concetto di "razza" in prospettiva storica: a partire dai primi processi di razzializzazione nel contesto della colonizzazione dell'America, viene ricostruito il percorso diacronico che il concetto di "razza" ha compiuto, evidenziandone, da una prospettiva intersezionale, la relazione con lo sviluppo capitalistico, con il colonialismo e con l'imperialismo e ponendo in luce la funzione predominante che esso ha svolto nella definizione delle identità nazionali occidentali. Viene inoltre tracciata una panoramica sul dibattito e la produzione teorica relativa a razza e razzismo dai primissimi anni Novanta a oggi, di cui vengono evidenziate differenti fasi in relazione non solo ai cambiamenti sociali connessi con le migrazioni ma anche agli impulsi teorici provenienti da altri Paesi.

Nel secondo capitolo, intitolato *Razza e genere nella cultura visuale di massa contemporanea*, viene articolata l'analisi delle fonti visuali selezionate: dopo una presentazione degli studi sulla cultura visuale da un punto di vista teorico e metodologico, vengono prese in esame le rappresentazioni delle donne nere nelle pubblicità italiane negli ultimi trent'anni. In particolare, costituisce oggetto di analisi una selezione di immagini pubblicitarie di caffè e cioccolato - prodotte da marchi quali, tra gli altri, Magnum, Universal e Lavazza - nelle quali viene esplorata non solo la riproposizione di un immaginario coloniale ma anche il modo in cui la razzializzazione del corpo femminile nero sia funzionale o alla sua ipersessualizzazione e identificazione con il prodotto stesso o alla riaffermazione per contrasto del carattere normativo della bianchezza. Tale analisi pone in luce, inoltre, lo stretto legame tra razza, genere, sessualità, politiche del gusto e consumo nella strutturazione di un preciso ordine sociale bianco, maschile ed eteronormativo. Infine vengono presi in esame due casi di studio relativi a fatti di cronaca avvenuti in Italia nel 2017 e 2018 e che hanno avuto per protagoniste due donne migranti. Di tali episodi viene esplorata la rappresentazione delle due donne nella narrazione visuale *mainstream* sia tramite fotografie utilizzate dalla stampa sia

tramite vignette. Della narrazione che emerge da tali fonti viene posta in luce la negazione dell'*agency* delle donne rappresentate e la riproposizione di processi di vittimizzazione e stereotipizzazione, nonché la funzione di dispositivo di potere svolta dallo sguardo e dall'osservazione.

Il terzo capitolo, dal titolo *Contro-visualità e pratiche artistiche antirazziste: due casi*, è infine dedicato all'analisi delle rappresentazioni contro-visuali che due artiste italiane afrodiscendenti oppongono all'immaginario dominante, riappropriandosi della narrazione delle proprie identità. Il primo paragrafo è dedicato a una panoramica sull'afrofuturismo – attraverso il quale scrittori, artisti, musicisti, performer africano-americani si riappropriano del paradigma fantascientifico per re-immaginare mondi alternativi a partire dalla memoria della schiavitù – e, in particolare, alla sua declinazione femminista che, applicata al contesto italiano, trova espressione nella musica della cantante e beatmaker Karima 2G, italiana di origini liberiane. Il secondo paragrafo si focalizza sulla produzione artistica della graphic-novelist Takoua Ben Mohamed, italiana di origini tunisine, che, nelle proprie strisce a fumetti e nelle due *graphic novel* pubblicate, ribalta gli stereotipi relativi alle donne non bianche e musulmane e racconta un nuovo modo di concepire l'identità italiana, non necessariamente bianca e sicuramente non uniforme.

Se da un lato la memoria selettiva del colonialismo e la negazione, a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, dell'esistenza di una "questione razziale" italiana non permettono, a livello di dibattito pubblico e collettivo, un'analisi strutturale e strutturata delle nuove forme assunte dal razzismo e dei modi in cui le categorie razziali tutt'oggi operano nel tessuto sociale, dall'altro lato la cultura visuale si configura come un punto di osservazione privilegiato e particolarmente interessante perché, attraverso l'intersezione con le prospettive proprie degli studi di genere e degli studi critici sulla razza, permette di mettere in crisi non solo la presunta naturalità del genere e della razza ma anche quella della visione stessa. Sebbene essa possa sembrare un terreno d'indagine "sfuggente" sia per l'ampiezza delle fonti incluse sia, al contempo, per il suo carattere onnipresente nelle società contemporanee, è proprio il fatto che lo sguardo e le immagini "siano ovunque" e raggiungano concretamente la stragrande maggioranza delle persone a rendere così pervasivi i significati, i simboli

e discorsi di cui sono portatrici. Il campo della visualità, infine, sembra diventare sempre più lo spazio in cui trovano espressione, sotto varie forme, le produzioni culturali di soggetti razzializzati che mettono in atto pratiche oppostive rispetto a processi di alterizzazione, neo-colonialismo, esclusione, stereotipizzazione ed esprimono una nuova articolazione del rapporto tra soggettività, rappresentazione e visibilità.

# Capitolo 1. Razza e razzismo. Un approccio teorico

## 1.1 Origine ed evoluzione del concetto di “razza”

Nel 1777 Immanuel Kant, nel saggio *Delle diverse razze di uomini*, proponeva una articolata teoria che spiega l'esistenza di differenti razze umane. Applicando agli esseri umani la classificazione animale, il filosofo asseriva che le popolazioni bianche e nere appartengono alla stessa stirpe ma a differenti razze, in quanto esse mantengono inalterati i propri caratteri distintivi ovunque migrino ma, se mescolate fra loro, generano «mezzosangue o bastardi (mulatti)»<sup>22</sup>. Kant rintraccia dunque quattro razze principali – la bianca, la negra, la mongolica e l'indù – delle quali espone in modo dettagliato la localizzazione sul globo terrestre, le caratteristiche fisiche e somatiche e le cause dei differenti colori della pelle, in stretta relazione con le condizioni ambientali e climatiche dei luoghi in cui queste popolazioni, secondo Kant, vivono. Nel tentare di offrire una spiegazione “scientifica” al colore nero dei popoli africani il filosofo indica un nesso causale tra il caldo umido e la pigmentazione, affermando che «l'abbondanza di particelle ferrose – che si trovano, del resto, in qualsiasi sangue umano e che qui, per il trasudare dell'acido fosforico (che rende tutti i negri puzzolenti) precipitano nella sostanza reticolare – produce il colore nero che traspare attraverso l'epidermide»<sup>23</sup>. Il passaggio dal legame tra ambiente e aspetto fisico alla triade ambiente-corpo-comportamento è breve. Le

---

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Delle diverse razze di uomini* in Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 106. Il 4 ottobre 2019 presso la Facoltà di Lettere e filosofia della Sapienza – Università di Roma si è tenuto un convegno dal titolo “La bellezza della mulatta tra tropici e Europa. Riflessioni su simulacri e paradigmi cognitivi”, durante il quale Cristina Lombardi-Diop ha sottolineato la problematicità dell'uso del termine “mulatto” specificatamente all'interno del contesto italiano, problematicità connessa con il significato storico fortemente discriminatorio di cui è portatore. L'utilizzo del termine “mulatto” per indicare un soggetto nato dall'unione di un genitore bianco e uno nero è attestato anche nell'uso italiano, come si evince dall'articolo scritto da Antonio Carrozza nel 1950 dal titolo *Sulla paternità del mulatto partorito da donna bianca maritata ad un bianco*, nel quale l'autore critica la sentenza della Corte d'Appello di Firenze del 15 luglio 1949 che riconobbe la paternità al padre bianco di un bambino ritenuto di colore non bianco. L'accezione discriminatoria e indicante una classificazione biologica dei gruppi umani assegnata al termine “mulatto” emerge in modo esplicito nell'argomentazione di Carrozza: «Risibile, così, l'idea di una regola umana che in dispregio alle divisioni razziali ineluttabilmente segnate dalla natura, dichiarasse nato da genitori appartenenti fin da remote generazioni alla razza bianca un figlio di tutt'altra razza (un negroide, nella specie, ma avrebbe potuto essere indifferentemente un indio, un mongolo, un lappone)». Cfr. Antonio Carrozza, *Sulla paternità del mulatto partorito da donna bianca maritata ad un bianco*, «Il foro italiano», Vol. 73, 1950, p. 110.

<sup>23</sup> Ivi, p.



presunte caratteristiche fisiche e caratteriali delle popolazioni africane – che, nel tempo, diventeranno veri e propri stereotipi razzisti – vengono qui presentate in uno stato di estrema prossimità con il mondo animale e con il contesto ambientale e, quindi, ricondotte a cause naturali: «Inoltre il caldo umido favorisce, in genere, la forte crescita degli animali: e così nasce il negro, ben adattato al suo clima, e cioè forte, muscoloso agile, ma, data la ricchezza naturale di prodotti della sua terra, pigro, molle e indolente»<sup>24</sup>.

Nonostante il XVIII e il XIX secolo abbiano rappresentato i secoli in cui alle teorie razziali vennero conferite una struttura e una base pseudoscientifica nonché una diffusione capillare in Europa, il termine e il concetto di “razza” non comparvero in questa fase storica ma molto prima. Secondo Fredrickson, la colonizzazione spagnola e portoghese dell’America nel XVI e XVII secolo costituisce un momento chiave nello sviluppo del razzismo occidentale, in quanto le pratiche e le prime concettualizzazioni di quel periodo permisero la transizione dall’intolleranza religiosa medievale al razzismo biologista dell’età moderna<sup>25</sup>. Come sostiene lo studioso decoloniale Anibal Quijano, inoltre, l’America ha costituito il primo luogo spazio-temporale di un nuovo sistema di potere globale, la cui costruzione fu resa possibile grazie a due processi: l’invenzione di un nuovo modo di organizzare il lavoro, le risorse e i prodotti e l’utilizzo del concetto di “razza” per spiegare e normare la differenza tra conquistatori e conquistati<sup>26</sup>. Secondo lo studioso, infatti, la categoria della razza venne impiegata per la prima volta in riferimento alle popolazioni indigene d’America e, nonostante gli europei avessero contatti con le popolazioni africane da secoli, non applicarono a loro la nozione di razza fino alla colonizzazione dell’America, in particolare a partire dall’istituzione del sistema schiavista delle piantagioni in America del Nord e nei Caraibi, nelle quali la maggior parte della manodopera era rappresentata da schiavi africani deportati attraverso la tratta atlantica<sup>27</sup>. Questo

---

<sup>24</sup> Ivi, p.

<sup>25</sup> Cfr. George M. Fredrickson, *Racism. A Short History*, Princeton University Press, Princeton 2002.

<sup>26</sup> Anibal Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, «Nepantla: Views from the South», Vol. 1, Issue 3, Duke University Press, Durham 2000, pp. 533-580.

<sup>27</sup> Cfr. Miguel Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2012.

produsse identità sociali inedite (gli indiani, i neri e i *mestizos*) e assegnò nuovi significati a quelle già esistenti: all'interno di questo nuovo sistema, le relazioni razziali iniziarono a corrispondere a relazioni di potere e le nuove identità andarono a indicare specifiche posizioni e ruoli all'interno della gerarchia sociale e del processo produttivo. In seguito, i colonizzatori codificarono il colore dei dominati come segno della differenza razziale<sup>28</sup>, mentre la creazione in Europa di un apparato teorico che sostenesse la classificazione razziale permise la naturalizzazione dei rapporti tra europei e non europei:

Historically, this meant a new way of legitimizing the already old ideas and practices of superiority/inferiority between dominant and dominated. [...] In this way, race became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society's structure of power<sup>29</sup>.

Ciò che Quijano pone in luce, inoltre, è che nella strutturazione di un modello di produzione e consumo inedito come quello che si andò configurando in America dopo il 1492, la razza e la divisione del lavoro rimasero strettamente legati e si rafforzarono a vicenda. Ogni settore lavorativo corrispose così a una specifica razza: mentre la bianchezza venne quasi del tutto identificata con il lavoro salariato e con posizioni di rilievo nell'amministrazione coloniale, nerezza e schiavitù finirono per coincidere, come conseguenza di una suddivisione tra razze superiori e inferiori<sup>30</sup>. Come rileva Miguel Mellino, il dato interessante è che, anche se forme di discriminazione tra gruppi umani esistevano già prima della colonizzazione dell'America, è con l'avvio del sistema di produzione coloniale, e quindi del capitalismo, che la nozione di razza iniziò ad assumere una connotazione

---

<sup>28</sup> Come evidenzia Danielle Juteau-Lee nell'introduzione all'opera di Colette Guillaumin *Racism, Sexism, Power and Ideology*, il colore assunse un significato non perché ne fosse di per sé portatore ma perché quel significato era necessario al sistema schiavista: «it is not because your skin is black that you were enslaved, that you became a slave, but because you were a slave that you became black or more precisely that colour became significant. [...] In other words, slavery as a system was not built on the appearance of its agents but on the appropriation of their labour». Cfr. Danielle Juteau-Lee *Introduction. (Re)constructing the categories of 'race' and 'sex': the work of a precursor in Colette Guillaumin, Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, London-New York 1995, p. 6.

<sup>29</sup> Anibal Quijano, *Coloniality* cit., p. 535.

<sup>30</sup> Quijano sostiene che la condizione di schiavi riguardò principalmente gli africani in quanto i nativi americani, inizialmente sfruttati fino allo stremo, vennero decimati nel corso dei primi decenni della colonizzazione. Ai nativi americani sopravvissuti venne assegnato lo status di servi non retribuiti. Cfr. Anibal Quijano, *Coloniality* cit., p. 538.

discriminatoria e gerarchica, per poi sfociare, nel XVIII e XIX secolo, nelle teorie della razza pseudoscientifiche e biologiste<sup>31</sup>.

È dunque nel contesto dello sviluppo del capitalismo a partire dalla colonizzazione dell'America che il concetto di razza inizia a strutturarsi. Su queste basi e come «effetto di ritorno in Europa del capitalismo coloniale e del discorso occidentale della razza»<sup>32</sup>, dalla fine del Settecento e soprattutto nel corso dell'Ottocento in Europa il concetto di razza divenne il fulcro attorno al quale scienziati, filosofi e antropologi eressero un apparato teorico che assegnò alle categorie razziali una connotazione biologica e naturale, in grado di associare a diverse caratteristiche fisiche e somatiche differenti tratti comportamentali e caratteriali e dare una spiegazione scientifica alla gerarchia razziale. Sebbene quest'ultima, come già visto, esistesse nella realtà delle relazioni sociali da circa tre secoli, in questa fase essa venne investita di una connotazione genetica. Gli ultimi decenni del Settecento rappresentarono un momento cruciale perché si verificò un totale sovvertimento del modo di intendere e interpretare il mondo. Con l'avvento dell'Illuminismo e, quindi, del primato della ragione e della razionalità sui dogmi religiosi, il reale iniziò ad essere spiegato attraverso la scienza e l'ordine di Dio fu sostituito con l'ordine della Natura. In questa fase la tassonomia subì un forte impulso, soprattutto grazie ai naturalisti Carlo Linneo (1707-1778) e Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), che si occuparono di nominare piante, animali e minerali, identificandone le caratteristiche, i comportamenti e le similitudini, organizzandoli in gruppi e giungendo quindi a una loro classificazione<sup>33</sup>. Nell'applicare i parametri tassonomici anche agli esseri umani, i due studiosi – ma anche altri, come si è detto in precedenza con il caso di Kant – tentarono di fornire una spiegazione all'esistenza di differenze somatiche, culturali e comportamentali tra i diversi popoli della terra, finendo per strutturare una classificazione in cui prevalevano, come principale causa delle differenze, i fattori ambientali (ad esempio il clima, la maggiore o minore esposizione al sole) e le

---

<sup>31</sup> Cfr. Miguel Mellino, *Cittadinanze* cit., p. 83.

<sup>32</sup> Ivi, p. 88.

<sup>33</sup> Cfr. Colette Guillaumin, *Racism* cit. e George Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2003.

abitudini alimentari, e in cui venivano spesso assegnate alla razza bianca caratteristiche ritenute “migliori”<sup>34</sup>. Secondo Colette Guillaumin, in questa fase la tassonomia non può ancora essere considerata “razziale” nel senso moderno, in quanto essa non estende il concetto di razza alle relazioni sociali: l’idea di “relazione” non è del tutto assente ma sembra avere un’importanza minore rispetto all’urgenza di identificare e nominare le caratteristiche intrinseche dei gruppi, in un contesto in cui le teorie tassonomiche erano più interessate a separare e distinguere piuttosto che a porre in relazione e a spiegare i rapporti tra le diverse categorie. La studiosa sostiene che tale classificazione tassonomica era parte di una più generale tendenza a organizzare il mondo fisico ed era accompagnata da, più che basata su, le differenze somatiche tra i gruppi umani: «Taxonomies did not yet assert that social relationships were governed by natural causality. It was only at a later stage that bourgeois thinkers came to invent the idea of race in its modern sense»<sup>35</sup>. L’età dell’Illuminismo portò con sé non solo la richiesta di una maggiore uguaglianza tra i cittadini ma anche la tendenza a interpretare l’umanità come composta da gruppi sociali distinti che tra loro intrattengono relazioni (anche) di antagonismo. Fu in questa nuova coscienza, sviluppatasi di pari passo con il nuovo impulso dato alle imprese coloniali nei primi decenni dell’Ottocento, che la nozione di razza iniziò a strutturarsi: i gruppi sociali dominanti si preoccuparono di mantenere stabili i rapporti di potere già esistenti riproducendo una struttura sociale gerarchica attraverso un sistema di sfruttamento economico. La razza quindi, naturalizzata, servì a sostenere l’idea che determinate caratteristiche fisiche costituiscono la causa di determinate posizioni all’interno della gerarchia sociale, quelle cioè corrispondenti con i gruppi oppressi, sfruttati e schiavizzati. In questo contesto, l’invenzione della razza come categoria biologica

---

<sup>34</sup> L’idea secondo la quale le condizioni ambientali sarebbero in grado di determinare le caratteristiche e le mutazioni delle specie viene attribuita al naturalista e zoologo Jean-Baptiste-Antoine de Lamarck (1744-1828), secondo il quale le specie mantengono le proprie caratteristiche e le trasmettono per via ereditaria finché l’ambiente resta immutato, ma queste cambiano nel momento in cui sopraggiungono mutazioni del contesto ambientale. Per quanto riguarda i caratteri delle razze, Linneo considerava quella bianca ordinata, guidata da leggi e conforme ai valori della classe media, mentre reputava i neri pigri e incapaci di autogovernarsi (cfr. George Mosse, *Il razzismo* cit., pp. 23-25). Kant, d’altro canto, non si esponeva eccessivamente nello stabilire una scala di valori assegnati alle diverse razze da lui identificate, ma suggeriva che la razza bianca è quella che più si avvicina alla specie originaria (da cui deriverebbero le altre), ed è tale perché è quella che abita l’area geografica in cui confluiscano nel modo più equilibrato gli effetti del clima caldo e freddo e in cui è presente una maggiore abbondanza di prodotti (cfr. Kant, *Delle diverse* cit., p. 118-119).

<sup>35</sup> Cfr. Colette Guillaumin, *Racism* cit., p. 70.

servì a definire come naturali relazioni di dominio/subordinazione che rappresentavano il risultato di precisi processi storici, sociali, culturali, politici e soprattutto economici: «Questa nozione nasce dunque proprio per giustificare determinati rapporti di potere, per rappresentarli come rapporti naturali, per comprendere entro l'ordine della natura le differenza e le diseguaglianze prodotte da rapporti storico-sociali»<sup>36</sup>.

La posizione di Guillaumin – e di altri studiosi quali, tra gli altri, George Mosse, Pierre-André Taguieff, Michel Wieviorka – per la quale il razzismo e il concetto di razza costituirebbero fenomeni riguardanti soprattutto l'Europa del XIX secolo è stata criticata da Mellino, secondo il quale tale interpretazione sarebbe eccessivamente focalizzata sulla storia europea e lascerebbe fuori dalla riflessione il ruolo che la razza ha svolto nel processo di sviluppo del sistema schiavista e, successivamente, di avvio di quello capitalistico e, dunque, il suo carattere strutturale già prima del XIX secolo. In questa prospettiva, secondo Mellino, il razzismo andrebbe a costituire

un effetto secondario del processo più generale di modernizzazione che ha investito le società (europee) dall'Ottocento in poi. Il razzismo viene qui a costituirsi più come effetto negativo, manipolatorio e mistificante delle crisi, ansie e paure generate dalla modernità che non come un derivato diretto delle stesse gerarchie coloniali e razziali costitutive del processo storico di globalizzazione della modernità capitalistica<sup>37</sup>.

Ciò che appare evidente, dunque, è che la nozione di razza iniziò ad essere impiegata già dopo la colonizzazione delle Americhe e una prima forma di gerarchizzazione razziale che corrispondesse alla divisione del lavoro fu funzionale e necessaria al nuovo sistema di produzione e commercio avviato con le piantagioni. Questo processo eresse lo scheletro attorno al quale, tra il Settecento e l'Ottocento, sotto molteplici spinte provenienti primariamente dalla Francia quali il nuovo ruolo assegnato alla scienza e al razionalismo, lo stravolgimento degli assetti sociali a seguito della Rivoluzione francese, la fine della monarchia, del feudalesimo e dell'assolutismo regio, la richiesta

---

<sup>36</sup> Valeria Ribeiro Corossacz, *Razza. Come liberarsene?* in Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot e Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, p. 238.

<sup>37</sup> Miguel Mellino, *Cittadinanze* cit., p. 87.

di maggiore egualitarismo e il nuovo ruolo assunto dalla borghesia, venne organizzato un apparato teorico pseudoscientifico che, soprattutto nell'Ottocento, definì la razza una categoria genetica e biologica e le gerarchie razziali il risultato di fattori naturali.

Nel corso del XIX secolo, infatti, mentre le maggiori potenze europee rafforzavano e ampliavano i propri possedimenti coloniali (la Francia avviò l'invasione dell'Algeria nel 1830, mentre nel 1858 venne istituito il Raj britannico in India), in Europa gli studi antropologici, in connubio con le tecniche della craniometria e della frenologia, iniziarono a fornire argomentazioni scientifiche – basate su rilevazioni empiriche delle caratteristiche fisiche – all'esistenza di differenti razze umane, poste all'interno di una piramide gerarchica il cui apice era occupato dalla razza bianca. Tali studi ricorrevano a metodi di misurazione del cranio e ad assunti di fisiognomica già diffusi nel secolo precedente: se Johann Kaspar Lavater (1741-1801), padre della fisiognomica, sostenne che era possibile dedurre il comportamento nobile o criminale degli uomini tramite l'osservazione del loro aspetto esteriore, Peter Camper (1722-1789), anatomista olandese, inventò l'angolo facciale, cioè quello risultante dall'incrocio di due linee, una tracciata dal labbro superiore al naso e l'altra dallo stesso punto del labbro superiore fino all'orecchio. Operando tale misurazione sui crani di uomini africani ed europei e comparando i risultati, Camper ritenne di poter concludere che l'angolo degli europei risultava essere di 97 gradi (molto vicino quindi ai 100 gradi corrispondenti all'ideale di bellezza secondo i canoni di Winckelmann), mentre quello degli africani, di 70 gradi, si avvicinava più ai lineamenti delle scimmie che degli esseri umani. Tra gli antropologi che nell'Ottocento si dedicarono alla strutturazione di un pensiero scientifico apertamente razzista spicca Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), la cui particolare importanza è data, come evidenzia Mosse, dal fatto che egli non solo fece ricorso alla razza per comprendere il passato e soprattutto il presente, ma, rifiutando la teoria ambientalista diffusa nel Settecento, introdusse l'idea per cui osservare le razze straniere (cioè non bianche) permetterebbe di spiegare i problemi del proprio Paese. Gobineau suddivise l'umanità in tre razze – bianca, gialla e nera – alle quali attribuì differenti caratteristiche comportamentali: mentre la gialla sarebbe materialista, particolarmente portata per gli affari e incapace di pensieri

metafisici, la nera viene descritta attraverso le caratteristiche ormai consolidate della scarsa intelligenza, istinti sfrenati, arretratezza, mentre la bianca incarna le virtù della nobiltà francese, quali valore, onore e spiritualità, sebbene sia destinata, secondo l'antropologo, a degenerare a causa della mescolanza con le altre due razze, congenitamente inferiori. Il razzismo di Gobineau ebbe successo molto più in Germania che in Francia, grazie soprattutto all'amicizia che l'antropologo strinse con Richard Wagner, il quale non solo appoggiò le teorie antropologiche razziste ma contribuì alla loro diffusione<sup>38</sup>. Se Gobineau non ricorse a misurazioni pseudoscientifiche per formulare le proprie teorie, Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) si basò su presunti dati scientifici e sulle teorie di Darwin, e venne quindi considerato un vero scienziato della razza. Egli assegnò alla razza bianca europea una indubbia superiorità genetica, provata dalla forma cranica e dal colore biondo negli ariani. La razza nera, gialla e gli ebrei andarono a costituire le razze inferiori, e la classe borghese venne inferiorizzata e razzializzata attraverso una distinzione tra la borghesia ariana e quella ebraica: mentre gli ariani vivono di lavoro onesto e sono guidati da valori morali anche nell'attività commerciale, gli ebrei perseguono la speculazione fine a sé stessa<sup>39</sup>.

Il filone pseudoscientifico razzista portato avanti dagli studiosi appena elencati – ma anche da molti altri, come Alphonse de Candolle, James Hunt, Ernst Haeckel e Robert Knox – utilizzò spesso alcuni concetti chiave delle teorie darwiniste, come quello di selezione naturale, che a loro volta subirono un cambiamento di rotta quando alcuni scienziati darwinisti iniziarono a porre meno l'accento sulle cause ambientali nei processi di selezione naturale e di variazioni delle specie e più su fattori ereditari. Le ricerche sull'ereditarietà genetica furono impiegate ben presto come prova dell'esistenza di qualità specifiche e innate di alcune razze. Dall'incontro tra le teorie razziali antropologiche e l'eugenetica – fondata da Francis Galton (1822-1911) – si diffuse non solo l'idea che qualità quali l'intelligenza, la forza fisica o la dedizione al lavoro fossero innate, naturali e quindi

---

<sup>38</sup> Cfr. George Mosse, *Il razzismo* cit.

<sup>39</sup> Il parallelo razzista tra gruppi umani e classi sociali costituisce un argomento ricorrente nelle teorie razziste ottocentesche, come ulteriore evidenza di un legame strettissimo tra l'invenzione della categoria della razza e i rapporti economici.

ereditarie e proprie della razza superiore, ma anche la convinzione per cui la razza “virtuosa” potesse essere mantenuta tale applicando il metodo eugenetico. Le teorie eugenetiche si diffusero anche negli altri Paesi europei, tanto che già nel primo decennio del Novecento circolavano periodici che si occupavano di questi temi, l’eugenetica era diventata una disciplina insegnata nelle università ed aveva contribuito ad assegnare maggiore credibilità all’igiene razziale. Essa si diffuse soprattutto in Germania dove, fondendosi con il filone antropologico che tentava di basare il pensiero razziale su prove scientifiche, diede vita a quella che i tedeschi chiamarono “biologia razziale e sociale” che, offrendo una soluzione all’ansia della degenerazione della razza ariana, aprì la strada alla politica razziale nazista<sup>40</sup>.

### **1.1.1 Il caso italiano**

Il termine “razza” è attestato già nel primo vocabolario della lingua italiana, redatto dall’Accademia della Crusca e pubblicato nel 1612. Mentre nella prima e nella seconda edizione (rispettivamente del 1612 e del 1623) il termine rimanda direttamente alla voce “schiatta”, che denota la stirpe e la progenie ma che indica anche diverse tipologie di cani e armenti, l’edizione del 1691 presenta una definizione specifica per il termine in questione che si configura ancora come sinonimo di «schiatta, generazione», oppure si riferisce alla classificazione degli animali domestici, come cavalli e buoi. Come ha osservato anche Colette Guillaumin per il caso francese, in un primo momento il termine “razza” viene utilizzato in riferimento agli esseri umani non secondo criteri classificatori ma per denotare la continuità familiare. Sembra, inoltre, che sia nel contesto francese che in quello italiano questo concetto non si applicasse a tutte le classi sociali, ma fosse in realtà intrinsecamente connesso con il lignaggio delle famiglie nobiliari<sup>41</sup>. Se infatti Guillaumin osserva che nei dizionari francesi, prima della Rivoluzione, il termine “razza” veniva applicato solo alle famiglie nobiliari ed indicava il lignaggio, nel caso italiano, comparando le voci “schiatta” e “stirpe” – che insieme a “generazione”

---

<sup>40</sup> Cfr. George Mosse, *Il razzismo* cit.

<sup>41</sup> Cfr. Colette Guillaumin, *Racism* cit., p. 40.



costituiscono, come si è visto, dei sinonimi di “razza” – con le voci “nobile” e “plebe” si noterà che la parole “nobile” riporta la seguente definizione: «che ha avuto virtù, o ricchezza ne’ suoi antichi, Di chiara, e illustre schiatta»; mentre la “plebe” viene definita «la parte ignobile del popolo». Inizialmente, dunque, il termine “razza”, quando applicato agli esseri umani, si riferì esplicitamente alla discendenza, all’alto lignaggio e all’idea di quella purezza del sangue – che, nei dizionari dell’Accademia della Crusca, viene indicato anche come sinonimo metaforico di “stirpe” e “progenie” – che poteva essere tramandata di generazione in generazione all’interno di famiglie nobili o aristocratiche<sup>42</sup>.

Nel corso dell’Ottocento la situazione cambiò radicalmente. Come si è visto in precedenza, il Settecento aveva rappresentato un secolo di totale mutamento di paradigma politico e sociale all’interno delle nazioni europee, ma aveva anche visto l’intensificazione dei viaggi e delle esplorazioni verso territori ancora sconosciuti agli europei da cui derivò un maggiore interesse per le popolazioni non occidentali e i conseguenti tentavi da parte di biologi, zoologi, antropologi e naturalisti di descriverle e classificarle, anche e soprattutto in relazione a quelle europee. Nel corso del XIX secolo l’Italia recepì gli impulsi provenienti dagli studi antropologici e pseudoscientifici provenienti da Gran Bretagna, Germania e Francia e sviluppò un proprio filone antropologico che, parallelamente ad altri Paesi, procedette alla classificazione dei gruppi umani. È il caso, questo, di Giustiniano Nicolucci (1819-1904), che nel 1857 pubblicò l’opera in due volumi *Delle razze umane*, primo trattato italiano di antropologia ed etnologia. Il suo approccio allo studio dei popoli riprende le teorie ambientaliste, secondo le quali le caratteristiche fisiche e somatiche delle varie popolazioni dipendono da fattori ambientali e climatici, e fa propria la posizione monogenista, per la quale gli esseri umani discenderebbero tutti da un’unica specie e si suddividerebbero successivamente in razze

---

<sup>42</sup> Le tre edizioni del dizionario dell’Accademia della Crusca (*Vocabolario degli accademici della Crusca*, Giovanni Alberti, Venezia 1612, *Vocabolario degli accademici della Crusca*, Iacopo Sarzina, Venezia 1623 e *Vocabolario degli accademici della Crusca*, Stamperia dell’Accademia della Crusca, Firenze 1691) sono consultabili al link [http://www.lessicografia.it/ricerca\\_libera.jsp](http://www.lessicografia.it/ricerca_libera.jsp), ultima consultazione gennaio 2020.

diverse<sup>43</sup>. A differenza di altri antropologi, Nicolucci ritiene che il colore della pelle non sia utile per classificare i gruppi umani, in quanto le diverse gradazioni derivano in realtà da un pigmento comune a tutte le razze; il colore non è permanente e può cambiare con il mutare del contesto ambientale. Lo studioso accoglie, invece, la misura e la forma del cranio come parametro per stabilire differenze fisiche tra i popoli, senza però avallare l'idea, già diffusa, che la (supposta) minore grandezza del cranio delle popolazioni africane corrispondesse anche a una minore grandezza del cervello. La complessa classificazione di Nicolucci si compone di due razze principali: l'ariana e la melanica, ove la prima risulta composta da un ramo indo-europeo e uno semitico ulteriormente suddivisi in famiglie e gruppi, mentre la seconda comprende un ramo africano e uno oceanico. Nel descrivere dettagliatamente non solo i tratti fisici – mostrando quasi un'ossessione per la tipologia di capelli delle popolazioni africane – ma anche le usanze, il carattere, le caratteristiche culturali e religiose Nicolucci mostra di essere del tutto immerso nel pensiero pseudoscientifico razziale del suo tempo: il suo trattato appare imbevuto di una serie di convinzioni e stereotipi soprattutto relativi alla nerezza che costituiscono il sostrato su cui lo studioso porta avanti le sue argomentazioni secondo dati pseudoscientifici. In particolare, il fatto che le popolazioni non caucasiche siano naturalmente non civilizzate costituisce, nel testo, un dato di fatto che non necessita neanche di essere spiegato, al contrario l'antropologo asserisce che gli africani deportati in America mostrano una progressiva mutazione della forma cranica che la renderebbe più simile a quella della razza superiore, mutazione resa possibile grazie al loro impiego come schiavi presso padroni bianchi e, quindi, grazie «all'influenza di una civilizzazione superiore»<sup>44</sup>. La visione generale di Nicolucci del colonialismo europeo rispecchia pienamente l'idea della “missione civilizzatrice” con la quale i colonizzatori giustificavano sfruttamento, interessi economici, genocidi e schiavitù. L'autore sostiene, infatti, che gli europei hanno esportato la lingua, le arti, la scienza e la religione della madrepatria ovunque si

---

<sup>43</sup> Cfr. Francesco Fedele e Alberto Baldi, *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Guida Editori, Napoli 1988.

<sup>44</sup> Giustiniano Nicolucci, *Delle razze umane*, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1857, p. 18.

siano spinti, trapiantando la civiltà europea in territori abitati da «rozzi e barbari»<sup>45</sup>. Inoltre, mentre asserisce la superiorità della razza bianca testimoniata dalle misurazioni dell'angolo facciale – «La prima razza, ossia la Razza Ariana [...] che comprende la porzione più bella e più civilizzata dell'umanità, è distinta per la forma ovale del cranio, quella che Blumenbach chiamava caucasea, e Prichard simmetrica [...] per un angolo facciale che non si abbassa la di sotto dei 75 gradi, ma può salire talvolta fino a 90»<sup>46</sup> –, l'antropologo italiano descrive le popolazioni africane ricorrendo a stereotipi già sedimentati, quale quello che le vorrebbe dotate di istinti irrefrenabili e di una sessualità inappagabile – «I piaceri sensuali gli allettano fuor di misura (tendenza comune a tutta la Razza Negra)»<sup>47</sup> –, e operando distinzioni al loro interno secondo differenti livelli di intelligenza.

Contemporaneo a Nicolucci fu Paolo Mantegazza (1831-1910), antropologo e uno dei primi divulgatori delle teorie di Darwin in Italia. Mantegazza fu un sostenitore della tesi monogenista e, come si vedrà in modo più approfondito nel capitolo successivo, esemplificò una teoria relativa alla storia naturale dell'Uomo nelle due illustrazioni da lui realizzate *Morphological Tree of the Human Races* e *Aesthetic Tree of the Human Races*, nelle quali costruì una corrispondenza tra le razze umane e gli stadi dell'evoluzione degli esseri umani<sup>48</sup>.

Fu questo il secolo, inoltre, in cui in Italia venne teorizzata una naturale inferiorità del Sud Italia, attraverso l'applicazione antropologica della nozione di “razza” alla realtà interna italiana che condusse così a una ulteriore classificazione della stessa popolazione della penisola. Come evidenzia Gaia Giuliani, all'inizio del XX secolo il processo di unificazione dell'Italia era tutt'altro che concluso non solo a causa della mancanza di un'organizzazione politica delle regioni incluse nel nuovo Stato o di un'unità linguistica, ma soprattutto a causa dell'assenza di un senso di appartenenza condiviso da tutti i cittadini. Le differenze politiche, culturali, economiche e sociali tra le regioni venivano interpretate secondo l'opposizione binaria tra un Nord avanzato in termini di politica ed

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 249.

<sup>46</sup> Ivi, p. 50.

<sup>47</sup> Ivi, p. 312.

<sup>48</sup> Cfr. Paolo Mantegazza, *Physiognomy and Expression*, Scott, London 1890.

economia e un Sud arretrato, riluttante nei confronti del progresso industriale, descritto come un'entità estranea che necessitava di essere addomesticata ed educata per poter entrare a far parte a pieno titolo della nazione. Si parla perciò di “colonialismo interno” per intendere, come afferma Giuliani, «la prima esperienza [...] di addomesticamento coloniale – discorsivo e materiale – del Sud e di molte zone rurali e dei loro abitanti al Nord e al Centro»<sup>49</sup>, poiché il discorso relativo all'opposizione tra un Nord civilizzato e un Sud arretrato presenta strutture discorsive e simboliche simili a quelle del discorso coloniale e si è strutturato anch'esso attorno alla retorica paternalistica della “missione civilizzatrice”. L'esclusione delle popolazioni meridionali venne costruita sulla base delle categorie razziali che in quel secolo animavano le teorizzazioni di pseudoscienziati: antropologi italiani quali, tra gli altri, Cesare Lombroso (1835-1909), Alfredo Niceforo (1876-1960) e Giuseppe Sergi (1841-1936), svilupparono un filone di studi attraverso il quale formularono l'esistenza di due razze italiane, una localizzata al Nord e una al Sud, distinte da differenti caratteri fisici e somatici e, conseguentemente, diversi tratti comportamentali e caratteriali. Lombroso, considerato, tra l'altro, il fondatore della criminologia moderna, teorizzò l'inferiorità morale e psicologica degli italiani del Sud, definendone le caratteristiche razziali – soprattutto in riferimento ai calabresi – sulla base di caratteristiche fisiche ampiamente utilizzate dagli scienziati europei per classificare le popolazioni del mondo non europeo, come la forma e la dimensione del cranio, il colore della pelle e degli occhi, la tipologia di capelli, poste in diretta e naturale relazione con caratteri morali, psicologici e culturali. Il 1898 fu un anno chiave per la diffusione di queste teorie poiché vide la pubblicazione di tre opere che seguivano la stessa traiettoria interpretativa. In *In Calabria* Lombroso descrisse i calabresi come un popolo violento, pigro, sporco e istintuale<sup>50</sup>. Come osserva Vito Teti, le teorie dell'antropologo relativamente ai calabresi vennero conseguentemente applicate alla popolazione meridionale in generale, confermando che le teorie razziali elaborate dagli antropologi positivisti rielaborarono e

---

<sup>49</sup> Gaia Giuliani, *L'italiano negro. La bianchezza degli italiani dall'Unità al Fascismo* in Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013, p. 27.

<sup>50</sup> Cesare Lombroso, *In Calabria*, N. Giannotta, Catania 1898.

applicarono pregiudizi e stereotipi già consolidati<sup>51</sup>. Nello stesso anno fu pubblicato anche *Arii e Italici. Attorno all'Italia preistorica* di Giuseppe Sergi, anch'egli antropologo seguace delle teorie evoluzioniste<sup>52</sup>. In questa opera Sergi teorizzò l'esistenza di due razze italiane: quella Ariana, caratterizzata da una predisposizione per l'ordine, l'educazione e la disciplina e diffusa nel Nord Italia, e la primitiva razza mediterranea, localizzata al Sud e composta da soggetti ribelli e privi di educazione. Infine, Alfredo Niceforo pubblicò *L'Italia barbara mediterranea* in cui sostenne l'esistenza di popolazioni primitive in Sardegna, Sicilia e nel resto del Meridione<sup>53</sup>. Le differenze culturali dei meridionali, dunque, vennero interpretate dagli scienziati positivisti italiani secondo categorie razziali e vennero così incluse in una più ampia teoria razziale europea che affermò l'origine ariana delle stirpi nordiche e quella mediterranea delle stirpi meridionali. Secondo tali teorie – sviluppate, tra gli altri, da Darwin e De Gobineau – la mescolanza seguita all'espansionismo dell'Impero romano (compreso tra le stirpi ariane) con popolazioni africane e mediorientali provocò una degenerazione della razza latina, riscontrabile, nel XIX secolo, nelle Sud Italia, dove la “contaminazione” razziale era ulteriormente proseguita tramite il contatto con popolazioni arabe e nordafricane a seguito della caduta dell'Impero romano<sup>54</sup>. La costruzione dell'inferiorità degli abitanti del Meridione fu uno dei processi chiave sui quali si definì l'identità nazionale italiana. Durante il periodo liberale, essa si strutturò secondo un processo di razzializzazione eteroreferente che, nel razzializzare l'Altro da sé all'interno dei confini nazionali (i meridionali) e all'esterno (i popoli colonizzati), definì la propria identità razziale per contrasto:

la costruzione culturale, sociale e politica del “campo-nazione” veniva dunque a darsi a partire dalla definizione di linee di esclusione, inclusione, confinamento nella contrapposizione amico-nemico, ed estromissione di particolari soggetti, nella cornice di un disciplinamento biopolitico differenziale che coinvolgerà la società naturalizzata nel suo compresso. In questo quadro, i soggetti esclusi/differenzialmente esclusi divenivano uno degli strumenti della definizione, mediante lo statuto ad essi via via associato, dei confini della nuova cittadinanza nazionale moderna<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. Vito Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993.

<sup>52</sup> Giuseppe Sergi, *Arii e Italici. Attorno all'Italia preistorica*, Fratelli Bocca, Torino 1898.

<sup>53</sup> Alfredo Niceforo, *L'Italia barbara mediterranea*, Remo Sandron, Firenze 1898.

<sup>54</sup> Gaia Giuliani, *L'italiano* cit.

<sup>55</sup> Ivi, p. 28-29.

La conseguenza della costruzione degli abitanti del Sud come inadattabili al nuovo Stato fu che, quando gli italiani iniziarono a emigrare in massa dopo l'Unità d'Italia, essi portarono con sé nei Paesi riceventi lo stereotipo che li inchiodava a una soggettività ribelle, inferiore, violenta, incapace di civilizzarsi, facendo sì che la loro identificazione con la bianchezza fosse tutt'altro che automatica<sup>56</sup>. In patria, allo stesso tempo, l'esodo massiccio di italiani fu percepito come un modo per migliorare le condizioni sociali ed economiche, nonché come una buona occasione per "sbiancare" la popolazione.

Del complesso sistema di classificazione razziale in atto a livello sia nazionale sia europeo risentì naturalmente anche la lingua italiana. Lo spostamento di significato relativo al concetto di razza avviato a seguito della colonizzazione dell'America e sviluppatosi ancor più nel corso del XVIII, XIX e XX secolo si evince dalla nuova definizione assegnata al termine. Il *Novo dizionario universale della lingua italiana* redatto da Policarpo Petrocchi e pubblicato nel 1892 così riporta:

**razza**, *s.f.* Tutti i discendenti di una famiglia – [...] Di famiglie di popoli. – bianca, nera, gialla, rossa o americana. – latina, germanica, slava, greca<sup>57</sup>.

Lo spostamento di significato è evidente: se nell'accezione di fine Seicento l'unico significato di "razza" applicabile all'essere umano era quello di discendenza, sangue, stirpe e progenie, era strettamente connesso con la classe e indicava una classificazione sociale interna, ora il termine indica una suddivisione tra gruppi umani esterna alla società europea basata su caratteristiche fisiche e culturali naturalizzate – sebbene l'intersezione con la classe permane nella misura in cui, come si è visto, la categorizzazione razziale dei popoli non europei fu funzionale al loro sfruttamento economico. È interessante notare, inoltre, come tra le due accezioni – quella del Seicento e quella di fine Ottocento – sia comunque presente un legame semantico: il concetto di ereditarietà, di continuità

---

<sup>56</sup> Cfr. Thomas A. Guglielmo, *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2003 (trad. it. Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno (a cura di), *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*, Il Saggiatore, Milano 2006.

<sup>57</sup> Cfr. Policarpo Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana, Vol. II (L-Z)*, Treves, Milano 1892.

familiare presente nella prima opera anche nella definizione della seconda. Se nel primo significato attribuito alla “razza” i caratteri genetici, legati al sangue, si trasmettono di generazione in generazione nelle famiglie nobiliari, nel secondo significato essi si trasmettono all’interno della stessa razza e rendono le razze umane diverse fra loro a livello biologico. Nonostante la definizione del 1892 non esprima esplicitamente una gerarchia tra le razze menzionate ma sembra limitarsi a segnalarne una classificazione, sia lo spostamento di significato sia il legame tra le due accezioni costituiscono una eloquente traccia della connotazione biologista introdotta dalle teorizzazioni razziali prodotte in Europa a partire dal Settecento, che avevano affermato, come si è visto in precedenza, la natura ereditaria e trasmissibile degli attributi razziali all’interno della stessa razza.

### **1.1.2 Razza, genere e colonialismo.**

L’ultimo ventennio dell’Ottocento rappresentò, per l’Italia, anche il momento di avvio dell’invasione coloniale dell’Africa. In ritardo rispetto a tutte le altre potenze coloniali europee, l’Italia stava per affacciarsi all’età dell’imperialismo (convenzionalmente identificata con il periodo intercorso tra la Conferenza di Berlino del 1885 e l’inizio della Grande Guerra nel 1914) priva di colonie, mentre Germania, Francia, Gran Bretagna, Spagna, Belgio e Portogallo già godevano di possedimenti coloniali in Africa e si preparavano a consolidarli. Fu quindi per un intreccio di prestigio nazionale, diplomazia e urgenza di avere un posto nel consesso delle grandi nazioni europee che l’Italia ottenne la sua prima colonia, la baia di Assab, passata nel luglio 1882 da stabilimento privato della compagnia di navigazione Rubattino a possedimento statale italiano. La transizione a “potenza coloniale” avvenne tre anni dopo, con l’acquisizione nel 1885, ancora per intervento dell’Inghilterra, di Massaua. L’Eritrea andò a costituire, dunque, il primo territorio africano su cui l’Italia impose la propria presenza. Da quel momento in poi, l’Italia continuò a espandersi in Africa fino agli anni Trenta del Novecento, arrivando a invadere e colonizzare la Somalia (1905), la Libia (1911), e a costituire, con la conquista dell’Etiopia da parte di Mussolini nel 1936, l’Africa Orientale Italiana (composta da Eritrea, Somalia ed Etiopia).

Il colonialismo rappresentò per le potenze europee – e, quindi, anche per l'Italia – un avvenimento fondamentale per la definizione delle proprie identità nazionali e costituì un fenomeno in cui il discorso e la pratica coloniale si strutturarono attorno all'intersezione delle categorie del genere, della razza, della sessualità, della classe e della cittadinanza. Nel caso italiano, il colonialismo – e, quindi, il confronto con un'altra alterità esterna alla madrepatria – fu funzionale anche all'unificazione antropologica degli italiani. Come si è visto in precedenza, la popolazione italiana era attraversata da differenziazioni interne costruite sulla base di processi di razzializzazione in stretta connessione con questioni relative allo sviluppo economico del nuovo Stato. Negli anni Venti del Novecento il Fascismo iniziò a delineare e diffondere un modello di «mascolinità “unificante”, virile e patriarcale, che coniugava l'obbedienza e la fedeltà alla nazione e alla famiglia con quelle verso il Regime»<sup>58</sup> con l'obiettivo di unificare definitivamente il popolo italiano all'interno di un'unica razza da preservare. Lo stereotipo del Meridione rurale e contadino in contrapposizione con un Nord sviluppato e industrializzato venne ribaltato in una nuova retorica che valorizzasse le connotazioni assegnate alle regioni meridionali e identificasse in esse il luogo da cui partire per rigenerare la virilità italiana, corrotta dall'urbanizzazione e dalla confusione dei ruoli di genere. Lo sbiancamento degli italiani del Sud fu portato avanti secondo un processo di razzializzazione eteroreferente – così come era accaduto in epoca liberale – che spostò la linea del colore al di fuori dei confini nazionali, cioè nelle colonie. La definizione della bianchezza (più o meno) omogenea degli italiani fu resa possibile mediante l'opposizione a una nerezza esterna, collocata al di là del Mediterraneo, realizzando l'inclusione dei meridionali nel progetto fascista di unificazione del popolo italiano<sup>59</sup>.

Il processo di rigenerazione razziale andò di pari passo con quello di rigenerazione di genere, attraverso un triplo processo che coinvolse la ri-virilizzazione dell'identità maschile italiana, l'abuso fisico e sessuale delle donne nere – tanto a livello simbolico e discorsivo quanto concreto e fattuale – e la costruzione dell'identità delle donne italiane come custodi della razza. Per quanto riguarda il

---

<sup>58</sup> Gaia Giuliani, *L'italiano* cit., p. 38.

<sup>59</sup> Ivi.



primo, come pone in luce Giulietta Stefani, il passaggio da Ottocento a Novecento rappresentò un momento di crisi per l'identità maschile, dovuta a una serie di trasformazioni e stravolgimenti – come, tra gli altri, l'industrializzazione, lo sviluppo della tecnologia, l'urbanizzazione, l'avanzamento scientifico – che resero instabile l'ordine costituito e resero manifesta la possibilità che anche i rapporti di potere fossero soggetti a cambiamenti irreversibili. Oltre a ciò, si andò diffondendo il timore che l'agiatezza e le comodità delle classi borghesi rendessero gli uomini più pigri e sedentari, provocandone un indebolimento, una perdita della virilità, una possibile effeminatezza e, dunque, un decadimento delle caratteristiche storicamente attribuite al loro genere. La guerra fu individuata come contesto ideale per una rigenerazione della mascolinità italiana: essa permetteva di mettere in pratica la disciplina del corpo, l'attività fisica, il rigore morale, l'esaltazione del combattente diffusasi dopo la Prima guerra mondiale, l'eroismo e il cameratismo, tutti elementi, questi, che vennero inglobati nella retorica patriottica e bellicista del Fascismo. Esso, infatti, propagandò la guerra come una sorta di “esercizio della mascolinità” che permettesse di recuperare tutti gli elementi necessari alla ricostituzione della virilità, come la corporeità, il coraggio e l'avventura e traspose questa possibilità sul campo di battaglia coloniale:

È in questo contesto che dobbiamo collocare il tentativo fascista di proiettare sul mito africano le aspirazioni di rigenerazione e di realizzazione maschile degli italiani, attribuendo all'Africa coloniale il ruolo di valvola di sfogo delle ansie e delle frustrazioni. Il contesto rurale, arretrato, avventuroso in cui avrebbero avuto luogo la guerra e la sottomissione degli indigeni, appariva infatti [...] come un luogo di frontiera per il maschio italiano, e l'impresa coloniale poteva così configurarsi come una “terapia della mascolinità”<sup>60</sup>.

La costruzione dell'Africa come valvola di sfogo funzionò anche in un senso più prettamente sessuale e necessario per la strutturazione di rapporti di potere tra colonizzatori e colonizzati sulla base di relazioni, ruoli e immaginari di genere. Come hanno ormai mostrato molte studiose – tra le quali, Anne McClintock, Ania Loomba, Ann Laura Stoler – lo spazio coloniale, considerato esotico,

---

<sup>60</sup> Giulietta Stefani, *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, ombre corte, Verona 2007, p. 43.

misterioso, sconosciuto, venne fortemente femminilizzato, attraverso una retorica che, tramite resoconti di viaggi, dipinti, illustrazioni, romanzi definì la verginità tanto delle terre quanto delle donne che le abitavano come oggetti di conquista e appropriazione da parte dei colonizzatori maschi e bianchi. Una lunga tradizione figurativa e letteraria, dalla colonizzazione dell'America in poi, raccontò i viaggi maschili secondo «an erotics of ravishment»<sup>61</sup>, che descrisse Africa, America e Asia attraverso una lente sessuale, dando sfogo alle più vaste fantasie erotiche di un Occidente fortemente permeato dalla morale e dal culto del pudore borghese. Il mito delle terre vergini, inoltre, racchiuse secondo McClintock un'oppressione discorsiva sia di genere che di razza: da un lato la narrativa patriarcale stabilì l'identità della "vergine" come priva di desiderio e di *agency* sessuale, sospesa nell'attesa della fecondazione (razionale, linguistica e storica) da parte dell'uomo bianco, dall'altro lato le narrative coloniali, attraverso l'erotizzazione degli spazi coloniali, legittimarono l'appropriazione territoriale che si tradusse nell'inseminazione sessuale e militare di uno spazio interno vuoto, «an anachronistic space»<sup>62</sup> nel quale i popoli colonizzati vivevano in una condizione storica ed esistevano solo in un tempo anteriore come esseri umani irrazionali, preistorici e privi di *agency*. La conquista imperiale, dunque, assunse spesso le sembianze di una penetrazione sessuale delle donne native e contestualmente, all'interno di questa narrativa, la costruzione di un'immagine ipersessualizzata ed esotizzata delle donne colonizzate, ritenute istintuali, passionali, sessualmente inappagabili fu funzionale alla giustificazione di stupri, violenze e sfruttamento sessuale. Questo fece sì che i territori coloniali fossero percepiti nelle madrepatrie come quelli che McClintock chiama «porno-tropics»<sup>63</sup>, luoghi dove gli uomini europei poterono proiettare e dare sfogo alle proprie fantasie sessuali proibite e represses in patria. Nel caso italiano, questo discorso si tradusse in azioni e pratiche concrete, che si basarono sulla rappresentazione in madrepatria delle donne eritree, somale ed etiopi come ipersessualizzate, passive, disponibili alla conquista maschile, dotate di una carica erotica che le poneva in uno spazio di confine tra l'umanità e l'animalità. Nelle colonie, contestualmente, i

---

<sup>61</sup> Anne McClintock, *Imperial* cit., p. 22.

<sup>62</sup> Ivi, p. 30.

<sup>63</sup> Ivi, p. 22.

rapporti tra coloni bianchi e donne colonizzate nere furono non solo frequenti ma assunsero significati che andarono ben oltre la semplice gestione dell'ordine. Inserite in un intreccio di dinamiche di dominio di genere e razza, alcune tipologie di relazioni, come il madamato, costituirono il terreno sul quale si giocò l'affermazione della superiorità razziale, la difesa della purezza della razza e la costruzione dell'identità nazionale, furono perciò oggetto di ri-definizioni, controllo e regolamentazioni. Quelle di "madama" o "sciarmutta" costituirono le due categorie all'interno delle quali il discorso coloniale italiano incasellò le donne native con le quali gli italiani intrattenevano rapporti (principalmente) sessuali. Le madame, in particolare, non erano considerate mogli, né semplicemente prostitute, ma piuttosto serve e concubine<sup>64</sup>. Il madamato, definito una «relazione temporanea ma non occasionale di un cittadino con una suddita indigena, ovunque essa avesse luogo, sul territorio coloniale»<sup>65</sup>, rappresentò uno dei fenomeni sociali imposti dal colonialismo italiano che di fatto mise fine alla tradizione matrimoniale locale del *demoz*, sostituita con una forma di unione espressione di un rapporto di potere che agiva sulle linee del genere, della sessualità e della razza e che non offriva alle donne alcun tipo di tutela ma, al contrario, avvantaggiava i coloni italiani e il sistema di relazioni di genere coloniale. A partire dal 1936, il Fascismo avviò una rigida politica di difesa della razza bianca, aprendo una nuova fase in cui la costruzione dell'identità razziale italiana avvenne secondo un processo di razzializzazione autoreferente che affermava esplicitamente la bianchezza come connotazione razziale italiana, definendone anche la superiorità biologica. Questo comportò una ridefinizione dei rapporti interrazziali all'interno delle colonie, dal momento che le relazioni tra coloni italiani e donne nere furono interpretate come un pericolo di contaminazione e degenerazione razziale. Con la conquista dell'Etiopia, la promulgazione della Legge organica per l'Impero del 1936 e delle successive leggi coloniali del 1937, il madamato venne dichiarato ufficialmente reato punibile con la reclusione (Regio Decreto Legge n. 880 del 1937), e ciò comportò

---

<sup>64</sup> Giulia Barrera, *Dangerous Liaisons. Colonial Concubinage in Eritrea 1890-1941*, Program of African Studies Working Papers n.1, Northwestern University, Evanston 1996.

<sup>65</sup> Barbara Sorgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1998, p. 74.

non la scomparsa della pratica, bensì la sua stigmatizzazione<sup>66</sup>. D'altra parte le cosiddette "sciarmutte", cioè le prostitute, furono altrettanto coinvolte in una politica di regolamentazione che, utilizzandole in modo strumentale nelle molteplici fasi della politica razziale italiana, condusse a una continua ridefinizione del loro status. Se per lungo tempo esse furono sfruttate come valvola di sfogo per gli uomini espatriati in colonia e come alternativa a rapporti più stabili con le donne locali, a partire dal 1936 venne avviato un programma di organizzazione della prostituzione e di apertura di case di tolleranza con donne bianche – in linea con i nuovi interventi di difesa della razza italiana. Nonostante i dubbi di molti circa l'opportunità di far prostituire donne italiane nelle colonie, minacciando così il prestigio della razza, a partire dal 1935 si assistette ad una emigrazione massiccia di prostitute italiane: solo nel 1937, dopo essere state reclutate «nei bassifondi delle città o in case malfamate»<sup>67</sup>, vennero trasferite dall'Italia in AOI più di 1500 donne<sup>68</sup>. Nonostante gli sforzi del governo italiano, l'offerta di prostitute bianche non riuscì mai a soddisfare completamente la domanda dei colonizzatori italiani. Considerata un male inevitabile, dal 1936 la prostituzione venne regolamentata in base a criteri di razza e classe: nelle nuove case di tolleranza la clientela e le tariffe furono differenziate secondo un sistema di bandierine colorate che classificavano tanto le donne quanto la clientela<sup>69</sup>.

Se in un primo momento le donne bianche italiane (e non solo), portate nelle colonie per essere impiegate nelle case di tolleranza come prostitute, assunsero la funzione di limitare il più possibile i contatti sessuali dei coloni italiani con le donne nere, nel corso degli anni Trenta esse vennero sempre più investite del ruolo di protettrici della razza italiana. Questo processo proseguì parallelamente e si intrecciò con una sempre maggiore associazione tra nerezza e sporcizia e una conseguente attenzione alla profilassi sanitaria. L'idea era che pulizia, salute e igiene fossero strettamente legate e che insieme andassero a definire la purezza razziale bianca, in contrapposizione al contesto coloniale nero, sporco e malato. In madrepatria vennero avviati programmi nazionali di contrasto a malattie "sociali", come

---

<sup>66</sup> Cfr. Giulietta Stefani, *Colonia* cit. e Gaia Giuliani, *L'italiano* cit.

<sup>67</sup> Alberto Sbacchi, *Il colonialismo italiano in Etiopia 1936-1940*, Mursia, Milano 1980, p. 233.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Barbara Sorgoni, *Parole* cit.

ad esempio la tubercolosi, che identificavano come principali interlocutrici le donne italiane, investite ora del ruolo di preservare la salute razziale non solo in Italia ma anche nelle colonie, dove esse avrebbero dovuto costituire le uniche donne al fianco dei coloni italiani: «Alle donne veniva affidata una missione duplice, ossia quella di mantenere i tradizionali ruoli di genere e diventare al contempo portatrici di valori nuovi e moderni, associati alla promozione di un modo nuovo di concepire la nazione come comunità razziale attraverso nuove idee di domesticità e igiene sociale»<sup>70</sup>. Le donne italiane, dunque, vennero fortemente incoraggiate a trasferirsi nelle colonie, dove avrebbero dovuto svolgere sia il compito di moralizzare i costumi degli italiani – impedendo loro di avere contatti con le donne native – sia di sanitarizzare l’ambiente coloniale, “ripulendo” lo spazio domestico secondo «i parametri della domesticità bianca, dell’igiene e della sessualità monogamica»<sup>71</sup>: la casa divenne il luogo privilegiato per ripristinare una condizione “sana” e “socialmente igienica” e le donne italiane, tradizionalmente assegnate alla gestione della domesticità, ne divennero custodi e responsabili. Naturalmente la riorganizzazione razziale investì anche la condizione delle donne native, in particolare delle domestiche impiegate nelle case dei colonizzatori italiani: gradualmente, esse vennero allontanate dalle pratiche che prevedevano un contatto con uomini e bambini bianchi e vennero sostituite dalle donne italiane. Così, il ricorso alle balie native venne sempre più scoraggiato – ancora in un’ottica di profilassi sanitaria, il latte veniva considerato veicolo di malattie – e venne contemporaneamente raccomandato alle italiane l’allattamento al seno dei propri figli. La figura della domestica eritrea impiegata a tempo pieno nelle case italiane perse rilevanza che venne assunta dalla figura della massaia italiana, cui era assegnato il compito di ricreare in colonia la casa italiana perfettamente igienica e pulita<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Cristina Lombardi-Diop, *L’Italia cambia pelle. La bianchezza degli italiani dal Fascismo al boom economico* in Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco* cit., p. 88.

<sup>71</sup> Ivi, p. 89.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 96-97.

### 1.1.3 Le leggi razziali degli anni Trenta e la razza nell'Italia post-bellica

Come si è visto, gli anni Trenta costituirono una fase di forte implementazione della politica razziale fascista, che verso la metà del decennio iniziò ad assumere una connotazione autoreferente – pur mantenendo degli aspetti di eteroreferenzialità. La categorizzazione e la gerarchizzazione razziale costituì un pilastro fondamentale della politica di Mussolini e il razzismo coloniale svolse una funzione strutturale nella definizione della bianchezza italiana, tanto in madrepatria quanto nelle colonie. Fino al 1936, il colonialismo di popolamento italiano si strutturò attorno all'inclusione delle colonie all'interno dell'impero e non seguì una logica di sterminio. Nonostante ciò, esso si articolò sull'inferiorizzazione sistematica delle popolazioni colonizzate, sulla loro riduzione discorsiva a barbari incivili, sulla loro eliminazione di massa – come nei molteplici casi di genocidi o di campi di concentramento che, ben prima di Auschwitz, videro la luce nelle colonie italiane – sulla costruzione della loro inferiorità razziale e sull'annientamento sociale e culturale. L'imperò servì, dunque, «a costruire un'idea di Sé bianco che appare come il prodotto diretto dell'inferiorizzazione del suo Altro coloniale»<sup>73</sup>. Dal 1936 in poi la linea razziale del Fascismo si avviò sempre più verso l'adesione a un'idea autoreferente di bianchezza e, nella parabola della teoria (e della pratica) razziale fascista, la seconda metà degli anni Trenta costituì un momento chiave, in quanto la promulgazione di una serie di leggi, che regolavano le relazioni interrazziali tanto nelle colonie quanto in madrepatria, condussero all'istituzionalizzazione del razzismo, che divenne così razzismo di Stato. Come si è visto, la conquista dell'Etiopia nel 1936 e la proclamazione dell'Africa Orientale Italiana segnò una svolta nella politica coloniale fascista, soprattutto per quanto concerne la questione razziale. L'Ordinamento per l'AOI del 1936 regolò in modo molto più restrittivo le relazioni interrazziali – ad esempio introducendo il “reato di madamismo” – nonché i criteri per accedere alla cittadinanza per i figli delle unioni miste, mentre una serie di decreti governatoriali emanati nel 1937 sancirono un regime di apartheid nei territori colonizzati, imponendo la definitiva separazione tra bianchi e neri negli spazi urbani, nei locali

---

<sup>73</sup> Gaia Giuliani, *L'italiano* cit., p. 59.

pubblici e sui mezzi di trasporto. Nel 1938 venne pubblicato, sulla rivista «La Difesa della razza», il *Manifesto degli scienziati razzisti*, che sancì l'esistenza di razze biologiche, la purezza, la superiorità e l'appartenenza della razza italiana a quella ariana, l'inferiorità di ebrei e di popoli orientali e africani. Nello stesso anno, la promulgazione del Regio Decreto Legge *Provvedimenti per la difesa della razza italiana* (17 novembre 1938, n. 1728), mentre definì l'inferiorità della razza ebraica e sancì una serie di norme relative ad essa, venne definitivamente vietato il matrimonio interrazziale. Questo, unitamente all'introduzione del reato di madamismo, comportò di fatto l'impossibilità per i figli di unioni miste di ottenere la cittadinanza italiana, in quanto per il genitore italiano avrebbe significato autoaccusarsi di aver commesso il reato suddetto. La legge del maggio 1940 n. 822, *Norme relative ai meticci*, inoltre, rappresentò la perfetta intesa tra il razzismo nelle colonie e quello in madrepatria e sancì la definitiva estraneità dei "meticci"<sup>74</sup> al corpo sociale italiano. I figli delle unioni interrazziali infatti – sottoposti da anni a continue regolamentazioni e ridefinizioni in quanto incarnavano il cedimento della razza superiore verso quella inferiore e rappresentavano un "ibrido" non assimilabile del tutto a nessuna delle due categorie razziali – si videro definitivamente precluso l'accesso alla cittadinanza italiana, in quanto un bambino nato da unione mista (valutata anche semplicemente in base a caratteri somatici) avrebbe assunto da quel momento direttamente lo statuto del genitore nativo: per la prima volta venne stabilita una sovrapposizione tra statuto di "meticcio" e personalità giuridica, portando alla «perfetta coincidenza tra lo stato naturale di nativo e quello giuridico di suddito»<sup>75</sup> – dal momento che i cittadini potevano essere solo ariani e i nativi, non essendo ariani, non potevano essere che sudditi. È interessante notare, inoltre, che tale normativa non ebbe azione retroattiva, con la conseguenza che i figli di unioni miste che avevano già ottenuto la cittadinanza o stavano per ottenerla poterono conservarla, poiché considerati ormai appartenenti alla razza ariana. Ciò rende evidente

---

<sup>74</sup> Come evidenzia Giulia Barrera, il termine "meticcio" viene percepito come offensivo. Viene qui utilizzato per mantenere il discorso coerente con la terminologia utilizzata dagli italiani in madrepatria e in colonia, ricordando però il «carattere contingente, situazionale e storicamente determinato delle definizioni etniche e razziali» (Giulia Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, Quaderni storici 109/ a. XXXVII, n.1, aprile 2002, p. 22).

<sup>75</sup> Barbara Sòrgoni, *Parole cit.*, p. 157.

quanto la definizione delle categorie razziali fu spesso arbitraria e seguì criteri derivanti da diverse necessità politiche in differenti momenti storici che non avevano a che fare unicamente con il colore della pelle ma che si erano anche allontanati dalle classificazioni ambientali settecentesche, resi più complessi dall'intersezione con questioni come la cittadinanza, l'identità nazionale, lo sviluppo economico, i ruoli di genere.

Non stupisce, dunque, che uno dei dizionari editi nel 1939 rispecchi le classificazioni razziali ormai pienamente assunte dal discorso politico e scientifico. Il *Novissimo dizionario della lingua italiana*<sup>76</sup> alla voce *razza* così riporta:

**razza** *sf* [dal lat. *ràtio*, nel senso di natura, qualità], nome collettivo che indica tutti coloro che discendono da una stessa famiglia; schiatta, generazione [...] far *razza* da sé, dicesi di persone che contraggono matrimonio con quelli dello stesso paese o dello stesso colore [...] T. etn. *Razza umana*, gruppi umani che differiscono nettamente per spiccati caratteri somatici e linguistici.

Mentre la parola “colore” in riferimento agli esseri umani viene definita con la seguente espressione:

**colóre** *sm* [...] uomini di colore: che non appartengono alla razza bianca.

È interessante notare come nell'accezione di fine anni Trenta, quindi in un contesto di fortissima affermazione politica e sociale delle categorie razziali soprattutto attraverso l'esperienza coloniale e, di conseguenza, attraverso il rapporto con l'alterità nera, il concetto di *razza* racchiuda una tassonomia umana basata su caratteristiche fisiche e somatiche ma, soprattutto, porti un elemento di novità nella stretta connessione instaurata con il concetto di colore e di nerezza. Con l'espressione «persone che contraggono matrimonio con quelli dello stesso paese o dello stesso colore» la *razza* viene associata a gruppi che condividono l'identità nazionale e la linea del colore mentre il concetto di “colore”, a sua volta definito come tutto ciò che non appartiene alla *razza bianca*, sancisce la naturalità della

---

<sup>76</sup> Fernando Palazzi, *Novissimo dizionario della lingua italiana*, Ceschina, Milano 1939.



bianchezza, identificata come un non-colore perché norma neutra. Ciò è dimostrazione del ruolo fondante che il colonialismo ha ricoperto nella definizione del concetto di razza in Italia e, soprattutto, nella strutturazione dell'identità razziale italiana come bianca, articolatasi attorno al confronto per opposizione con la nerezza coloniale e alla razzializzazione delle popolazioni colonizzate.

L'Italia perse le sue colonie africane a partire dal 1941 e definitivamente con la caduta del regime fascista. Nei decenni successivi al 1945, antropologi, genetisti, sociologi e storici avviarono un vasto processo di decostruzione del concetto biologico di razza, fino a giungere alla conclusione scientifica che essa costituisce un'invenzione. Contestualmente, la diffusione del mito del colonialismo italiano benevolo, generoso e meno violento, l'urgenza di chiudere al più presto uno dei capitoli più bui della storia europea e la necessità di trovare un modo per gestire un trauma, quello della Shoah, indicibile e paralizzante portarono con sé anche la rimozione dalla memoria collettiva dell'esperienza coloniale italiana, non solo nella sua concretezza storica ma anche nei molteplici significati e funzioni da essa assunti nella costruzione dell'identità nazionale. Come afferma Mellino, Auschwitz è connotato, nell'Europa post-bellica, da una codificazione ambivalente: se da un lato è divenuto fin da subito metonimia del genocidio nazista e si è stabilizzato nella memoria europea come «significante chiave dell'orrore»<sup>77</sup>, allo stesso tempo esso ha svolto anche una funzione autoassolutoria che, nell'interpretare nazismo e fascismo come eccezionali deviazioni, come incidenti di percorso di un progresso europeo lineare e ininterrotto e non, piuttosto, come il risultato della struttura stessa della «modernità capitalistica, come patologie dello stesso processo di civilizzazione»<sup>78</sup>, solleva la civiltà europea dal peso del senso di colpa e dalle proprie responsabilità, offrendo un appiglio che renda possibile la salvezza. Questo, nella riflessione di Mellino, ha avuto due effetti: il primo è aver impedito l'individuazione del razzismo come elemento strutturale della costituzione del capitalismo europeo, il secondo è aver facilitato l'eliminazione del termine "razza" dal dibattito pubblico e teorico. In Italia, lo smembramento della storia coloniale – per il quale elementi discorsivi e simbolici

---

<sup>77</sup> Miguel Mellino, *Cittadinanze* cit., p. 97.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

propri del colonialismo riemergono nell'immaginario, nelle pratiche culturali e nelle relazioni sociali e politiche nonostante l'esperienza coloniale non sia stata inclusa nella memoria collettiva – ha fatto sì che le questioni razziali interne alla Penisola e le manifestazioni razziste non vengano analizzate attraverso la categoria sociale e discorsiva che l'ha prodotta – appunto, la razza, che viene eclissata dal discorso – ma vengono interpretate reindirizzandole su piani differenti (immigrazione, clandestinità, ignoranza, esasperazione)<sup>79</sup>. L'auspicata sostituzione del termine “razza” con quello di “etnia”, dunque con una parola che non esprime il portato storico né la matrice ideologica del razzismo, è indicativo tanto dello spostamento del discorso su livelli semantici differenti sia dell'«evaporazione»<sup>80</sup> della razza dal contesto sociale italiano. Essa risulta evidente nella nuova definizione del termine “razza”, più adatta a una società che si narra post-razzista:

**razza** 1 Serie omogenea d'individui (animali o piante) contraddistinti da comuni caratteri esteriori ed ereditari. 2 Ogni raggruppamento d'individui costituito in base a caratteri somatici (comuni, costanti, ereditari). [...] spec. In quanto può costituire un motivo di profonda differenziazione sul piano delle relazioni sociali e politiche; il termine è oggi sempre più spesso sostituito con quello più appropriato di etnia. 3 famiglia, stirpe<sup>81</sup>.

Come si vede, l'originario significato di progenie non compare come primo significato ma come terzo (e ultimo), mentre la prima definizione si riferisce a una connotazione biologica attribuita solo al mondo animale e vegetale. Pur riportando, poi, il significato di categoria tassonomica degli esseri umani, ne viene sottolineata l'inadeguatezza e si esplicita l'auspicabile sua sostituzione con un altro termine, che soppianta quello precedente. La sostituzione del termine “razza” con quello ritenuto più appropriato di “etnia” non è un tratto tipicamente italiano: Gloria Wekker discute dello stesso spostamento nel caso olandese – portando avanti una riflessione applicabile anche al contesto italiano – affermando che, dopo la Seconda guerra mondiale, “race” venne progressivamente abbandonata in luogo di “ethnicity”, che dovrebbe esprimere una terminologia più delicata per riferirsi a differenze

---

<sup>79</sup> Cfr. Caterina Romeo, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2018, p. 82.

<sup>80</sup> Cfr. David T. Goldberg, *Racial Europeanization*, in «Ethnic and Racial Studies», XXIX, 2006, 2, pp. 331-364.

<sup>81</sup> Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2000.

non biologiche ma culturali tra gruppi umani. Quello che nei fatti è accaduto però, nota la studiosa, è che “ethnicity” viene utilizzato esclusivamente in riferimento a soggetti non autoctoni: espressioni tipiche del linguaggio comune europeo come “cucina etnica”, “musica etnica” o “abbigliamento etnico” occupano l’area semantica di tutto ciò che non è bianco. La bianchezza europea, dunque, non è considerata un’etnia né tantomeno una razza – nel senso discorsivo e sociale del termine – ma viene invisibilizzata e normalizzata: «there is thus a systematic asymmetry in the way we understand these dimensions, where the more powerful member of a binary pair – masculinity, whiteness – is consistently bracketed and is thereby invisibilized and installed as the norm»<sup>82</sup>.

Tale omissione discorsiva, unitamente alla neutralizzazione della bianchezza italiana di cui si è parlato in precedenza, rende estremamente difficile l’analisi dei processi di razzializzazione in atto tanto in Italia quanto nelle colonie ma anche della definizione dell’identità razziale italiana sulla base di un razzismo intrinseco. Appare necessario, dunque, recuperare la riflessione sulla razza, superando il mito dell’eccezionalità del colonialismo italiano e inserendo il caso italiano all’interno di una dinamica di idee, discorsi e pratiche in migrazione che, pur traducendosi nei vari contesti e assumendo aspetti differenti, di fatto collocano il discorso razziale italiano in una cornice coerente non soltanto europea ma globale, al cui interno i processi di (ri)produzione delle soggettività come intrinsecamente fuori-norma progredisce parallelamente a e si intreccia con il sistema capitalistico.

---

<sup>82</sup> Gloria Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham 2016, pp. 22-23.

## 1.2 Il dibattito italiano su razza e razzismo dal 1990 a oggi: uno sguardo sullo stato dell'arte

### 1.2.1 Premessa. Una panoramica sul contesto italiano

Il 6 settembre 2017 il quotidiano «Liberò», in riferimento alla notizia del decesso per malaria di una bambina di Trento, così titolava: «Dopo la miseria portano le malattie». Il 4 ottobre 2018 il giornale è tornato a fomentare odio utilizzando la retorica del contagio con un nuovo titolo: «Torna il colera. Lo hanno portato gli immigrati»<sup>83</sup>. Se un anno prima i soggetti in questione, cioè i migranti, non venivano nominati, nel clima politico estremamente razzista e xenofobo determinato dall'instaurazione del governo guidato da Matteo Salvini e Luigi Di Maio, Pietro Senaldi, il giornalista che ha firmato l'articolo, può esplicitare i soggetti accusati sapendo, probabilmente, che il suo razzismo è legittimato direttamente dai vertici dello Stato. Le parole pubblicate sul giornale, oltre a riproporre una divisione netta tra “noi che siamo qui” e “loro che arrivano”, rievocano l'immagine dell'invasione, ma anche gli stereotipi relativi alla povertà, alla malattia e alla mancanza d'igiene, e quindi alla conseguente idea di contaminazione del corpo sociale della nazione concepito come pulito, sano e bianco<sup>84</sup>. Se nel 2018 il razzismo espresso dal quotidiano poteva ancora suscitare sdegno, dopo cinque mesi del governo Lega-Cinque Stelle un titolo del genere ha potuto inserirsi pienamente nel clima di odio razziale che ha portato non solo a un aumento dei crimini nei confronti di persone nere e migranti ma anche a un sentimento condiviso di legittimità di tali crimini. Quelli che nei primi mesi del 2018 erano casi frequenti, come la sparatoria di Macerata e l'omicidio di Idy Diene avvenuti tra febbraio e marzo 2018<sup>85</sup>, da giugno dello stesso anno sono divenuti episodi

---

<sup>83</sup> L'articolo sulla polemica relativa al titolo è visionabile al seguente link <https://www.liberoquotidiano.it/news/italia/13384872/colera-a-napoli-hanno-portato-gli-immigrati-articolo-incriminato-libero-pietro-senaldi.html>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>84</sup> Sulla costruzione dell'identità italiana come pulita e bianca si vedano, tra gli altri, Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013 e Cristina Lombardi-Diop, *Igiene, pulizia, bellezza e razza. La 'bianchezza' nella cultura italiana dal Fascismo al dopoguerra* in Tatiana Petrovich-Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, ombre corte, Verona 2012, pp. 78-96.

<sup>85</sup> Il 3 febbraio a Macerata Luca Traini ha aperto il fuoco contro un gruppo di persone migranti, ferendone sei, mentre il 5 marzo a Firenze Roberto Pirrone ha sparato sei colpi di pistola contro Idy Diene, uccidendolo.

pressoché quotidiani: come mostra la mappa interattiva realizzata dal giornalista Luigi Mastrodonato, soltanto nei primi due mesi successivi all'insediamento del nuovo governo (dal primo giugno 2018 al 31 luglio 2018) le aggressioni razziste (denunciate) sono state più di trenta, con una media di una ogni due giorni<sup>86</sup>. La frequenza di tali episodi nonché l'aumento esponenziale del livello di violenza (verbale e fisica) non può non destare seria preoccupazione rispetto alla legittimità e allo spazio di azione che il razzismo e chi lo agisce sembra aver ottenuto. Come affermano Anna Curcio e Miguel Mellino nell'introduzione a *La razza al lavoro*<sup>87</sup>, il razzismo, lungi dall'essere solamente il risultato di ignoranza, pregiudizi e irrazionalità, costituisce un fenomeno strutturale della società moderna, nonché uno degli effetti materiali della razza, intesa come categoria simbolica e discorsiva. Quest'ultima, pur essendo una categoria socialmente costruita che, quindi, non ha corrispondenza con nessuna realtà biologica o genetica, si caratterizza però per avere effetti e conseguenze estremamente reali e concrete. Essa esiste e non esiste allo stesso tempo:

Sapere che la razza non è una categoria scientifica basata su una "verità" naturale, ma una categoria simbolica, non impedisce che essa operi e agisca. La razza non esiste, però viene evocata dal lavoro invisibile, familiare e quotidiano, del linguaggio e della rappresentazione, verbale e iconica, privata e pubblica, personale e istituzionale, che traduce e rinnova giorno dopo giorno un fantasma dagli effetti più che concreti<sup>88</sup>.

Dunque nominare la razza come termine di riferimento e nozione in grado di produrre discorsi, costruire immaginari, stabilire gerarchie, appartenenze ed esclusioni risulta funzionale proprio a svelare come i rapporti sociali e lo spazio (simbolico, culturale e geografico) siano fortemente razzializzati.

Il fatto che in Italia anche solo enunciare la razza costituisca motivo di disagio, tensione o resistenza è un fattore indicativo del percorso che il discorso sulla razza ha compiuto nel corso degli ultimi settant'anni. Come ha ampiamente sostenuto David Theo Goldberg, uno degli effetti della

---

<sup>86</sup> È possibile visionare la mappa al seguente link <https://www.tpi.it/2018/07/31/mappa-aggressioni-razziste-italia/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>87</sup> Anna Curcio e Miguel Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, manifestolibri, Roma 2012.

<sup>88</sup> Tatiana Petrovich Njegosh, *Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia* in Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare* cit., p. 17.

Seconda Guerra Mondiale e del razzismo scientifico applicato dai regimi fascista e nazista è stato rendere il concetto di razza inapplicabile, da qualsiasi punto di vista, alla realtà umana<sup>89</sup>. Accanto a questo, il necessario lavoro di genetisti, biologi, antropologi e storici portato avanti dalla fine della guerra per smantellare l'idea dell'esistenza di razze biologiche ha anche reso la razza innominabile e difficile da indentificare come la matrice ideologica dei suoi effetti concreti. Ma non avere il riferimento linguistico che identifica la nozione dalla quale il razzismo deriva rende estremamente difficile analizzare il razzismo stesso. Come sostiene Goldberg:

Race has been rendered invisible, untouchable, as unnoticeably polluting as the toxic air we all breath. Unseen yet the racist effects are still suffered. But if unmentionable it is because any terms of reference have been eclipsed (more accurately, it might be said that they have been ellipsed, disappearing in the white spaces between the dots)<sup>90</sup>.

A questo si è affiancato un processo di memorizzazione selettiva dell'esperienza coloniale, che ha condotto a una narrazione bonaria e indulgente del colonialismo italiano ma anche a una mancata decolonizzazione culturale. La rimozione dal discorso e dalla memoria pubblica non solo delle violenze, ma anche del razzismo di Stato in azione durante il Fascismo, del regime di segregazione attuato in Africa Orientale Italiana e dell'impianto politico, culturale e sociale volto a "difendere" la razza bianca ha fatto sì che razza e razzismo fossero sepolti con il ricordo di ciò che era accaduto. Nonostante le costruzioni razziali continuassero a operare, mutando forme e modalità con il cambiare del contesto politico, economico e sociale, e agissero in modo più sottile e nascosto, il paradigma simbolico e culturale all'interno del quale la razza agisce è stato del tutto eclissato. Il razzismo è stato estromesso dalla storia italiana, considerato un fenomeno limitato all'antisemitismo o proprio di altri Paesi, producendo una sorta di allergia all'idea che gli italiani possano essere razzisti, mentre la razza è divenuta innominabile, oscurando anche il ruolo potente che ha avuto nella costruzione dell'identità italiana. Tale negazione si manifesta in maniera evidente anche in una consistente parte del mondo

---

<sup>89</sup> David Theo Goldberg, *The Threat of Race*, Wiley-Blackweell, Hoboken 2008, p. 157.

<sup>90</sup> Ivi, p. 158.

accademico, come dimostra la generale riluttanza (quando non aperta resistenza) ad accogliere gli studi sulla razza all'interno delle aule universitarie ma soprattutto l'impegno di una parte di antropologi (singoli e associazioni) nel richiedere l'eliminazione della parola "razza" dalla Costituzione italiana. Il primo appello, pubblicato nel 2014 e firmato da Olga Rickards e Gianfranco Biondi, richiede l'abolizione del termine in quanto «il concetto tassonomico di razza non può essere applicato alla nostra specie», specificando che ritenere le «differenze biologiche esistenti tra i diversi popoli dell'umanità» non analizzabili con il concetto tassonomico della razza «non riguarda il problema del razzismo, perché quest'ultimo non ha natura scientifica, o per meglio dire non attiene alle scienze sperimentali»<sup>91</sup>. Tale posizione viene poi assunta in modo ufficiale dall'Associazione Antropologica Italiana e altre associazioni (quali la Società Italiana di Antropologia Culturale, l'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia e altre) e viene ribadita in un'intervista rilasciata da Gianfranco Biondi a «Il Manifesto» e pubblicata il 16 gennaio 2018, nonché da un secondo appello, pubblicato il 22 gennaio 2018, e firmato questa volta da tutte le associazioni che aderiscono alla proposta<sup>92</sup>. Un primo aspetto problematico di questa posizione nasce innanzitutto dal considerare la razza un concetto tassonomico e, quindi, riferibile a fattori biologici e/o fisici, che dovrebbe "spiegare" le differenze biologiche tra i popoli, quando invece l'uso del concetto di razza è necessario proprio in funzione del fatto che essa è una costruzione sociale ed è funzionale ad analizzare le differenze sociali (e non biologiche) tra gli esseri umani. Un secondo aspetto a mio avviso discutibile riguarda l'affermazione circa la natura non scientifica del razzismo: al contrario il razzismo nasce nell'Ottocento precisamente su basi scientifiche (sebbene oggi potremmo dire pseudo-scientifiche), cioè sull'utilizzo di nozioni e categorie proprie delle discipline scientifiche per la classificazione delle razze umane e la conseguente creazione di razze inferiori in base a parametri fisici, biologici e somatici. Risulta dunque evidente il legame inscindibile tra il concetto di razza e il

---

<sup>91</sup> La versione integrale dell'appello è visionabile al seguente link: <http://www.scienzainrete.it/contenuto/articolo/olga-rickards-e-gianfranco-biondi/appello-labolizione-del-termine-razza/ottobre-2>. Ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>92</sup> L'intervista e il secondo appello sono visionabili rispettivamente ai seguenti link: <https://ilmanifesto.it/lantropologo-razza-e-un-errore-da-correggere-dalla-carta/>, <http://pikaia.eu/razza-e-dintorni-la-voce-unita-degli-antropologi-italiani/>. Ultima consultazione gennaio 2020.

razzismo stesso e, sebbene la razza non esista come categoria biologica, essa esiste e opera come categoria storicamente, socialmente e culturalmente costruita. Non tenere conto di tale nesso significa oscurare la matrice ideologica che ha strutturato il razzismo, perderne di vista l'identità strutturale e non rintracciare l'origine storica di quello che Étienne Balibar definisce «razzismo senza razza»<sup>93</sup>, un razzismo, cioè, che fa leva non più sulle differenze biologiche ma sulle differenze culturali, che renderebbero alcuni gruppi sociali “non assimilabili” perché incompatibili con lo stile di vita occidentale. In un'epoca di migrazioni transnazionali e di profondo cambiamento degli equilibri sociali, gli episodi di razzismo che avvengono con preoccupante frequenza in Italia richiedono una presa di coscienza da parte della società italiana (in primo luogo accademica) circa l'urgenza di iniziare ad analizzare il razzismo contemporaneo alla luce della categoria che l'ha prodotto, ancora considerata come propria di altri Paesi e di altre epoche.

Lungi dall'essere collocabile solo in un altrove estraneo al contesto italiano (gli Stati Uniti, la Germania, il Sud Africa), in Italia il discorso sulla razza si è sviluppato secondo un percorso preciso e specifico che, a partire dalle idee biologiste delle razze umane diffuse da Cesare Lombroso, Alfredo Niceforo, Nicola Pende e Giuseppe Sergi<sup>94</sup>, ha attraversato un periodo di relativo silenzio dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale – sebbene i suoi effetti ideologici, culturali, materiali e psicologici continuassero a camminare, adattandosi al mutare delle condizioni politiche e sociali. Nel corso dei primi anni Novanta il dibattito sulle questioni razziali in riferimento al contesto italiano ha ricevuto un nuovo impulso, soprattutto come conseguenza di due spinte: da un lato un imponente lavoro storiografico di revisione della narrazione ufficiale del colonialismo italiano, soprattutto a opera di storici quali Angelo Del Boca e Nicola Labanca, che nelle loro opere non solo conducono una ricostruzione dettagliata e nient'affatto bonaria della presenza italiana in Africa, ma riscrivono

---

<sup>93</sup> Étienne Balibar, *Esiste un «neorazzismo»?* in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 33.

<sup>94</sup> Per approfondire le teorie del razzismo scientifico, spesso basato anche sull'affermazione dell'esistenza di due razze italiche, una settentrionale e una meridionale, si veda, tra gli altri, Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano 1876, Alfredo Niceforo, *Italiani del Nord, Italiani del Sud*, Bocca, Torino 1901, Giuseppe Sergi, *Arii e Italici. Attorno all'Italia preistorica*, Bocca, Torino 1898 e Nicola Pende, *Bonifica umana razionale e biologia politica*, Cappelli, Bologna 1933.



anche il mito degli “italiani brava gente”<sup>95</sup>; dall’altro la nuova configurazione dell’Italia come meta delle migrazioni, che induce la società italiana a rapportarsi con soggetti percepiti come altro da sé.

A partire dagli anni Duemila, infine, le teorie e le metodologie proprie della *critical race theory*, che costituisce un campo di ricerca vivace e prolifico soprattutto negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Sud Africa, hanno iniziato a diffondersi in modo più incisivo anche in Italia, dando inizio a una serie di pubblicazioni e aprendo un filone di ricerca, seppur recente, estremamente interessante.

### **1.2.2 Gli anni Novanta. L’avvio di una nuova fase**

Nel febbraio 1987 si concludeva, dopo quarantatré anni e più di ottanta leggi promulgate a partire dal gennaio 1944, il lungo iter legislativo volto a eliminare ogni traccia delle Leggi Razziali del 1938 dall’ordinamento giuridico italiano<sup>96</sup>. Oltre a un’indubbia importanza da un punto di vista materiale<sup>97</sup>, il lavoro legislativo nonché il dibattito che lo accompagnò nelle aule del Parlamento ebbero un significato politico notevole. Esse segnavano la volontà di chiudere una pagina amara della storia italiana e procedere con una ricostruzione materiale e simbolica, ma anche di riabilitare l’immagine dell’Italia davanti al concerto delle nazioni europee ed extraeuropee. A un’azione legislativa di rifiuto delle norme antiebraiche seguì anche la volontà istituzionale di mantenere viva nel tempo la memoria di ciò che era accaduto, per ripetere anno dopo anno «mai più». Nel corso degli anni l’elaborazione del dramma e la commemorazione hanno assunto molteplici forme, tra cui l’istituzione nel 2000 della Giornata della Memoria. Il 27 gennaio 2017, in occasione della cerimonia al Quirinale per la Giornata

---

<sup>95</sup> Si vedano, tra gli altri, i quattro volumi di Angelo Del Boca, *Gli Italiani in Africa Orientale, (Dall’Unità alla Marcia su Roma, La conquista dell’Impero, La caduta dell’Impero, Nostalgia delle colonie)*, Laterza, Roma-Bari 1976-1984, poi ripubblicati da Mondadori in un unico volume nel 1992; Angelo Del Boca, *Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Mondadori, Milano 1994; Angelo Del Boca, *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza 2005; Nicola Labanca, *Storia dell’Italia coloniale*, Fenice 2000, Milano 1994 e Nicola Labanca, *In marcia verso Adua*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>96</sup> Si veda Mario Toscano (a cura di), *L’abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943-1987). La reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del Risorgimento*, Eredi dott. G. Bardi, Roma 1988.

<sup>97</sup> Nonostante le difficoltà nell’applicazione delle nuove leggi e la diversa interpretazione che a volte ne venne data, esse permisero, tra le altre cose, la reintegrazione nei diritti civili, politici e patrimoniali dei cittadini italiani e stranieri ebrei, l’estensione anche alle persone ebraiche perseguitate per motivi razziali dei benefici previsti per i perseguitati politici, il loro reinserimento negli ambiti professionali e lavorativi che gli erano stati interdetti. Per approfondire si veda Ibidem.

della Memoria, il Presidente della Repubblica Sergio Mattarella ha affermato che «nulla deve fermare la nostra volontà di ricordare»<sup>98</sup>. Dunque in Italia la gestione del trauma costituito dalla persecuzione antiebraica viaggiò su un duplice binario: da un lato ci fu la volontà politica di cancellare dall'ordinamento giuridico le tracce dell'antisemitismo italiano, dall'altro la necessità di mantenerne sempre vivo il ricordo nella dimensione collettiva. Lo sterminio degli ebrei è entrato, quindi, a pieno titolo nella sfera della memoria pubblica, intesa come «insieme delle rappresentazioni del passato che si ricostruiscono e si confrontano nella sfera pubblica attraverso le retoriche, i rituali e le cerimonie, i musei, i monumenti e le iscrizioni, la toponomastica e le giornate dedicate al ricordo di determinati eventi o persone»<sup>99</sup>.

Le norme abrogative delle Leggi Razziali del 1938 sono indicative, però, anche di una tendenza che ha caratterizzato il dibattito pubblico italiano fino a circa metà anni Novanta: sembra che il razzismo italiano si sia esaurito completamente nell'antisemitismo e che l'intero discorso italiano sulla razza abbia riguardato sempre e solo la persecuzione antiebraica. D'altronde, come afferma Goldberg, Auschwitz e l'intero sistema messo a punto per portare a termine la soluzione finale oltrepassano ogni possibilità di comprensione<sup>100</sup> e il fatto che l'Italia abbia applicato all'interno dei propri confini nazionali pratiche e leggi affini hanno fatto sì che il razzismo antiebraico esautorasse, per molto tempo, l'intera questione razziale italiana. Se il razzismo italiano si identifica con quello antiebraico ci sono più di ottanta leggi abrogative a provare che è morto e sepolto. È interessante notare, dunque, che, all'interno di tutto questo apparato – in buona parte di natura istituzionale – di pratiche di commemorazione, di condanna e di ricordo non ci sia traccia né una vaga menzione di quello che, più o meno negli stessi anni, il governo fascista riservava alle popolazioni colonizzate in Africa Orientale. Il fatto che a Roma esista un “quartiere africano” in cui le strade portano il nome delle ex colonie italiane sembra non avere alcun collegamento con i campi di

---

<sup>98</sup> Articolo e reportage fotografico pubblicati sul sito <http://www.corriere.it/>, visionabili al seguente link [http://www.corriere.it/foto-gallery/cronache/17\\_gennaio\\_27/giornata-memoria-cerimonie-commemorazione-italia-c0efb8d2-e488-11e6-bab2-81c2e6263bbb.shtml](http://www.corriere.it/foto-gallery/cronache/17_gennaio_27/giornata-memoria-cerimonie-commemorazione-italia-c0efb8d2-e488-11e6-bab2-81c2e6263bbb.shtml). Ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>99</sup> Bruno Bonomo, *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica*, Carocci, Roma 2013, p. 32.

<sup>100</sup> Cfr. David Theo Goldberg, *Precipitating* cit., p. 156.

concentramento italiani in Libia nei primissimi anni Trenta, né con il regime di apartheid instaurato in AOI, né con personaggi quali Pietro Badoglio e Rodolfo Graziani, mai processati pur essendo stati inseriti nella lista dei criminali di guerra dell'ONU. E anche da un punto di vista legislativo non mancarono leggi razziali per le colonie, che regolarono le vite dei sudditi coloniali sulla base di razza, genere, cittadinanza, sessualità. Basti ricordare l'Ordinamento organico per l'Eritrea e la Somalia promulgato nel 1933 (L. 6 luglio 1933, n. 999), con il quale venne introdotta la "prova della razza", cioè la (non)assegnazione della cittadinanza italiana in base all'appartenenza razziale, valutata secondo caratteri fisici e/o somatici, oppure le norme emanate nel 1937 che, con lo scopo di preservare la razza bianca dalla contaminazione, stabilirono definitivamente la separazione tra bianchi e neri nelle colonie e che comprendono anche il Rdl n. 880, che introduce il reato di madamato e costituisce la prima legge razzista del Regno d'Italia; o ancora le *Norme relative ai meticci* (L. 13 maggio 1940, n.822), che sancirono «la coincidenza della condizione di nativo con la qualità giuridica di suddito»<sup>101</sup>, stabilendo l'assunzione automatica, per i bambini nati da unioni interrazziali, dello status giuridico del genitore nativo. A tutto questo si aggiunse l'enorme propaganda razzista e la pubblicazione del *Manifesto della razza* nel 1938, che portò all'apice un progetto politico volto a creare la bianchezza italiana e costruire la nerezza africana, ponendole in un rapporto di egemonia/subalternità basato anche sulla categoria di razza. È evidente, dunque, che il discorso sulla questione razziale italiana non può esaurirsi nell'analisi del razzismo antisemita ma neanche del razzismo *tout court*, ipotizzando la possibilità di eclissare dal discorso la nozione da cui esso deriva, ma è necessario considerare entrambi come gli effetti concreti di una categoria, la razza, che non soltanto ha dato forma a rapporti di potere, egemonie e immaginari, ma che spesso ha disegnato (e continua a disegnare) il confine tra la vita e la morte. Lungi dall'essere pura retorica, è bene ricordare che, accanto al piano dell'elaborazione teorica, si situa sempre un livello di esperienze reali e concrete nelle quali, anche oggi e anche in Italia, il ruolo della razza e dei processi di razzializzazione giocano

---

<sup>101</sup> Barbara Sòrgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1998, p. 149.

un ruolo effettivo nello stabilire chi resta vivo e chi no: basti ricordare (in maniera assolutamente non esaustiva) Abdul (“Abba”) Salam Guibre, ucciso a Milano nel 2008 per aver rubato un pacco di biscotti, Mor Diop e Modou Samb, uccisi a Firenze nel 2011 da un militante di Casapound, Emmanuel Chidi Nnamdi, ucciso a Fermo nel luglio 2016 mentre tentava di difendere la moglie dagli insulti razzisti di Amedeo Mancini, Idy Diene, ucciso a Firenze nel marzo 2018 da Roberto Pirrone.

All’interno di questo contesto, dunque, si situa la produzione dei primi anni Novanta. In questo periodo il dibattito relativo a razza e razzismo inizia a intraprendere indirizzi di analisi nuovi, sotto la spinta di alcuni fattori:

- il dibattito storiografico relativo alla storia coloniale italiana si intensifica, seguendo il filone inaugurato da Giorgio Rochat e Angelo Del Boca, primi studiosi italiani a mostrare il volto violento e razzista del colonialismo italiano. In particolare, l’opera di Del Boca *Gli italiani in Africa Orientale*, pubblicata in quattro volumi rispettivamente nel 1976, 1979, 1982 e 1984, viene ripubblicata nel 1992 e nel 1993. Negli anni Novanta la produzione di Del Boca relativa ai rapporti tra Italia e Africa s’intensifica – tra gli altri, nel 1992 e 1993 uscirono *L’Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte* e *Una sconfitta dell’intelligenza. Italia e Somalia* – e a essa si aggiunge il lavoro di Nicola Labanca che pubblica, nel 1992 e nel 1994, *L’Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia* e *Storia dell’Italia coloniale* e che, negli anni successivi, avvia una proficua collaborazione con Del Boca stesso<sup>102</sup>;
- a partire dagli anni Ottanta il flusso migratorio verso l’Italia si fa più consistente per poi intensificarsi ancora di più dagli anni Novanta e, a partire dal 1990, iniziano a essere varate leggi che regolano l’immigrazione. In particolare, nel 1990 viene promulgata la Legge Martelli (L. 28 febbraio 1990, n. 38), che introduce una programmazione dei flussi dall’estero,

---

<sup>102</sup> Angelo Del Boca, *Gli Italiani* cit.; Angelo Del Boca, *L’Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte*, Laterza, Roma 1992; Angelo Del Boca, *Una sconfitta dell’intelligenza. Italia e Somalia*, Laterza, Roma 1993; Nicola Labanca, *Storia* cit., Nicola Labanca (a cura di), *L’Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, Pagus, Paese 1992.

precisa le modalità di ingresso e respingimento e istituisce la nascita dei primi “centri d’accoglienza,” che daranno poi vita ai Centri di identificazione ed espulsione (CIE). Il confronto con un tale aumento dell’immigrazione non soltanto comporta una ridefinizione degli equilibri sociali ma mette anche in discussione lo status di Paese d’emigrazione che l’Italia aveva avuto fino a quel momento;

- nel 1990 vengono pubblicate le autobiografie di tre scrittori migrati in Italia negli anni Ottanta: *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza tra Dakar, Parigi e Milano* del senegalese Pap Kouma, *Immigrato* del tunisino Salah Methnani e *Chiamatemi Alì* del marocchino Mohamed Bouchane<sup>103</sup>, dando così inizio alla letteratura della migrazione. Come afferma Caterina Romeo, la produzione letteraria di scrittori e scrittrici migranti negli anni Novanta è caratterizzata da una prevalenza di autobiografie collaborative e da tematiche strettamente legate all’esperienza della migrazione, per poi intraprendere traiettorie differenti negli anni Duemila<sup>104</sup>. Lo sviluppo di una produzione letteraria ad opera di migranti dà la misura sia dei nuovi impulsi nel panorama culturale italiano, sia della non staticità di concetti quali “cultura italiana” e “italianità”.

Negli anni Novanta la riflessione e la produzione teorica su razza e razzismi intraprende un nuovo corso, iniziando a distaccarsi dalla prevalente associazione con l’antisemitismo e il razzismo antiebraico per analizzare il concetto di razza in relazione ad altri soggetti, periodi storici e contesti socio-culturali. Indicativa di questa nuova tendenza è la pubblicazione, nel 1993, dell’opera di Vito Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, in cui l’autore svolge un’accurata ricostruzione delle teorie che hanno strutturato l’esistenza in Italia di una razza meridionale e che ne

---

<sup>103</sup> Pap Kouma (in collaborazione con Oreste Pivetta), *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza tra Dakar, Parigi e Milano*, CDE, Milano 1990; Mario Fortunato, Salah Methnani, *Immigrato*, Theoria, Roma 1990; Mohamed Bouchane (a cura di Carla De Girolamo e Michele Miccione), *Chiamatemi Alì: un anno a Milano nella vita di un clandestino venuto dal Marocco*, Leonardo, Milano 1990.

<sup>104</sup> Caterina Romeo, *Vent’anni di letteratura della migrazione e di letteratura postcoloniale in Italia: un excursus*, in Alberto Asor Rosa (a cura di), *La letteratura italiana e l’esilio*, numero monografico del «Bollettino di italianistica» VIII.2, 2011, pp. 381-407.

hanno definito l'inferiorità e la subalternità rispetto a una presunta razza settentrionale<sup>105</sup>. Lasciando sullo sfondo il dibattito politico relativo alla questione meridionale, l'autore mostra, attraverso gli scritti di Alfredo Niceforo, Giuseppe Sergi, Cesare Lombroso e altri, come l'inferiorizzazione degli abitanti del Meridione venne realizzata attraverso il ricorso alla razza, declinata come categoria biologica che associa a determinati comportamenti, abitudini e mentalità caratteri biologici e fisici, tracciando quindi una differenza subordinante e un confine tanto materiale quanto simbolico con il Nord della Penisola.

Tra ottobre e dicembre 1994, presso la Biblioteca dell'Archiginnasio a Bologna, viene allestita la mostra "La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista", della quale viene pubblicato nello stesso anno il catalogo omonimo, curato dal Centro Furio Jesi di Bologna<sup>106</sup>. La scelta della forma catalogo-mostra, in alternativa a un saggio o a una pubblicazione accademica, è motivata dalla volontà di raggiungere un pubblico più vasto e non limitato agli "addetti ai lavori", nonché di porre all'attenzione fonti materiali e tangibili. Nell'ottica di ampliare il discorso su razza e razzismo e non limitarlo al campo dell'antisemitismo, il catalogo è suddiviso in tre sezioni nelle quali si dà ampio spazio al razzismo coloniale, all'analisi dei canali comunicativi soprattutto visivi attraverso i quali le teorie razziali vennero propagandate, all'esposizione di materiale documentario quali fotografie, scritte sui muri, pagine di diari, comunicazioni istituzionali. Si tratta di fonti concrete che, raggiungendo anche un piano emotivo, restituiscono bene la misura e la portata del razzismo fascista. Il catalogo, inoltre, include e intreccia con la questione razziale anche riflessioni relative all'uso del corpo delle donne colonizzate durante il Regime e alla loro rappresentazione nei documenti rivolti al pubblico in madrepatria, nonché un saggio sulla persecuzione fascista delle persone omosessuali, esprimendo la volontà di porre in relazione la discriminazione razzista con altre forme di discriminazione.

---

<sup>105</sup> Vito Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993.

<sup>106</sup> Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Grafis, Bologna 1994.

Nel 1996 ha inizio la pubblicazione delle opere di Alberto Burgio dedicate alle tematiche relative a razza e razzismo. Lo studioso rappresenta un punto di riferimento fondamentale per il dibattito sul tema negli anni Novanta non solo perché egli, nelle sue opere, si distacca da un'analisi settoriale del razzismo italiano, relegata a uno spazio temporale e politico preciso (gli anni della svolta antisemita del governo fascista), ma anche perché propone una riflessione sul concetto stesso di razze, affermando che

Le razze non sono soltanto determinati gruppi (sostenere una simile tesi implicherebbe fatalmente evocare qualità in loro immanenti e per ciò stesso assumere l'ottica del discorso razzista) bensì tutti quei gruppi umani (di volta in volta definiti su base sociale, religiosa, culturale, politica o economica) ai quali vengono via via attribuite caratteristiche "naturali" negative<sup>107</sup>.

Sebbene una tale definizione risulti problematica in quanto sembra far riferimento a un certo filone interpretativo che suggerisce la possibilità di racchiudere all'interno della macro-categoria di razzismo (e, di conseguenza, di razza) tutte le discriminazioni vissute dagli esseri umani, oscurando quindi la specificità delle singole oppressioni e senza rilevare l'intersezionalità che le lega, ritengo che sia significativa da due punti di vista. In primo luogo, è indicativa di un clima culturale in cui nell'atto di nominare la razza viene percepito il potenziale pericolo che essa faccia riferimento a una categorizzazione su base biologica e naturale ma, nonostante questo, viene posta dall'autore nuovamente al centro del discorso; in secondo luogo dare una definizione del concetto è sintomo dell'avvio di una nuova fase in cui si ricomincia a parlare di razza nelle varie forme in cui è stata declinata.

All'interno di questa vasta produzione, nel 1996 esce *Studi sul razzismo italiano*, curato da Alberto Burgio e Luciano Casali. Il volume raccoglie i primi risultati del lavoro di ricerca portato avanti dal Seminario permanente per la storia del razzismo italiano (che, nel 1999, diverrà il Centro studi sulla teoria e la storia del razzismo italiano), nato a seguito della mostra "La menzogna della

---

<sup>107</sup> Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 25.

razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista" del 1994, con l'intento di proseguire il filone d'indagine inaugurato con la mostra, tentando di non confinare l'analisi esclusivamente agli anni di istituzionalizzazione del razzismo (1938-1943), ma rendere conto anche di tutte le altre forme che esso assunse durante il Ventennio. Dello stesso autore esce, nel 1998, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico* e, nel 1999, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*<sup>108</sup>. Il primo testo è una ricognizione della genesi e dello sviluppo delle ideologie razziali a partire dalle teorie ottocentesche e dal significato che la razza assunse nelle teorizzazioni illuministe, per arrivare alla funzione che essa svolse durante le dittature fascista e nazista. Come esposto nel primo capitolo, Burgio analizza i processi di razzializzazione nel contesto della divisione internazionale del lavoro, dunque in relazione con la differenziazione di classe. Il secondo volume invece raccoglie gli atti del convegno omonimo tenutosi a Bologna dal 13 al 15 novembre 1997. Obiettivo del lavoro è decostruire la narrazione autoassolutoria del razzismo italiano e «comprendere come mai il mito della immunità italiana al virus razzista abbia goduto e goda tuttavia di ottime salute»<sup>109</sup>, a partire dalla consapevolezza che, se il razzismo si risolve nell'antisemitismo e se ne assume il risultato prodotto dal Nazismo come pietra di paragone, il discorso e la pratica razzista italiana risulta evidentemente sottodimensionata, facendo sì che il mito degli "italiani brava gente" continui a poggiare su basi solide. Per questo motivo l'opera esplora il paradigma razzista attraverso un'ottica interdisciplinare ampliando lo sguardo anche ad altre forme di discriminazione (di genere, di orientamento sessuale) sebbene senza un approccio intersezionale (anzi, accettando l'interpretazione del sessismo come variante specifica dell'ideologia razzista e non come due assi di dominio che si intrecciano simultaneamente) e dedicando ampio spazio a questioni quali l'antimeridionalismo, il razzismo nella psichiatria italiana, la costruzione scientifica del genere,

---

<sup>108</sup> Alberto Burgio e Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, CLUEB, Bologna 1996; Alberto Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, manifestolibri, Roma 1998; Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome cit.* La produzione di Burgio su questi temi proseguirà negli anni Duemila con la pubblicazione di *La guerra delle razze*, manifestolibri, Roma 2001 e, in collaborazione con Gianluca Gabrielli, di *Il razzismo*, Ediesse, Roma 2012.

<sup>109</sup> Alberto Burgio, *Per la storia del razzismo italiano* in Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome cit.*, p. 12.



la relazione tra razzismo fascista e persecuzione delle persone omosessuali, le discriminazioni di razza e di genere nella narrativa fascista.

Nel 1997 viene pubblicato *La pelle giusta* di Paola Tabet che nell'introduzione rintraccia i nessi tra le migrazioni dal Sud Globale verso l'Italia, la percezione che italiani e italiane hanno della povertà, la storia coloniale e il razzismo quotidiano, cioè quel razzismo che «con i suoi meccanismi istituzionali, investe la società nel suo complesso, tocca il vivere civile e coinvolge come comportamento, investe come sistema di pensiero, pervasivo e spesso inconsapevole o quasi, adulti e bambini»<sup>110</sup>. Con questo lavoro l'autrice raccoglie e analizza i risultati di una ricerca sul campo condotta tra bambine/i dai sette ai tredici anni, coinvolgendo 424 classi e quindici Regioni, finalizzata a osservare se e all'interno di quali sovrastrutture i bambini pensino la relazione con persone migranti e/o non bianche e se il loro immaginario si riferisca a un'ideologia della razza. Utilizzando la forma del tema in risposta a una traccia prestabilita, l'autrice ha potuto cogliere la spontaneità e l'emotività che gli scritti dei bambini e delle bambine portano con sé, giungendo dunque al nucleo del problema, spoglio da qualsiasi ipocrisia.

L'anno successivo esce la prima monografia dell'antropologa Barbara Sòrgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*<sup>111</sup>. Il testo, che diverrà un imprescindibile punto di riferimento per studiose e studiosi del campo, ricostruisce con particolare ricchezza di fonti il discorso e le pratiche coloniali in Africa Orientale Italiana, utilizzando strumenti propri della storia, della cultura giuridica, dell'antropologia. Oltre a fare chiarezza sulle consuetudini e sulle usanze presenti nei territori dell'Africa Orientale prima della colonizzazione italiana e su come l'imposizione coloniale le abbia stravolte o cancellate, l'autrice si concentra sull'utilizzo dell'ideologia razziale per la sottomissione delle popolazioni colonizzate, ponendo particolare attenzione al discorso giuridico e alle legislazioni che vennero prodotte per regolamentare i rapporti tra italiani/e e africani/e sia nelle colonie sia in madrepatria.

---

<sup>110</sup> Paola Tabet, *La pelle giusta*, Einaudi, Torino 1997, p. XVIII.

<sup>111</sup> Barbara Sòrgoni, *Parole cit.*

L'elemento di forte novità è dato dal fatto che tutta l'analisi è portata avanti includendo e intrecciando le questioni relative al genere e alla sessualità, tendenza non riscontrabile in modo significativo nella produzione degli anni Novanta. Sòrgoni dunque ricostruisce in modo accurato come il dominio coloniale si strutturò anche attraverso la subordinazione delle donne colonizzate, nonché attraverso l'imposizione di precisi codici relativi alla sfera sessuale, dando vita a pratiche di schiavitù sconosciute prima della colonizzazione, come il madamato, a un sistema organizzato di sfruttamento della prostituzione nelle colonie e a politiche di segregazione razziale e sessuale.

### **1.2.3 Gli anni Duemila. L'introduzione della *critical race theory* in Italia**

Gli anni Novanta hanno costituito una fase fondamentale della produzione teorica su razza e razzismi in quanto hanno visto svilupparsi tendenze di analisi nuove rispetto al passato e che hanno posto al centro del discorso la questione razziale italiana in senso più ampio. In generale, la produzione degli anni Novanta presenta caratteristiche che la differenziano da quella degli anni successivi. In primo luogo, i lavori pubblicati tra il 1990 e il 2000 (e, in parte, nei primi anni Duemila) mostrano un'attenzione prevalente per l'analisi dei razzismi italiani, senza necessariamente esplorare la loro relazione con il concetto stesso di razza e con i modi in cui tale categoria è stata storicamente costruita. Oggetto di studio predominante risulta essere dunque il razzismo più che la razza come nozione che l'ha prodotto. In secondo luogo, la tendenza generale, a parte alcune eccezioni, sembra focalizzarsi sulla volontà di denunciare e mostrare le espressioni di razzismo che l'Italia ha prodotto nei secoli precedenti. L'analisi è concentrata su eventi e fenomeni passati e quasi mai è posta in relazione con la contemporaneità. Tale tendenza è motivata dal fatto che, in quel preciso periodo storico, era fondamentale invertire una narrazione nel migliore dei casi distorta e nel peggiore negazionista della storia coloniale e razziale italiana. Era essenziale, dunque, contrastare una rappresentazione che assolveva l'Italia dai peggiori crimini imputati invece ad altri Paesi – la Germania per prima, ma anche la Francia e la Gran Bretagna per quanto riguarda l'esperienza coloniale – ma anche intervenire in una tradizione storiografica priva degli strumenti critici e teorici in grado di spiegare il caso

italiano. In terzo luogo, la produzione di questi anni – a parte, anche in questo caso, poche eccezioni – non rivolge una sostanziale attenzione alla dimensione del genere o comunque non applica una prospettiva intersezionale nella considerazione di altre discriminazioni connesse a quella razzista. Quando presente, la riflessione circa la condizione delle donne è limitata al periodo coloniale ed è spesso trattata in sezioni a sé stanti.

Una prima fase degli anni Duemila, circa fino al 2007, vede proseguire l'indirizzo d'analisi intrapreso nel decennio precedente – quindi una tendente focalizzazione sul fenomeno razzista nella sua concretezza più che sull'analisi critica del concetto di razza, una scarsa attenzione alla dimensione del genere<sup>112</sup> – ma presenta anche un maggiore interesse per l'analisi del presente. Si situa in questa tendenza il lavoro di Annamaria Rivera pubblicato nel 2003 *Estranei nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, in cui l'autrice organizza una disanima delle molteplici espressioni contemporanee del razzismo italiano a partire dal loro legame con i flussi migratori verso l'Italia e con la presenza di migranti sul territorio italiano<sup>113</sup>. Assumendo un approccio critico e teorico nei confronti del razzismo, Rivera non considera quest'ultimo soltanto espressione di pregiudizi, stereotipi, rappresentazioni e immagini e neanche soltanto un'ideologia, ma un vero rapporto sociale strutturato sulla base di categorie razziali che dà forma ai sistemi di esclusione e inclusione differenziale della società italiana contemporanea. Nello stesso anno, inoltre, viene pubblicato il volume di Renate Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, in cui l'autrice analizza la questione del razzismo e del rapporto con l'alterità attraverso un approccio sociologico, per poi focalizzarsi sul percorso e lo sviluppo storico compiuto dalle teorie e dal discorso razzista<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Costituisce un'eccezione il grande lavoro di Giulia Barrera, che a partire dai primi anni Duemila ha pubblicato vari saggi di storia dell'Eritrea coloniale, ponendo particolare attenzione all'intersezione tra genere e razza nel contesto coloniale e focalizzandosi sulla condizione delle donne colonizzate. Si vedano, tra gli altri, Giulia Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, «Quaderni storici», XXXVII (2002), 109, pp. 21-53; Giulia Barrera, *Memorie del colonialismo italiano fra le donne eritree: la storia di Frewini*, «Genesis» Rivista della Società delle storiche, IV (2005), 1, pp. 73-98; Giulia Barrera, *L'aria di città ci rende liberi? Appunti sulla storia delle donne sole nell'Eritrea coloniale* in Uoldelul Chelati Dirar, Silvana Palma, Alessandro Triulzi e Alessandro Volterra (a cura di), *Colonia e post-colonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Carocci, Roma 2011, pp. 93-111.

<sup>113</sup> Annamaria Rivera, *Estranei nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, DeriveApprodi, Roma 2003.

<sup>114</sup> Renate Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma 2003.

Da segnalare la prosecuzione nel 2005 del percorso inaugurato nel 1994 con la mostra “La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell’antisemitismo fascista”. Il 26 e il 27 gennaio 2005, infatti, Bologna ospita la seconda mostra itinerante intitolata “L’offesa della razza. Razzismo e antisemitismo dell’Italia razzista”, della quale la collana ERBA della Soprintendenza per i beni librari e documentari di Bologna ha pubblicato il catalogo omonimo, affiancato questa volta da una guida rivolta in particolar modo a studenti per invitarli ad approfondire tali tematiche, soprattutto nell’ottica di rintracciare nel passato le radici e le tracce degli eventi presenti<sup>115</sup>.

Il 2007 e il 2009 costituiscono due annate particolarmente incisive poiché vedono la pubblicazione di alcuni testi anticipatori di un approccio teorico e metodologico che verrà ulteriormente sviluppato nel corso del decennio successivo. Nel 2007 esce l’opera in due volumi curata da Thomas Casadei e Lucia Re *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Società multiculturale e questioni razziali* e *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Discriminazione razziale e controllo sociale*, che esprime la chiara volontà di introdurre la *critical race theory* nel dibattito italiano<sup>116</sup>. Come sottolinea Thomas Casadei nell’introduzione al primo volume, le riflessioni contenute nei saggi

guardano, *in primis*, alla ricognizione sistemica dei teorici critici della razza, per molti versi in stretto dialogo con altri filoni di ricerca [...] ma tentano anche di mutuarne – in chiave comunque problematica – strumenti d’analisi che possano favorire una peculiare comprensione e riconfigurazione di nozioni quali quelle di eguaglianza, libertà, cittadinanza, inclusione, pluralismo, sicurezza<sup>117</sup>.

Il primo volume, che presenta contributi di studiosi/i quali Étienne Balibar, è dedicato maggiormente all’approfondimento da un punto di vista concettuale delle nozioni di razza, razzismo e *color blindness* nonché all’analisi della razza in rapporto ad altri fattori quali la cultura, il pluralismo, la

---

<sup>115</sup> Riccardo Bonavita, Gianluca Gabrielli, Rossella Ropa (a cura di), *L’offesa della razza. Razzismo e antisemitismo dell’Italia razzista*, Pàtron, Bologna 2005.

<sup>116</sup> Thomas Casadei e Lucia Re (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Società multiculturale e questioni razziali*, (vol. 1), Diabasis, Parma 2007 e Thomas Casadei e Lucia Re (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Discriminazione razziale e controllo sociale*, (vol. 2), Diabasis, Parma 2007.

<sup>117</sup> Thomas Casadei e Lucia Re (a cura di), *Differenza razziale* cit., (vol. 1), p. 11.

cultura giuridica, la sicurezza. Il secondo volume utilizza i concetti e gli strumenti ampiamente indagati nel primo per analizzare la relazione tra razza, *color blindness* e forme di controllo sociale, quali il *racial profiling* e il sistema carcerario, soprattutto in relazione alla criminalizzazione e alla reclusione delle persone migranti come metodo di gestione dei flussi migratori. L'applicazione delle categorie razziali e i processi di razzializzazione all'interno del contesto giuridico e del sistema penale vengono quindi indagate nelle loro diverse articolazioni in Europa, negli Stati Uniti e in Brasile.

Nello stesso anno viene pubblicato anche *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale* di Giulietta Stefani, in cui l'autrice rintraccia i molteplici significati che la colonizzazione italiana dell'Etiopia tra il 1935 e il 1941 ebbe per la costruzione dell'identità maschile italiana<sup>118</sup>. Focalizzandosi sull'intreccio di genere e razza nell'applicazione delle ideologie e delle politiche fasciste nella colonia, Stefani indaga come la guerra e l'esperienza in colonia ebbero la funzione di rigenerare un'identità maschile in crisi e analizza le varie forme di relazione che gli italiani intrattennero con donne e uomini locali nonché l'immaginario relativo allo spazio coloniale all'interno del quale ebbe luogo la colonizzazione. Il volume dunque si inserisce nella prospettiva di analisi del colonialismo italiano già assunta da Barbara Sòrgoni, cioè quella che rende centrale oggetto di ricerca lo strettissimo nesso tra razza, genere e sessualità proprio dei sistemi di dominio coloniali.

Il 2009 fu un anno particolarmente prolifico e significativo perché alla maturazione del dibattito relativo al razzismo contemporaneo si aggiunge l'espressione di un approccio metodologico più marcatamente intersezionale.

Il primo testo da segnalare è *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta* di Olindo De Napoli<sup>119</sup>. L'autore propone una ricostruzione del rapporto tra razza, razzismo e cultura giuridica italiana negli anni Trenta, indagando le varie declinazioni che esso assunse nel diritto romano, coloniale e antiebraico. De Napoli pone al centro dell'analisi il concetto

---

<sup>118</sup> Giulietta Stefani, *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, ombre corte, Verona 2007.

<sup>119</sup> Olindo De Napoli, *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta*, Mondadori, Milano 2009.

stesso di razza, mostrandone la costruzione come categoria giuridica a partire da quella che era ritenuta una nozione scientifica. Oltre a rintracciare gli strumenti giuridici e legislativi volti a strutturare le gerarchie razziali sia nelle colonie sia in madrepatria, individuando anche i nessi tra l'«ideologia sessuale»<sup>120</sup> e la produzione giuridica, l'autore riflette sull'influenza che altre discipline (quali l'antropologia e le scienze naturali) ebbero sulla giurisprudenza di quegli anni, mostrando come il razzismo, divenuto legge, causò una vera crisi nel diritto italiano.

Nello stesso anno vengono pubblicati *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo* di Annamaria Rivera e il *Rapporto sul razzismo in Italia*, curato da Grazia Naletto<sup>121</sup>. Il primo, maggiormente legato alla contemporaneità e ai fenomeni contingenti, quali i flussi migratori, costituisce una raccolta di articoli pubblicati su periodici e quotidiani a partire dai primi anni Duemila che, in vari modi, contribuiscono a creare un'immagine distorta e discriminatoria delle persone che migrano in Italia. Il volume indaga il ruolo dei mass media nella creazione di un senso comune e di un immaginario collettivo relativo all'alterità, che incide poi sulle condizioni di vita dei (s)oggetti sui quali il discorso viene costruito. Il secondo costituisce una raccolta di casi concreti di esplicita discriminazione razzista realizzata attraverso il monitoraggio della stampa italiana tra il 1° gennaio 2007 e il 15 aprile 2009. Il volume, realizzato dall'associazione Lunaria<sup>122</sup> e curato da Grazia Naletto, rappresenta il primo dei Libri Bianchi sul razzismo, e nasce con l'obiettivo di mantenere alto il livello di attenzione e monitorare costantemente gli episodi razzisti e le forme che il razzismo assume ad altri livelli, come quello linguistico, legislativo e politico, così da mostrare come esso non sia un'emergenza della società italiana ma un fenomeno tanto radicato da poter essere considerato ordinario. In continuità con il primo, nel 2011 viene pubblicato *Cronache di ordinario razzismo. Secondo Libro bianco sul razzismo in Italia*, curato da Lunaria, che raccoglie informazioni, dati e casi del razzismo italiano

---

<sup>120</sup> Olindo De Napoli, *La prova cit.*, p. 19.

<sup>121</sup> Annamaria Rivera, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Dedalo, Bari 2009; Grazia Naletto (a cura di) *Rapporto sul razzismo in Italia*, manifestolibri, Roma 2009.

<sup>122</sup> Lunaria è un'associazione di promozione sociale che promuove la giustizia sociale, l'uguaglianza, il rispetto dei diritti di cittadinanza, l'inclusione e il dialogo interculturale. Ha sede a Roma dove organizza campi di volontariato internazionale e svolge attività di ricerca, informazione e sensibilizzazione sui temi delle migrazioni e del razzismo. Per approfondire si veda <http://www.lunaria.org/>, ultima consultazione gennaio 2020.

relativi al periodo compreso tra il 15 luglio 2009 e il 31 agosto 2011, inserendo l'analisi all'interno della situazione politica, sociale ed economica globale (è del 2009 l'emanazione del "pacchetto sicurezza" che esprime al meglio il razzismo istituzionale e del 2010 la rivolta dei lavoratori africani di Rosarno). Nel 2014 e nel 2017, infine, escono rispettivamente, curati ancora da Lunaria, *Cronache di ordinario razzismo. Terzo Libro bianco sul razzismo in Italia*, che raccoglie e analizza casi di violenze e discriminazioni razziste avvenute tra il 1° settembre 2011 e 31 luglio 2014, ampliando questa volta lo sguardo al contesto europeo e *Cronache di ordinario razzismo. Quarto libro bianco sul razzismo in Italia*, che analizza le discriminazioni monitorate tra il 1° gennaio 2015 e il 31 maggio 2017, che focalizza l'analisi in particolare sulle violenze quotidiane e la loro rappresentazione attraverso i media<sup>123</sup>. Il valore di queste pubblicazioni consiste, a mio avviso, nel fatto che sembrano accogliere la proposta metodologica e politica di Philomena Essed, la quale suggerisce di rispondere al razzismo attraverso l'applicazione di cinque principi: *recognize, register, reject, replace, rehumanize*<sup>124</sup>. La studiosa, infatti, parla di *everyday racism* intendendo tutti quegli episodi quotidiani di violenze, discriminazioni, micro-aggressioni verbali, simboliche, fisiche nonché tutte quelle pratiche con implicazioni razziste che diventano familiari e ripetitive. Secondo Essed, infatti,

everyday racism is a process of numerous day-to-day violations of the human right of ethnic minorities to live in dignity. It's expressed in and outside institutions, in schools, at work, thorough media, shopping or in the neighborhood – there is no relief. The accumulation of everyday racist experiences makes impossible not to give importance to new episodes of everyday racism. It deregulates lives<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Secondo Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Edizioni dell'Asino, Roma 2011; Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Terzo Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Roma 2014 e Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Quarto Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Roma 2017.

<sup>124</sup> Philomena Essed ha esposto i cinque principi in occasione della *lecture* dal titolo *Black Europe and Racism. Everyday racism and gendered racism*, da lei tenuta il 28 giugno 2017 in occasione della *Summer School on Black Europe. Interrogating Citizenship, Race and Ethnic Relations*, svoltasi ad Amsterdam presso l'*International Institute for Research and Education* dal 25 giugno al 6 luglio 2017. Per un'analisi dell'*everyday racism* si veda Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, SAGE Publications, Thousand Oaks 1991.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

La pubblicazione dei Libri bianchi, attraverso il monitoraggio costante di stampa e web e la raccolta di centinaia di casi concreti di discriminazione razzista mette in pratica idealmente la proposta di Essed di riconoscere e registrare, in prima istanza, gli episodi quotidiani di razzismo, così da rispondere anche a quanti li considerano solo il risultato di una personale e soggettiva ipersensibilità<sup>126</sup>.

Ma i due testi che, nel 2009, maggiormente segnano l'avvio di un nuovo filone d'indagine sono *Difendere la «razza». Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini* di Nicoletta Poidimani e *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo*, curato da Chiara Bonfiglioli, Lidia Cirillo, Laura Corradi, Barbara De Vivo, Sara Farris e Vincenza Perilli<sup>127</sup>. L'opera di Poidimani è il risultato di una ricerca sul campo svolta in Eritrea e si focalizza sulla costruzione delle categorie razziali e sessuali durante il Fascismo e l'uso che Mussolini ne fece nel tentativo di restaurare l'impero. Il volume marca una differenza rispetto alla tendenza generale precedente (ad eccezione dell'opera di Barbara Sòrgoni, di Giulietta Stefani e del lavoro di Giulia Barrera) in quanto assume una prospettiva sul colonialismo fascista che non esamina il genere e la razza come dimensioni distinte e separate, ma analizza l'interrelazione tra le categorie razziali e sessuali nella definizione del sistema di dominio coloniale. Non si tratta, dunque, semplicemente di includere un rapido sguardo alla condizione delle donne nelle colonie, ma di indagare proprio come le politiche sessuali e razziali si intrecciassero e condizionassero a vicenda, generando un complesso sistema di discriminazione e oppressione volto sia a mantenere la subordinazione delle popolazioni colonizzate sia a costruire e preservare la bianchezza italiana. Un ulteriore merito del volume sta, infatti, anche nell'assumere al centro dell'analisi i processi di costruzione della razza italiana, a partire

---

<sup>126</sup> Molte associazioni e singoli si occupano di raccogliere e registrare episodi di quotidiano razzismo. A titolo esemplificativo si veda il blog <https://thisiseverydayracism.tumblr.com/>, il sito curato da Lunaria <http://www.cronachediordinariorazzismo.org/> ma anche la pagina Facebook dell'associazione Questa è Roma, composta da ragazzi/e nati o cresciuti in Italia da genitori stranieri <https://www.facebook.com/questaeroma/>. Ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>127</sup> Nicoletta Poidimani, *Difendere la «razza». Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*, Sensibili alle foglie, Roma 2009; Chiara Bonfiglioli, Lidia Cirillo, Laura Corradi, Barbara De Vivo, Sara Farris e Vincenza Perilli (a cura di), *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo*, Alegre, Roma 2009.



dalla genesi della categoria nell'Italia postunitaria fino alla ricerca, da parte degli scienziati fascisti, delle radici biologiche della razza italiana che potessero definirla superiore alle altre, nonché dei confini mobili all'interno dei quali l'"italianità" potesse espandersi.

Anche se costituisce una breve raccolta di dati e indicazioni bibliografiche e sitografiche sui temi del razzismo e del sessismo, il secondo numero dei Quaderni Viola, *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo* è particolarmente significativo in quanto introduce esplicitamente l'intersezionalità come strumento metodologico e d'analisi. Oltre ad analizzare il razzismo nelle sue intersezioni con il genere, la classe e la sessualità, il volume dedica la seconda sezione, *Sul concetto di intersezionalità*, ai riferimenti teorici per orientarsi all'interno del complesso dibattito sorto attorno a questa prospettiva d'indagine<sup>128</sup>.

Da segnalare la pubblicazione nell'aprile 2010 del numero della rivista Studi Culturali, che dedica un'ampia sezione, intitolata *Tutti i colori del bianco*, alla questione razziale. I quattro articoli – *Bianchezza e meticcio. Note etnografiche, classificazioni sociali e silenzi nel contesto brasiliano* di Valeria Ribeiro Corossacz; *Bianchi e no. Promiscuità e commistione razziale tra italiani e indigeni nell'impero coloniale fascista* di Giulietta Stefani; *I bianchi nell'Angola coloniale. Classificazioni, identità e comportamenti politici* di Fernando Tavares Pimenta e *Fantasie di bianchezza nell'Australia federale* di Gaia Giuliani – segnalano il progressivo affermarsi di un approccio allo studio della razza e del razzismo proprio della *critical race theory* e dei *whiteness studies*. Come afferma Gaia Giuliani nella *Presentazione* alla sezione, gli studi proposti mirano a evidenziare

---

<sup>128</sup> Come già detto in precedenza, la produzione degli anni Novanta non prestava particolare attenzione al genere o ad altre categorie sociali nell'analisi delle dinamiche razziali e razziste oppure trattava le questioni relative alla condizione delle donne in sezioni separate e specificatamente dedicate a questo argomento. Il metodo intersezionale, al contrario, non considera razza e genere linee d'oppressione parallele ma categorie che si intrecciano simultaneamente e che, in tale intersezione, generano differenti posizionamenti all'interno delle gerarchie sociali. Poiché al cambiare di una categoria muta anche la relazione tra le altre, il metodo intersezionale permette di analizzare come le oppressioni sono il risultato non della somma ma dell'interazione di diversi e molteplici assi di dominio. Il volume, dunque, oltre a ricostruire le origini del concetto di razza e la sua applicazione a contesti diversi (italiano e coloniale), rimarca la problematicità insita nell'approcciare le discriminazioni assumendole nell'analisi singolarmente, poiché il discorso così prodotto rende specifiche soggettività del tutto invisibili. Sul tema dell'intersezionalità si vedano: Kimberle Williams Crenshaw, *Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color*, «Stanford Law Review», vol. 43, no. 6, Jul., 1991, pp. 1241-1299; Sabrina Marchetti, *Intersezionalità* in Caterina Botti (a cura di), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 133-148; Vincenza Perilli e Liliana Ellena, *Intersezionalità* in Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot, Vincenza Perilli, *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, pp. 130-135.

l'importanza delle riflessioni teoriche prodotte dai *whiteness studies* e la loro applicabilità a varie aree di studio «che esplorano le forme di *identity politics* in contesti coloniali (l'Etiopia italiana e l'Angola portoghese) e di nazioni *settler* (il Brasile contemporaneo e l'Australia a cavallo fra i due secoli)»<sup>129</sup>.

Il secondo decennio degli anni Duemila è segnato da una maturazione degli studi teorico-critici sulla razza e sul razzismo. In questi anni, infatti, mentre prosegue la pubblicazione di opere “tradizionali” sul razzismo contemporaneo<sup>130</sup>, inizia a svilupparsi in modo significativo un filone di ricerca che si accosta allo studio di razza e razzismo da una prospettiva più prettamente teorico-critica, declinando al contesto italiano gli strumenti teorici e metodologici della *critical race theory* e dei *whiteness studies*. Tale impianto teorico inizia a maturare negli Stati Uniti a partire dalla metà degli anni Ottanta grazie al lavoro di alcuni avvocati e studiosi statunitensi, quali Alan Freeman, Richard Delgado, Derrick Bell e in un contesto in cui il movimento per i diritti civili attraversava una fase di stallo, mentre il razzismo continuava ad essere una realtà quotidiana. La *critical race theory*, di cui i *whiteness studies* costituiscono una branca, si basa sulla concezione della razza come una categoria non biologica ma socialmente costruita. La razza viene quindi intesa come il prodotto di relazioni e pensieri sociali ma anche come la nozione da cui il razzismo (come sistema di pensiero e rapporto sociale) deriva. Non è fissa, non corrisponde a nessuna realtà biologica o genetica, al contrario è una categoria che cambia in base alle circostanze storiche e alle necessità politiche. Costituiscono oggetto di analisi, inoltre, le conseguenze di un sistema strutturato attorno al *white privilege*, cioè quell'insieme di vantaggi politici, sociali ed economici che le persone bianche vivono per il fatto di essere socialmente percepite come bianche, e che sono al contrario negati alle persone non bianche per la loro identità razziale (percepita, assunta o attribuita). Infine, la *critical race theory* rintraccia la

---

<sup>129</sup> Gaia Giuliani, *Tutti i colori del bianco. Prospettive teoriche e sguardi storici sulla «whiteness»*. Presentazione, «Studi Culturali», anno VII, n. 1, aprile 2010, p. 81.

<sup>130</sup> Si vedano, ad esempio, Luigi Manconi e Federica Resta, *Non sono razzista, ma*, Feltrinelli, Milano 2017; Giorgio Resta e Vincenzo Zeno-Zencovich (a cura di), *Leggi razziali. Passato/presente*, Roma Tre Press, Roma 2015; Viviano Domenici, *Uomini nelle gabbie. Dagli zoo umani delle Expo al razzismo della vacanza etnica*, Il Saggiatore, Milano 2015; Clelia Bartoli, *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Laterza, Roma 2012; Pietro Basso (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2016.

problematicità di un approccio *color blind*, che nell'analisi del reale non tiene conto della razza come asse di differenziazione sociale.

Tale traiettoria d'indagine è fortemente caratterizzata da un approccio interdisciplinare, motivo per cui le opere che si inseriscono all'interno di questa cornice teorica costituiscono spesso uno spazio di elaborazione critica in cui confluiscono contributi e approcci propri di altre discipline e campi di ricerca, quali la storia, la letteratura, gli studi di genere, gli studi sulle migrazioni, gli studi culturali, gli studi sulla comunicazione visiva. In Italia la contestazione del paradigma eurocentrico e *colorblind* viene avanzata anche dagli studi postcoloniali, che negli anni Duemila iniziano a proiettarsi al di fuori dei dipartimenti di anglistica e con i quali gli studi sulla razza entrano in stretta relazione.

All'interno di questa nuova prospettiva prende forma un campo di ricerca inedito per il panorama italiano ed estremamente attuale, che porterà alla pubblicazione a partire dal 2012 di una serie di opere volte a reinterpretare il paradigma italiano attraverso l'uso critico della razza e l'intersezione della categoria con altri assi di dominio, quali il genere, la sessualità, la classe, la cittadinanza, la nazionalità, la religione.

È del 2012 la pubblicazione di *Femministe a parole. Grovigli da districare*, curato da Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot e Vincenza Perilli<sup>131</sup>. Il volume si presenta come un elenco di parole e concetti chiave per il dibattito femminista contemporaneo che, accogliendo le riflessioni di altre teorie quali il femminismo postcoloniale, gli studi *queer* e anche gli studi critici sulla razza, s'interroga sulla risignificazione di alcuni concetti peculiari dell'epoca in cui viviamo. In particolare, il volume contiene i tre saggi relativi alle voci «Bianchezza» (di Gaia Giuliani), «Colore» e «Razza» (entrambi di Valeria Ribeiro Corossacz) nei quali le autrici condensano le nozioni teoriche di base e i punti fondamentali del complesso dibattito sorto attorno a tali termini.

---

<sup>131</sup> Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot e Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe* cit.

Nello stesso anno esce *La razza al lavoro*<sup>132</sup>, a cura di Anna Curcio e Miguel Mellino, entrambi impegnati già da alcuni anni nella rilettura del razzismo e dei sistemi di razzializzazione in Italia<sup>133</sup>. Il testo presenta un'impronta prettamente contemporanea e fa il punto sul discorso razzista italiano, ponendo al centro dell'analisi la razza nella sua relazione con il capitalismo: «Parlare di “razza al lavoro” vuol dire insistere sul suo carattere strettamente materiale: la sua intrinseca connessione al processo di valorizzazione capitalistica, alle sue trasformazioni anche conflittuali e alle diverse esigenze politiche di dominio»<sup>134</sup>. Gli autori e le autrici dei saggi contenuti nel volume assumono la razza come punto d'osservazione per esplorare vari campi d'indagine, quali i processi di divisione del lavoro, le migrazioni sia interne sia transnazionali, l'intersezione del razzismo con il sessismo e il nazionalismo nel dibattito pubblico italiano, la costruzione delle identità razziali del Nord e Sud Italia.

Ancora nel 2012, lo sguardo sui processi di costruzione della razza viene rivolto anche oltreoceano con l'opera collettanea curata da Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*<sup>135</sup>. Attraverso un approccio comparativo e multifocale, gli autori e le autrici ricostruiscono le molteplici modalità con cui avviene il passaggio dei discorsi razziali tra il contesto italiano e quello statunitense. La prospettiva interdisciplinare adottata porta quindi a un'analisi complessa del ruolo assunto dalle categorie razziali negli scambi linguistici, culturali, letterari, contestualizzando le riflessioni sia all'interno della storia specifica italiana e di quella statunitense, sia all'interno del fenomeno migratorio che ha coinvolto e legato indissolubilmente i due Paesi.

A partire dal 2013 Le Monnier Mondadori avvia la pubblicazione di alcune delle opere più significative degli studi critici sulla razza. Esce infatti in questo anno *Bianco e nero. Storia*

---

<sup>132</sup> Anna Curcio e Miguel Mellino (a cura di), *La razza* cit.

<sup>133</sup> Si veda, ad esempio, Miguel Mellino, *De-provincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzializzazione nel contesto italiano*, «Mondi Migranti», 3, 2011 e Anna Curcio, *Il management della razza in Italia*, «Mondi Migranti», 3, 2011.

<sup>134</sup> Anna Curcio e Miguel Mellino (a cura di), *La razza* cit., p. 14.

<sup>135</sup> Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare* cit.

*dell'identità razziale degli italiani*, curato da Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop<sup>136</sup>. Entrambe le studiose rappresentano due tra le voci più autorevoli nel campo dell'applicazione della *critical race theory* e dei *whiteness studies* al contesto italiano, soprattutto per quanto concerne i processi di costruzione della bianchezza, della nerezza e della loro relazione con i meccanismi di definizione delle identità di genere. *Bianco e nero* ricostruisce il percorso storico attraverso il quale si è strutturata l'identità razziale italiana, indagando la compresenza, nel caso italiano, di processi di razzializzazione autoreferente ed eteroreferente. Il testo, inoltre, contribuisce a sistematizzare alcuni nodi problematici della storia italiana all'interno di un sentire comune che, da un lato, non attribuisce all'identità italiana una connotazione razziale e, dall'altro, neutralizza la bianchezza - considera cioè il bianco come un non-colore, perché percepito come norma universale e, dunque, neutro, trasparente – senza tener conto della problematicità insita nell'idea di un'italianità uniformemente bianca, dovuta alla storica razzializzazione del Meridione.

Nel 2014 nasce interGRace, associazione culturale e gruppo di ricerca interdisciplinare su razza e razzismi. Come associazione ha sede a Bologna e conduce attività di comunicazione dei risultati di ricerca e di buone pratiche al pubblico non accademico, mentre come gruppo di ricerca accademico ha sede a Padova ed è impegnato nello studio e nell'analisi delle modalità con cui razza e razzismi sono stati storicamente costruiti e ri-prodotti, con cui hanno agito e continuano ad agire, considerando che «la razza non è un dato oggettivo né “sensibile” [...] ma una posizione (sociale, culturale, politica) assegnata al soggetto e non è mai isolata dal genere né dalla classe né dagli altri marcatori sociali»<sup>137</sup>. Il gruppo, composto da Gaia Giuliani, Tatiana Petrovich Njegosh, Annalisa Frisina, Gabriele Proglia, Vincenza Perilli, Daniele Salerno, Elisa AG Arfini, Sandra Kieremeh, Mackgda G. Tesfau, Alessandra Ferrini, Chiara Giubilaro, Alessandro Pes e Valeria Deplano, ha aperto spazi di elaborazione, discussione e scambio sui temi della razza e dei razzismi da un'ottica interdisciplinare e intersezionale, organizzando due simposi – il primo del 2014 dal titolo “Intorno

---

<sup>136</sup> Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco* cit.

<sup>137</sup> <http://www.intergrace.it/>. Ultima consultazione gennaio 2020.

alla costruzione storica, sociale e culturale del corpo”, incentrato sull’analisi del corpo come luogo sul quale si incrociano pratiche di dominio e politiche di controllo, e il secondo nel 2016, dedicato invece a esplorare il rapporto tra razza, visualità e antirazzismo.

Ancora nel 2014 esce anche il volume collettaneo *L’Italia postcoloniale*, curato da Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo, entrambe figure di riferimento nel panorama degli studi critici sulla razza in dialogo con gli studi postcoloniali, la letteratura, gli studi di genere, gli studi sulle migrazioni<sup>138</sup>. Il volume rintraccia i discorsi e le pratiche culturali postcoloniali nel contesto italiano contemporaneo, a partire dalla considerazione della permanenza nella società contemporanea degli effetti culturali e degli squilibri economici e sociali prodotti dal colonialismo, «partendo dalla consapevolezza che il prefisso “post” in “postcoloniale” segnala continuità piuttosto che frattura»<sup>139</sup>. Nel volume la razza, nella sua intersezione con le altre categorie sociali, costituisce un punto d’osservazione privilegiato: oltre a essere posta in relazione con altri processi quali le migrazioni interne e la razzializzazione degli abitanti del Meridione o i meccanismi di attuazione della biopolitica, ad essa è dedicata nello specifico la quarta sezione. Composta di quattro saggi, l’analisi qui condotta affronta la connotazione della condizione italiana come postcoloniale ma anche postrazziale (come proposto da Cristina Lombardi-Diop in *Postcoloniale/Postrazziale. Riflessioni sulla bianchezza degli italiani*<sup>140</sup>), la costruzione della nerezza e dello stereotipo della Venere nera nel cinema nonché le rappresentazioni cinematografiche delle relazioni interrazziali (temi trattati rispettivamente da Rosetta Giuliani Caponetto in *Blaxploitation all’italiana. La Venere nera nel cinema italiano degli anni Settanta*<sup>141</sup> e da Aine O’Healy in *Intimità interrazziali nel cinema postcoloniale italiano*<sup>142</sup>), la razza e la nerezza nelle rappresentazioni letterarie di scrittori e scrittrici afroitaliani/e e la conseguente ridefinizione dei concetti di “cultura italiana” e “italianità” (tema

---

<sup>138</sup> Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo, *L’Italia postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2014.

<sup>139</sup> Ivi, p. 2.

<sup>140</sup> Ivi, pp. 165-177.

<sup>141</sup> Ivi, pp. 178-191.

<sup>142</sup> Ivi, pp. 192-206.

trattato in *Evaporazioni. Costruzioni di razza e nerezza nella letteratura postcoloniale afroitaliana* di Caterina Romeo<sup>143</sup>).

Nel novembre dello stesso anno le due studiose Giulia Grechi e Viviana Gravano, co-direttrici del magazine indipendente sulla cultura visuale «Roots&Routes. Research on visual cultures», curano l'organizzazione di due giornate di studi presso la Casa della Memoria e della Storia di Roma, dal titolo "Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei", i cui contributi vengono raccolti e pubblicati nel 2016 nel volume omonimo<sup>144</sup>. Il tema della presenza nella vita e nella cultura contemporanea di immagini e immaginari coloniali e della loro persistenza nelle odierne espressioni di razzismo assume la connotazione di un «passato che non passa»<sup>145</sup> e viene affrontato e declinato da più prospettive, mostrando i caratteri della condizione postcoloniale in cui la società italiana attualmente vive.

Nel 2015, nel 2017 e nel 2018 vengono pubblicati tre volumi che indagano la relazione tra razza e visualità. Il primo testo, *Il colore della nazione* curato da Gaia Giuliani, ricostruisce la storia dell'identità razziale italiana non solo attraverso fonti prettamente visive, quali la televisione, il cinema, il fumetto, ma anche attraverso pratiche che si rendono "evidenti" e che assumono un significato politico e sociale per il fatto di essere visibili<sup>146</sup>. L'analisi ruota attorno a quelle che Giuliani chiama «figure della razza»<sup>147</sup>, per indicare tutte quelle rappresentazioni «che ricorrono sia nella cultura alta sia in quella popolare, nel linguaggio privato come in quello istituzionale [...] e che sono il risultato della stratificazione di immagini che ritraggono l'alterità coloniale e schiava prodotte ai quattro angoli del globo coloniale»<sup>148</sup>. Il focus sulla visualità permette di evidenziare come produzioni discorsive razziali, che affondano le radici nel passato (non solo) coloniale, sono tutt'oggi presenti nei prodotti culturali e nelle pratiche sociali anche se non sono esplicitamente enunciate o

---

<sup>143</sup> Ivi, pp. 207-222.

<sup>144</sup> Giulia Grechi e Viviana Gravano (a cura di), *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

<sup>145</sup> Iain Chambers, *Il passato che non passa* in Giulia Grechi e Viviana Gravano, *Presente* cit., p. 13.

<sup>146</sup> Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Le Monnier-Mondadori, Milano 2015.

<sup>147</sup> Ivi, p. 1.

<sup>148</sup> Ivi, pp.1-2.

esposte. Il secondo volume, pubblicato nel 2017, è *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, curato da Elisa Bordin e Stefano Bosco<sup>149</sup>. Come esplicitato nel titolo, prosegue la focalizzazione sulla visualità, contribuendo al dibattito che vede la *critical race theory* dialogare con i *visual studies* e, a differenza del precedente volume incentrato sul contesto italiano, apre la riflessione al panorama internazionale. Assumendo anch'esso un approccio interdisciplinare e una prospettiva che osserva la razza nella sua intersezione con genere, sessualità e classe, il volume indaga la funzione della razza nella rappresentazione dell'iconicità nera, l'articolazione della razza nella produzione musicale e nelle pratiche antirazziste in Italia, la costruzione della bianchezza italiana nel cinema e nei programmi televisivi.

Dai contributi e dalle riflessioni emerse in occasione del Simposio organizzato da InteRGRace nel 2016 è stato pubblicato, nel 2018, *Visualità e (anti)razzismo*. Composto di tre sezioni, il volume indaga, anch'esso da una prospettiva intersezionale e postcoloniale, l'articolazione delle categorie razziali all'interno del paradigma visuale relativo alle migrazioni; la riproduzione della razza all'interno di differenti pratiche visuali (pittura, fotografia, performance, webseries) e, infine, le narrazioni antirazziste e le estetiche contro-visuali messe in campo da alcune produzioni cinematografiche. Accogliendo l'annullamento della distinzione tra cultura "alta" e "bassa" proprio dei *cultural studies*, i due volumi spostano l'attenzione su tutto quel materiale culturale "consumato" dalla maggioranza della popolazione nella vita di tutti i giorni, come i programmi televisivi, i film, le canzoni, i programmi radiofonici, le pubblicità, la cartellonistica, i fumetti, le webseries. L'analisi dei significati politici e culturali che tali fonti incorporano mostra come le ideologie e le sovrastrutture si muovano in una dimensione abituale, comune, quasi banale per la facilità con cui entrano in modo estremamente pervasivo nella vita di ognuna/o e attraverso canali nient'affatto neutrali o innocenti. Il merito delle tre opere sta dunque nel segnalare l'ordinarietà delle dinamiche di razzializzazione e,

---

<sup>149</sup> Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, ombre corte, Verona 2017.



al contempo, le modalità attraverso cui la visualità si caratterizza per essere uno spazio di riproduzione delle categorie razziali ma anche di una loro possibile contestazione.

Il Numero Speciale di aprile 2018 della rivista «National Geographic», inoltre, è interamente dedicato alla razza<sup>150</sup>. Il fatto che in Italia venga pubblicato un numero della rivista completamente focalizzato sulla questione razziale, sebbene come conseguenza delle scelte editoriali d'oltreoceano, costituisce decisamente un avvenimento rilevante, in quanto porta anche nella Penisola una parte del dibattito sulle tematiche razziali che in Italia non trova ancora terreno fertile, soprattutto a un livello di diffusione di massa. Nonostante la rilevanza di tale evento, è inevitabile notare come le scelte nella traduzione del titolo di copertina rispecchino la situazione culturale italiana. Tenendo presente il nesso strettissimo che lega il discorso razziale al contesto sociale e linguistico in cui è inserito, come afferma Tatiana Petrovich Njegosh lo spostamento del discorso razziale stesso da un contesto geografico, culturale e sociale a un altro assume le caratteristiche di una vera e propria traduzione: «La razza non passa cioè automaticamente da un contesto a un altro, secondo uno schema lineare e unidirezionale, ma viene “tradotta” da un sistema linguistico e culturale a un altro»<sup>151</sup>. Di questo troviamo traccia nella traduzione italiana del titolo e del sottotitolo del numero in questione: mentre la versione statunitense titola *Black and White. These twin sisters make us rethink everything we know about race*, il titolo italiano risulta così “tradotto”: *Questioni di pelle. Razza: non è una realtà biologica ma un'invenzione sociale*. Tale discordanza costituisce una traccia evidente dei differenti contesti culturali e sociali in cui i due numeri vengono pubblicati e divulgati: negli Stati Uniti il dibattito sulla razza come categoria sociale e sulla bianchezza come categoria del privilegio è molto più avanzato (basti ricordare che è negli Stati Uniti che sono nati la *critical race theory* e i *whiteness studies*), dunque il titolo e il sottotitolo rimandano direttamente, sebbene in modo dicotomico, alla questione razziale e alla fotografia di copertina, raffigurante due gemelle dizigoti con combinazioni di colori molto diversi (una presenta capelli castani e pelle chiara, l'altra capelli e pelle scura), poiché

---

<sup>150</sup> Numero Speciale di «National Geographic Italia», vol. 41, n. 4, aprile 2018.

<sup>151</sup> Tatiana Petrovich Njegosh, *Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia* in Anna Scacchi e Tatiana Petrovich Njegosh (a cura di), *Parlare* cit., p. 17.

nate da madre inglese e padre di origini giamaicane. Nel titolo italiano, invece, scompare sia la parola “bianco” sia il riferimento alla fotografia. Queste due sostituzioni rispecchiano perfettamente, a mio avviso, due caratteristiche del modo in cui l’Italia, a livello culturale, si rapporta con la questione razziale: in primo luogo la rimozione del riferimento alla bianchezza segnala la non considerazione, nel contesto italiano, del bianco come colore (poiché norma neutra) nonché l’assenza di una riflessione circa l’identità razziale italiana; in secondo luogo il sottotitolo sembra quasi dover rassicurare fin dalla copertina il pubblico italiano circa il livello su cui si situa il discorso attorno a quello che in Italia è ancora considerato un tabù: non un discorso su base biologica o naturale ma sociale e culturale. Tale precisazione costituisce anche la premessa quasi sempre necessaria quando si parla di razza in Italia in contesti accademici e non, a fronte della tensione e della resistenza che quasi sempre s’incontra nel trattare questo tema.

Vorrei segnalare, infine, la pubblicazione di *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale* di Caterina Romeo, edito anch’esso da Le Monnier Mondadori<sup>152</sup>. Il volume costituisce un fondamentale contributo nell’ambito degli studi postcoloniali, degli studi di genere e degli studi critici sulla razza applicati alla critica letteraria, in quanto offre una panoramica del «percorso diacronico»<sup>153</sup> compiuto dalla letteratura italiana postcoloniale per poi prendere in esame le opere di alcuni autori e autrici da una prospettiva intersezionale. L’analisi delle opere letterarie è articolata attraverso l’intersezione delle categorie del genere, della razza e dello spazio, facendo emergere così il modo in cui i processi di razzializzazione, di genderizzazione e di costruzione dello spazio sociale e urbano emergano dai testi letterari e condizionino l’esperienza biografica e letteraria delle/degli autrici/autori. In particolare nel terzo capitolo, dal titolo *Difformi dalla norma cromatica. Questioni di razza, nerezza, visibilità, italianità, cittadinanza*, l’autrice si concentra sull’analisi delle opere attraverso il concetto euristico della razza, evidenziando da un lato come la produzione letteraria di soggetti postcoloniali costituisca una sovversione della norma bianca attorno alla quale lo spazio

---

<sup>152</sup> Caterina Romeo, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2018.

<sup>153</sup> Ivi, p. 9.

culturale e letterario italiano è stato costruito, dall'altro come alcuni scrittori e scrittrici postcoloniali esprimano e articolino nelle proprie opere le tematiche del razzismo, dell'eredità coloniale, della visibilità e della marginalizzazione.

In conclusione, il dibattito e la produzione teorica su razza e razzismo in Italia ha compiuto un percorso articolato che, all'inizio degli anni Novanta, ha assunto caratteristiche nuove rispetto agli anni precedenti. Se le riflessioni successive alla fine dei regimi fascista e nazista si erano concentrate sul razzismo antisemita e sulle Leggi razziali del 1938, a partire dal 1990 una serie di fattori sociali, politici e di revisione storiografica hanno portato ad ampliare il campo di ricerca anche ad altre forme di razzismo e di uso politico delle categorie razziali. L'importanza della produzione di questi anni è costituita dall'apertura di spazi di discussione e di riflessione circa le connessioni tra la costruzione della razza, la definizione di rapporti di dominio sia interni (la creazione della subalternità del Meridione) sia esterni ai confini geografici della Penisola (l'imposizione coloniale in Africa Orientale) e le forme con le quali storicamente il razzismo ha percorso trasversalmente discorsi politici e pratiche di relazione sociale.

Una prima fase degli anni Duemila assiste alla maturazione e a un ulteriore ampliamento dell'indagine che, se negli anni Novanta aveva riguardato, in linea generale, la storia passata, ora si addentra nell'osservazione anche dell'epoca presente, con particolare attenzione per le trasformazioni sociali prodotte dall'aumento delle migrazioni dal Sud Globale verso l'Italia. Lungi dall'essere un fenomeno scomparso con la fine della Seconda Guerra Mondiale, il razzismo viene ora considerato nelle sue manifestazioni contingenti, che costituiscono l'evidenza di una ereditarietà trasmessa dalla storia passata a quella presente. Il passaggio agli anni Duemila vede da un lato la prosecuzione dell'indirizzo d'analisi precedente, dall'altro lo sviluppo di nuove metodologie di ricerca. Oltre a essere sempre più incisiva la focalizzazione sui razzismi contemporanei, vengono assunti una prospettiva di genere e un approccio intersezionale nello studio dei processi di razzializzazione. Approfondendo una tendenza di cui, negli anni Novanta, si rintracciano pochi casi anticipatori, ora costituisce oggetto di studio il punto di intersezione della razza con ulteriori assi di oppressione (quali

il genere, la classe, la sessualità ed altri), superando la parzialità di una narrazione che non tiene conto di come l'analisi cambi al cambiare delle categorie sociali considerate.

Questa tendenza trova ancora maggiore applicazione nel corso del secondo decennio del Duemila quando la *critical race theory* inizia a essere applicata anche al caso italiano, avviando una produzione fortemente caratterizzata da un approccio intersezionale e interdisciplinare. La razza viene ora analizzata nelle sue articolazioni in molteplici campi del sapere e viene adottata come categoria critica attraverso la quale rileggere i processi storici e sociali. Nonostante la permanenza di resistenze, sia all'interno che all'esterno dell'accademia, nei confronti di un ambito di studi che nomina e pone al centro un concetto portatore di una molteplicità di significati e implicazioni, è imprescindibile osservarne e favorirne gli sviluppi, soprattutto a fronte di un razzismo mai sopito e che attualmente trova espressione tanto a livello sociale quanto nell'agenda politica di alcuni partiti italiani di estrema destra (e non solo). Considerando che, nonostante le resistenze, le opposizioni e gli accordi politici disumani, i cambiamenti sociali così come il movimento delle persone non sono arrestabili, è necessario introdurre chiavi di lettura che forniscano gli strumenti culturali necessari a rendere la società italiana più inclusiva e aperta a identità plurime.

## Capitolo 2. Razza e genere nella cultura visuale di massa contemporanea

### 2.1 La cultura visuale come campo di ricerca transdisciplinare.

#### Note sulla metodologia d'analisi

Per svolgere un'analisi centrata su fonti visuali è necessario comprendere cosa si intende con l'espressione "cultura visuale", così da porne in luce i meccanismi di funzionamento in relazione alle dinamiche sociali. Come afferma W.J.T. Mitchell «Un concetto dialettico di cultura visuale non può accontentarsi di una definizione del proprio oggetto in quanto "costruzione sociale dell'ambito visuale", ma deve insistere sull'esplorazione dell'inverso chiasmico di questa asserzione, la costruzione visuale dell'ambito sociale»<sup>154</sup>. A partire dalla definizione di W.J.T. Mitchell, intendo ora tracciare le linee che attraversano il vasto campo di ricerca dei *visual culture studies*, così da individuarne le caratteristiche e le potenzialità.

Nella definizione di Mitchell in prima istanza si fa evidente la questione della non naturalità delle immagini visuali e della visione stessa. A fronte di una presunta dimensione storica all'interno della quale si svolgerebbero i processi visivi che Mitchell chiama «fallacia naturalistica»<sup>155</sup>, lo studioso definisce la cultura visuale come una costruzione simbolica che deve essere problematizzata ed esplorata. Nella riflessione di Mitchell, tale processo di produzione non considera soltanto il visuale come frutto di una costruzione sociale, ma prende in considerazione anche la capacità della cultura visuale di intervenire nella costruzione del sociale. Questo spiega dunque la distinzione linguistica e concettuale tra i due termini "visivo" e "visuale": come afferma Hal Foster in *Vision and Visuality*, la visione indica l'atto fisico del vedere, mentre il visuale il fatto sociale. Nonostante ciò, prosegue, questi due processi non rappresentano l'uno l'antitesi dell'altro: anche la visione porta con sé caratteristiche storiche e sociali, e allo stesso modo lo sguardo visuale coinvolge la psiche e il corpo.

---

<sup>154</sup> W.J.T. Mitchell, *Mostrare il vedere* in W.J.T. Mitchell (a cura di M. Cometa), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, duepunti edizioni, Palermo 2009, p. 62.

<sup>155</sup> Ibidem.

Contestualmente, però, intercorrono tra loro precise differenze, che distinguono il visuale dal visivo in quanto, mentre il secondo indica il dato della visione o il meccanismo fisico della stessa, il primo si riferisce specificatamente alla funzione discorsiva, simbolica, storicamente e socialmente costruita della visualità<sup>156</sup>. Questa strettissima connessione tra visualità e contesto storico, sociale e culturale all'interno del quale il visuale si (ri)produce viene posta al centro della propria riflessione anche da Nicholas Mirzoeff, che individua nel visuale la specifica caratteristica del postmodernismo:

In altre parole, è la crisi visuale della cultura che determina la postmodernità, non la sua testualità. La cultura della stampa, certo, non sparirà, ma il fascino del visuale – i cui effetti hanno caratterizzato il modernismo – ha dato vita a una cultura postmoderna che è tale soprattutto quando è visuale.<sup>157</sup>

Mirzoeff propone quindi di utilizzare un approccio alla cultura visuale che metta in luce il ruolo che essa assume all'interno del contesto culturale cui appartiene e che permette di individuare non solo le pratiche culturali che si esplicano attraverso la visualità, ma anche il terreno su cui tali pratiche vengono contestate, sovvertite e modificate in relazione all'interazione delle categorie di razza, classe, genere, orientamento sessuale. Alla luce di ciò e connotandosi come campo di studio fortemente interdisciplinare e transdisciplinare, la cultura visuale incontra e si connette con gli studi femministi, gli studi gay e lesbici, gli studi di genere, gli studi postcoloniali e secondo Mirzoeff costituisce, in questo senso, non tanto una disciplina quanto una strategia.

La necessità che quello relativo alla cultura visuale diventi un campo di ricerca vero e proprio – nel 1999, e cioè quando questa area di indagine contava ancora pochi anni di vita – è motivata da Mirzoeff dalla convinzione che nell'epoca contemporanea le immagini abbiano preso il posto del testo scritto: non soltanto le ormai consolidate tecniche pittoriche, fotografiche e cinematografiche, ma anche le nuove tecnologie che rendono sempre più vasta la porzione di reale che può essere visualizzata – dalle scansioni sempre più precise e accurate del corpo umano fino alle telecamere di

---

<sup>156</sup> Cfr. Hal Foster (edited by), *Vision and Visuality*, Bay Press, Seattle 1988.

<sup>157</sup> Nicholas Mirzoeff (trad. di Federica Fontana), *Introduzione alla cultura visuale*, Meltemi, Roma 1999, p. 30.

sorveglianza, dai semafori ai cartelloni pubblicitari – fanno sì che l’esperienza visiva e visuale costituisca gran parte della vita quotidiana. È per questo che secondo Mirzoeff «la cultura visuale non dipende dalle immagini in sé, ma dalla tendenza moderna a raffigurare o visualizzare l’esistenza»<sup>158</sup>. È questa insistenza sull’importanza della dimensione quotidiana ad accomunare le teorie di Mirzoeff e di Mitchell: se il primo afferma che la *visual culture* privilegia la dimensione quotidiana del visuale, quindi il modo in cui l’esistenza e la routine quotidiana delle persone si articolano attorno a processi di visualizzazione e a fonti visuali, il secondo al contempo invita a considerare la cultura visuale come un campo di indagine che si situa non all’interno delle discipline della storia dell’arte o dei *media studies*, ma in un «vedere quotidiano»<sup>159</sup> che costituisce il «regno del non artistico, del non estetico, delle esperienze e delle immagini visuali non mediate, o immediate»<sup>160</sup>. Tornerò più avanti sulle problematiche relative al rapporto tra gli studi sulla cultura visuale e le discipline accademiche come la storia dell’arte, in particolare, ma vorrei qui aggiungere un ulteriore nodo teorico proposto da Mitchell. Secondo lo studioso, infatti, compito della cultura visuale è anche quello di «mostrare il vedere»<sup>161</sup>, cioè analizzare cosa accade durante l’esperienza visuale nonché quali siano le conseguenze sociali e culturali dell’atto stesso del vedere. In questo senso, dunque, la visualità costituisce un’area di ricerca inesplorata, a cui non è possibile applicare le griglie teoriche e metodologiche tradizionali di analisi di un testo ma che effettivamente attinge a varie discipline per produrre un oggetto di studio inedito e, per seguire Mitchell, “indisciplinato”: «I *visual studies* non sono semplicemente un’*indisciplina* o un supplemento pericoloso alle tradizionali discipline rivolte alla visione, ma anche un’*interdisciplina* che trae spunto dalle loro risorse e da quelle di altre discipline al fine di costruire un nuovo e distinto oggetto di ricerca»<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 33.

<sup>159</sup> W.J.T. Mitchell, *Mostrare* cit., p. 75.

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Ivi, p. 76.

<sup>162</sup> Ibidem.

### 2.1.1 Nascita e sviluppo dei *visual culture studies*

Come evidenziano Pinotti e Somaini, nonostante i *visual culture studies* angloamericani e la *Bildwissenschaft* tedesca si siano strutturati intorno alla metà degli anni Novanta, le origini del concetto di cultura visuale risalgono invece agli anni Venti del Novecento, quando vari studiosi iniziarono a interrogarsi circa l'impatto culturale dei nuovi media del cinema e della fotografia<sup>163</sup>. I due autori fanno risalire una delle prime riflessioni circa il concetto di una nuova cultura visuale al 1924, quando Béla Balázs, scrittore e sceneggiatore ungherese, pubblicò il volume *L'uomo invisibile*, nel quale prevedeva il ritorno a un'epoca precedente all'invenzione della stampa in cui è l'immagine a prevalere sulla parola<sup>164</sup>. Riflettendo sulla capacità del cinema di annullare la distanza tra spettatore e immagine, che è invece presente nel rapporto con la pittura, Balázs pone l'accento sulla dimensione di prossimità e immediatezza offerta dall'esperienza visuale. Sulla stessa linea di pensiero si colloca Jean Epstein, che nel 1946 pubblicò *L'intelligence d'une machine* in cui riflette sulle trasformazioni portate dal cinema nell'arte e nella cultura, intendendo con questo termine non solo la produzione culturale "alta", ma piuttosto i prodotti culturali più comuni che modellano il pensiero collettivo in specifici contesti storici<sup>165</sup>. È possibile rintracciare un primo momento in cui la cultura visuale entra in contatto con la storia dell'arte tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, quando due storici dell'arte, Michael Baxandall e Svetlana Alpers, iniziarono a riflettere sulla relazione tra immagini artistiche e non artistiche nel Quattrocento italiano e nel Seicento olandese. A differenza dei teorici precedenti, questi ultimi ricorrono al concetto di cultura visuale nell'ambito della storia dell'arte, nel tentativo di proporre approcci metodologici nuovi ma assegnando in ogni caso una maggiore autorevolezza a ciò che consideravano immagini artistiche.

---

<sup>163</sup> Per la scrittura di questo paragrafo mi sono avvalsa delle riflessioni di Andrea Pinotti e Antonio Somaini esposte nel testo *Cultura visuale. Immagini sguardi media dispositivi*, Einaudi, Torino 2016 e delle teorizzazioni di Mitchell nel già citato *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale* (si veda la nota 1).

<sup>164</sup> Béla Balázs (a cura di Leonardo Quaresima), *L'uomo invisibile*, Lindau, Torino 2008.

<sup>165</sup> Jean Epstein, *L'intelligence d'une machine*, ed. Jacques Melot, Paris 1946.



A partire dalla metà degli anni Novanta iniziarono a svilupparsi i *visual culture studies* e la *Bildwissenschaft* (rispettivamente in area angloamericana e tedesca) come risposta a un forte aumento dell'uso sociale e politico delle immagini, e dunque a una enorme proliferazione delle stesse, causato, a sua volta, da precise contingenze non solo politiche e storiche, ma anche culturali e tecnologiche. Come rilevano Pinotti e Somaini, infatti, a partire dagli anni Novanta, complici l'avvento di Internet, l'invenzione di programmi per computer in grado di creare e modificare immagini e un sempre maggiore avanzamento



Schermo su strada del Poliambulatorio San Raffaele di Roma

nell'elaborazione di nuovi strumenti tecnologici quasi sempre basati su immagini, è sempre più ampia la porzione non solo di vita quotidiana (uso di telecamere di videosorveglianza, diagnostica medica) ma anche di grandi eventi storici (Prima guerra del Golfo, funerali di Lady Diana, caduta del muro di Berlino) ad essere visualizzata e quindi fruita dagli spettatori e dalle spettatrici attraverso le immagini, imprimendosi così nell'immaginario collettivo. Nonostante i *visual culture studies* e la *Bildwissenschaft* tedesca condividano questo terreno di partenza comune, le due discipline, o approcci teorici, si differenziano profondamente sia da un punto di vista metodologico sia per quanto riguarda gli obiettivi che si propongono di raggiungere.

La *Bildwissenschaft* nasce in modo strettamente legato alla storia dell'arte, in particolare dalle linee di ricerca della storia dell'arte tedesca relative al tipo di sapere prodotto dalla fotografia. Questo campo di studi si focalizza sulle immagini, in particolare quelle artistiche, in quanto capaci di produrre significati e sapere attraverso la visione e non la parola, secondo «una logica radicalmente non-linguistica, non-testuale»<sup>166</sup>. La *Bildwissenschaft*, inoltre, assegna una fondamentale importanza alla dimensione materiale delle immagini, cioè alle tecniche e ai materiali sui quali si fondano i processi

<sup>166</sup> Ivi, p. 27.

di produzione delle immagini e di visualizzazione, così da individuare in che modo questi si inseriscono in uno specifico contesto culturale e ne definiscono le forme, le specificità, le connessioni.

Se la *Bildwissenschaft* si concentra principalmente sulla funzione epistemica delle immagini in una prospettiva principalmente storica, i *visual culture studies* si sviluppano secondo un approccio decisamente più militante e maggiormente rivolto alla contemporaneità. È ancora Mitchell a coniare l'espressione «*pictorial turn*» per indicare la trasformazione dell'orizzonte sociale e culturale da spazio dominato dal testo, e quindi intellegibile con gli strumenti del linguaggio, a spazio dominato da immagini, assegnando rilevanza non al visuale in sé, ma alla conflittualità che caratterizza questo campo di ricerca e dibattito intellettuale. Mitchell definisce dunque il *pictorial turn* «una riscoperta postlinguistica e postsemiotica dell'immagine intesa come un'interazione complessa tra visualità, apparato, istituzioni, discorso, corpi e figuratività»<sup>167</sup> e comporta

la consapevolezza che *l'essere spettatore* (il guardare, lo sguardo, il colpo d'occhio, le pratiche dell'osservazione, sorveglianza e il piacere visivo) può essere una questione altrettanto profonda delle varie forme di lettura [...] e che l'esperienza visiva o “alfabetizzazione visiva” potrebbe non essere completamente spiegabile sul modello della testualità<sup>168</sup>.

Appare evidente dunque come il *pictorial turn* non indichi il ritorno alla ricerca epistemica delle immagini pittoriche, ma piuttosto la creazione di un campo di studi completamente nuovo, che coinvolge l'immagine visuale ma anche tutti i processi ad essa connessi, tanto quelli relativi all'atto del guardare vero e proprio quanto le conseguenze sociali e culturali del primato della visualità su scala globale. Proprio in virtù di tale innovatività, Mitchell definisce i *visual studies*, riprendendo Derrida, un «supplemento pericoloso»<sup>169</sup>, proprio per riferirsi a quella che lui chiama «ansia disciplinare»<sup>170</sup> provocata dall'emersione dei *visual studies* in quelle discipline accademiche “tradizionali” e il cui “territorio” era ben definito, come la storia dell'arte e l'estetica. Secondo lo

---

<sup>167</sup> W.J.T. Mitchell, *Pictorial Turn* in W.J.T. Mitchell, *Pictorial* cit., p. 23.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

studioso, infatti, l'ostilità accademica mostrata nei confronti dei *visual studies* viene spiegata dal fatto che il loro sviluppo è stato percepito come una minaccia da quelle discipline (la storia dell'arte e l'estetica) che, intrattenendo fra loro un rapporto di complementarità, esautoravano ogni questione relativa alle arti visive, sia da un punto di vista prettamente teorico che da uno più storico e pratico. Dunque, afferma Mitchell, i *visual studies* costituiscono un pericolo in ambito accademico in quanto sembrano "invadere" un ambito di ricerca già trattato da discipline consolidate, per di più ponendo come proprio oggetto di studio un insieme di fonti estremamente vasto e neanche precisamente delimitato e sottintendendo un'incompletezza teorica nella storia dell'arte e l'estetica. A fronte del panico territoriale suscitato dai *visual studies*, Mitchell mette in discussione una serie di miti ed errori a essi associati – come quello secondo cui la cultura visuale porterà alla scomparsa della storia dell'arte o a una sua deformazione – considerando quella dei *visual studies* come una prospettiva di studio del tutto inedita, che non si sovrappone né soppianta settori disciplinari già radicati, ma piuttosto si propone di farsi contaminare e di contaminare a sua volta più ambiti di studio.

È proprio una forte transdisciplinarietà a connotare i *visual studies*, che coniugano strategie di ricerca e approcci teorici differenti – tra cui, come già ricordato, le teorie femministe, gli studi postcoloniali, gli studi culturali – per indagare il carattere socialmente, storicamente e politicamente situato e costruito della produzione di immagini e della loro percezione. Opponendosi a un approccio naturale e a storico all'esperienza visuale, i *visual culture studies* assumono anche una posizione militante in quanto inglobano l'analisi critica e la ricerca all'interno di un agire politico che si pone l'obiettivo di svelare le ideologie, gli stereotipi e la riproposizione di meccanismi di potere nascosti sotto l'apparente neutralità e naturalità delle immagini. La metodologia dei *visual culture studies* permette di rendere oggetto di analisi qualsiasi immagine, e non solo quelle artistiche – quindi tanto la fotografia, la pittura e il cinema quanto i programmi televisivi, le pubblicità, la moda, l'urban design, le riviste e i giornali, le mappe e la cartografia, i fumetti e i social media<sup>171</sup> – in quanto tutte

---

<sup>171</sup> Nella postfazione alla raccolta di saggi di Mitchell *Pictorial Turn* Michele Cometa riporta un elenco estremamente dettagliato (quanto vasto in modo quasi paradossale) pubblicato da John A. Walker e Sara Chaplin nel 1997 nel

vengono ritenute significative nello studio del contesto culturale più ampio all'interno del quale vengono prodotte e nell'analisi delle tecniche utilizzate per la loro produzione e trasmissione e, infine, degli usi sociali in cui sono coinvolte.

### **2.1.2 La contaminazione con i *cultural studies*: cultura, discorso, potere.**

La caratterizzazione fortemente politica, ma anche la maggiore attenzione rivolta alla dimensione del quotidiano e la contestazione della divisione tra cultura “alta” e “bassa”, che permette di riconoscere l'importanza per la ricerca e per l'analisi critica della cultura popolare e di massa, sono alcuni dei nodi centrali che i *visual culture studies* hanno ereditato dai *cultural studies*. I *cultural studies* situano la loro nascita negli anni Cinquanta in Inghilterra, collocandosi in una posizione di scambio e prossimità con il Left Review Club. Il loro iniziale sviluppo assume una struttura più definita a partire dal 1964, quando viene fondato il Centre for Contemporary Cultural Studies a Birmingham, mentre continuano a intrattenere relazioni e a condividere pratiche e teorie politiche con la New Left, in particolare per quanto riguarda l'interesse verso le espressioni culturali della *working class*, le sottoculture e la necessità di rendere gli strumenti culturali accessibili a tutte le classi sociali. L'obiettivo primario, dunque, è, secondo Vallorani, quello di «analizzare le modalità con cui la cultura si riproduce attraverso i soggetti nel momento in cui essi esercitano la loro funzione di agenti attivi»<sup>172</sup>. A fronte di un'estrema eterogeneità dei temi, oggetti di ricerca e campi di studio che possono rientrare all'interno della categoria dei *cultural studies* – che se da un lato ha condotto allo sviluppo di una grande flessibilità negli strumenti utilizzati dall'altro ha rischiato di rendere a volte difficoltoso “delimitare il campo” – Stuart Hall, uno dei padri fondatori dei *cultural studies* britannici, sostiene che c'è un comune denominatore, necessario per poter parlare di *cultural studies*, e cioè la connessione tra cultura e potere:

---

tentativo di delimitare il campo della cultura visuale. Cfr. Michele Cometa, *Postfazione* in W.J.T. Mitchell, *Pictorial* cit., pp. 191-193.

<sup>172</sup> Nicoletta Vallorani, *Cultural Studies: istruzioni per l'uso* in Nicoletta Vallorani (a cura di), *Introduzione ai Cultural Studies. UK, USA e paesi anglofoni*, Carocci, Roma 2016, p. 32.

Affrontare la cultura o le espressioni culturali da un punto di vista meramente formale, intenderle semplicemente come valori o come significati, non costituisce affatto la tematica dei *cultural studies*. [...] Dal mio punto di vista, credo si possa parlare di *cultural studies* soltanto se si lavora per smascherare l'interpenetrazione tra cultura e potere<sup>173</sup>.

Appare necessario, dunque, definire il concetto di cultura, o meglio, il significato del termine “cultura” che viene adottato e a cui ci si riferisce tanto nei *cultural studies* quanto nei *visual culture studies*. Seguendo ancora Hall, lo studioso individua tre significati del termine: uno tradizionale, uno moderno e uno antropologico. La definizione tradizionale del concetto individua nella cultura tutto «il meglio che può essere pensato e detto»<sup>174</sup> in una società, rappresenta cioè quella che viene comunemente considerata “cultura alta” o “cultura classica” che si esplica nella letteratura, la pittura, la filosofia. La definizione moderna include anche la cultura di massa e popolare, dunque tutte quelle espressioni culturali (come la *popular music* ma anche la pubblicità e le attività di intrattenimento) che raggiungono la maggior parte delle persone e attorno alle quali si articola la quotidianità. La definizione antropologica (o sociologica), infine, considera cultura tutto ciò che è «distintivo del “modo di vivere” di un popolo, di una comunità, di una nazione o di un gruppo sociale»<sup>175</sup> oppure, in senso più sociologico, identifica i valori condivisi di una società o di una popolazione. Nonostante sia a questa terza accezione che ci si riferisce quando si parla di cultura visuale o studi culturali, Hall complica ulteriormente il campo semantico cui il termine “cultura” si riferisce nel senso utilizzato dai *cultural studies* e dai *visual cultural studies*. Per comprendere l'insieme complesso di meccanismi che questo concetto racchiude, è necessario aggiungere due ulteriori nozioni, quella di rappresentazione e quella di discorso.

Se la cultura è costituita da significati, valori, immaginari condivisi da una certa società o gruppo sociale, il mezzo attraverso il quale questi significati vengono prodotti e comunicati è il

---

<sup>173</sup> Stuart Hall (a cura di Miguel Mellino), *Cultura, razza, potere, ombre corte*, Verona 2015, p. 28

<sup>174</sup> Stuart Hall (edited by), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, SAGE, Thousand Oaks 1997, p. 2.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

linguaggio che, secondo Hall, è in grado di produrre significato e attribuire un senso al reale perché opera attraverso un sistema rappresentazionale. È attraverso la rappresentazione, infatti, che il linguaggio produce significati culturali, che agiscono non soltanto a livello “teorico”, ma soprattutto determinando pratiche e idee sociali, e che dunque hanno un effetto fortemente concreto. Le pratiche culturali, quindi, assegnano specifici significati al reale – intendendo con questo termine tanto gli oggetti, quanto i gruppi sociali o gli eventi che raramente, afferma Hall, hanno di per sé un significato fisso, stabile e univoco – attraverso la loro rappresentazione, cioè attraverso le parole utilizzate per descriverlo, le immagini evocate e le storie raccontate in relazione ad esso, le emozioni ad esso associate, i valori attribuitigli e, infine, il modo in cui viene classificato e concettualizzato. Questo avviene perché i linguaggi funzionano attraverso elementi (le parole, le immagini, i suoni, ecc.) che operano in qualità di simboli, o segni, che *rappresentano* i concetti, le idee e le emozioni. Le rappresentazioni, però, non descrivono semplicemente i significati. Secondo Hall, a seguito del *cultural turn*, si afferma l’idea che i significati vengano piuttosto prodotti o costruiti: la rappresentazione diviene parte attiva nel processo di produzione dei significati e la cultura, quindi diventa un «processo costitutivo, importante tanto quanto la base economica o materiale nel dare forma ai soggetti sociali o agli eventi storici – e non soltanto un riflesso del mondo dopo l’evento»<sup>176</sup>.

Dunque la rappresentazione connette tanto il reale quanto gli oggetti immaginari con il linguaggio attraverso un sistema di segni, ne costruisce i significati e ne permette la trasmissione all’interno di uno specifico contesto culturale: «la rappresentazione è la produzione dei significati dei concetti presenti nella nostra mente attraverso il linguaggio»<sup>177</sup>. Il secondo elemento posto in luce da Hall per complicare il concetto di cultura è la nozione di discorso. Il discorso indica il processo di costruzione della conoscenza relativa a un certo (s)oggetto (o evento, sia reale che immaginario) attraverso una serie di pratiche discorsive, che definiscono i termini all’interno dei quali si parla di tale (s)oggetto o evento, il tipo di conoscenza e il significato ad esso associato, stabilendo cosa è

---

<sup>176</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>177</sup> Ivi, p. 17.

appropriato e cosa non lo è per il suddetto (s)oggetto, qual è la conoscenza ritenuta “vera” in riferimento ad esso, quali sono le caratteristiche che ne determinano l’identità. La produzione discorsiva dei significati avviene attraverso pratiche sociali, culturali, istituzionali e politiche che, attraverso la reiterazione nel tempo, fissano specifici significati rendendo estremamente difficile pensare una certa realtà, evento o (s)oggetto al di fuori dei termini prodotti dalla pratica discorsiva che ne ha stabilito le caratteristiche. Questo sistema, che Michel Foucault definisce “ordine del discorso”<sup>178</sup>, è fortemente connesso con il potere, in quanto stabilisce non solo ciò che di una realtà può essere detto e pensato, ma anche quali soggetti, corpi, comportamenti e azioni possono essere ritenute socialmente accettabili e quali devono essere invece collocate al di fuori della norma. Le pratiche discorsive lavorano per mezzo di rappresentazioni e dunque si può concludere che, all’interno di un certo contesto culturale, il significato e il modo in cui conosciamo un certo (s)oggetto vengono costruiti discorsivamente attraverso specifiche rappresentazioni, stabilendo così anche la posizione che tale (s)oggetto si trova ad occupare rispetto al potere. Come afferma Hall, l’approccio discorsivo si interessa maggiormente alla «politica delle rappresentazioni»<sup>179</sup>, cioè agli effetti e alle conseguenze che esse producono: tale tipo di approccio non prende in analisi solo come le rappresentazioni e il linguaggio producono significati, ma anche «come la conoscenza che uno specifico discorso produce entra in relazione con il potere, condiziona i comportamenti, compone o costruisce identità e soggettività, e definisce il modo in cui alcune cose vengono rappresentate, vengono pensate, praticate e studiate»<sup>180</sup>. Un esempio di come la rappresentazione, il discorso, il potere e la cultura si intersechino è dato dalla teorizzazione di Edward Said rispetto alla costruzione discorsiva del concetto di “Oriente” attraverso l’orientalismo, cioè l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente per gestire i propri rapporti con l’”Oriente”, per mezzo di relazioni di forza di natura politica, economica e militare e di pratiche culturali che hanno costruito un sistema di significati e

---

<sup>178</sup> Cfr. Michel Foucault, *L’ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972.

<sup>179</sup> Ivi, p. 6.

<sup>180</sup> Ibidem.

nozioni relative a esso<sup>181</sup>. Tali pratiche si sono esplicitate tramite la rappresentazione reiterata di una specifica immagine dell'“Oriente”, che lo ha raffigurato – e, dunque, ha attribuito al concetto di “Oriente” quello specifico significato – come tutto ciò che l'Occidente non era, o come l'entità in opposizione alla quale l'Occidente poteva definire sé stesso. All'interno dell'opposizione binaria



Aladdin e Jafar, protagonista e antagonista del film di animazione *Aladdin* (Walt Disney, 1992)

Occidente/Oriente, se al primo termine vengono collegati i concetti di razionalità, civilizzazione, sviluppo, progresso, produttività, il significato del secondo viene prodotto come opposto – dunque istintuale, non civilizzato, arretrato, non produttivo, primitivo. Questa costruzione discorsiva dell'Oriente è avvenuta attraverso rappresentazioni diffuse da pittura, fotografia, letteratura, diari di viaggio, testi sociologici ed economici. A livello di cultura visuale, basti pensare all'immagine di un non meglio identificato Oriente proposta dal film d'animazione *Aladdin*, nel quale, nella versione inglese, i personaggi negativi, di cui vengono accentuate le caratteristiche non occidentali, parlano inglese con un marcato accento straniero, mentre i due protagonisti parlano con accento americano standard. Nella prima versione del film, uscito nel 1992, la canzone d'apertura che accompagna le primissime scene così recita: «Oh I



Jean-Auguste Dominique Ingres, *Interno di harem con odalisca, suonatrice e guardiano*

come from a land, from a faraway place/ Where the caravan camels roam/ Where they cut off your ear/ If they don't like your face/ It's barbaric, but hey, it's home». O ancora, la costruzione dell'immagine delle donne “orientali” come sessualmente disinibite, fortemente erotizzate ed avvolte in una seducente aura di esotismo è stata possibile anche grazie a una tradizione pittorica, portata avanti da artisti europei come Jean-Auguste Dominique Ingres, di raffigurazione di donne e luoghi

<sup>181</sup> Cfr. Edward Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002.



“orientali”, come ad esempio l'*harem*, che ha trasmesso un immaginario stereotipato e spesso lontano dalla realtà<sup>182</sup>.

L'orientalismo, dunque, inteso come pratica discorsiva, è secondo Said

il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costruito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di interessi che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere<sup>183</sup>.

La stratificazione nei secoli e attraverso canali culturali diversificati di questo tipo di rappresentazioni e narrazioni ha prodotto un'immagine che attribuisce specifiche caratteristiche e significati (culturali, comportamentali, sociali) ai soggetti e ai territori non occidentali, ponendoli in una posizione di alterità rispetto al soggetto egemone e connotandoli come la periferia di un centro, l'Occidente, che è primariamente bianco e maschile.

### **2.1.3 Razza, visualità, contro-visualità.**

Anche la cultura visuale, dunque, rappresenta specifiche realtà o soggetti e può funzionare come pratica discorsiva nell'attribuire determinati significati al reale. Nel corso dei secoli, le immagini sono state ampiamente utilizzate per sostenere e contribuire alla formulazione di discorsi funzionali alla produzione di sistemi di potere di genere, di classe e anche razziali: se in passato le immagini sono servite a comprovare a livello visivo discorsi pseudo-scientifici relativi all'esistenza di differenti razze umane organizzate gerarchicamente, oggi tali immagini aiutano a confermare l'esatto opposto, e cioè che l'invenzione del concetto biologico di razza è stata una costruzione discorsiva che ha coinvolto più canali e discipline e che ha funzionato da strumento teorico-ideologico per lo sviluppo e il mantenimento del sistema coloniale e imperiale. In particolare, come afferma Colette Guillaumin,

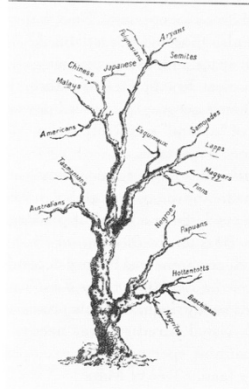
---

<sup>182</sup> Fatema Mernissi ha condotto una puntuale analisi critica della raffigurazione europea dell'*harem* e delle donne non occidentali nel testo *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze 2009.

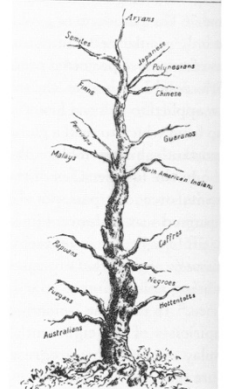
<sup>183</sup> Edward Said, *Orientalismo* cit., p. 21.

è tra Settecento e Ottocento che una nozione naturale di razza iniziò ad essere utilizzata per spiegare le diseguaglianze sociali: a fronte della richiesta di un maggiore egualitarismo portata dal periodo dell'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, la necessità di mantenere rapporti di potere già strutturati, come quelli tra potenze europee e colonie, venne soddisfatta tramite il ricorso a una categoria costruita

MORPHOLOGICAL TREE OF THE HUMAN RACE.



ÆSTHETIC TREE OF THE HUMAN RACE.



Paolo Mantegazza, *Morphological Tree of the Human Races* e *Æsthetic Tree of Human Races*

come naturale che giustificasse rapporti prodotti da dinamiche storiche e sociali. Questo è stato possibile grazie all'apporto di tutta una serie di teorie pseudo-scientifiche, che si basavano su discipline quali l'antropologia, la craniometria e l'antropometria, volte a stabilire l'esistenza scientifica di diverse razze umane attraverso l'attribuzione a differenti caratteristiche fisiche e somatiche di altrettanto differenti tratti comportamentali, culturali e psicologici. Anne McClintock mostra come Paolo Mantegazza, fisiologo e antropologo italiano vissuto tra Ottocento e inizio Novecento nonché uno dei primi divulgatori delle teorie darwiniane in Italia, immaginò l'organizzazione delle diverse razze umane secondo un'ottica teleologica ed evolutiva: nel



Litografia *Family Group of Katarrhinen* sul frontespizio di *The History of Creation*, di Ernst Haeckel

*Morphological Tree of the Human Races*, l'evoluzione degli esseri umani dallo stadio primitivo, iniziale (corrispondente con la “razza negra”, intesa in senso biologico) a quello di maggiore sviluppo (rappresentato dalla “razza ariana”) viene rappresentata come un albero<sup>184</sup>. Sovrapponendo la crescita dell'albero allo sviluppo dell'essere umano, Mantegazza riporta una costruzione sociale (la divisione in razze) a uno stadio naturale, attribuendole così validità scientifica e rendendola un processo spontaneo e innato:

<sup>184</sup> Cfr. Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York 1995.

la gerarchia razziale e il progresso storico vengono entrambi naturalizzati<sup>185</sup>. La stessa idea di progresso lineare, prosegue McClintock, è riscontrabile nel *Family Group of Katarrhinen*, una litografia realizzata da Gustav Müller e posta sul frontespizio dell'opera *The History of Creation* di Ernst Haeckel<sup>186</sup>, anch'egli scienziato dell'Ottocento seguace delle teorie evoluzionistiche di Darwin. In questa seconda immagine vengono presentate differenti tipologie somatiche e anatomiche che corrispondono a differenti stadi dell'evoluzione umana. Seguendo l'immagine dal basso verso l'alto, il progresso sembra seguire lo sviluppo lineare dell'essere umano che, a partire dallo stadio primitivo della scimmia, attraversa stadi intermedi corrispondenti in modi diversi a persone somaticamente raffigurate come nere, per approdare a quella che più somiglia alla "razza bianca ariana". Come afferma l'autrice «L'intera storia cronologica dello sviluppo umano viene catturata e consumata in un'occhiata, così che l'anatomia diviene un'allegoria del progresso e la storia viene riprodotta come una tecnologia del visibile»<sup>187</sup>. Come afferma Gaia Giuliani, la visualità ha costituito, nel contesto coloniale e imperiale, uno dei principali strumenti di rappresentazione dell'alterità e, per opposizione, dell'identità occidentale. Questo processo si è strutturato non solo attorno alle categorie razziali, ma piuttosto sull'intersezione di genere, razza e sessualità. Come riporta Mirzoeff, il caso di Saartje Baartman è emblematico del meccanismo di iscrizione sul corpo di presunte differenze visibili: Baartman, cresciuta in Sud Africa, venne deportata a Londra per essere esposta in un museo, dove gli spettatori potevano osservarne le natiche, le cui dimensioni erano considerate una deformità clinica chiamata steatopigia. Dopo la morte della donna, i suoi genitali furono sezionati (e successivamente conservati nel Musée de l'Homme di Parigi) per dimostrare che le dimensioni della clitoride costituivano segno visibile della sessualità sfrenata di Baartman e, dunque, di tutte le donne africane. Il corpo di Baartman, dunque, rendeva visibili le differenze che la classificazione razziale dell'epoca riteneva segno di malattia, mostruosità, deformità e, quindi, alterità rispetto alla bianchezza

---

<sup>185</sup> Cfr. Paolo Mantegazza, *Physiognomy and Expression*, Scott, London 1890.

<sup>186</sup> Cfr. Ernst Haeckel, *The History of Creation*, H. S. King & Co., London 1876.

<sup>187</sup> Anne McClintock, *Imperial cit.*, p. 38.

europea<sup>188</sup>. Quello della “Venere Ottentotta” non costituì affatto un caso isolato: nel corso dell’Ottocento e del Novecento si diffusero nelle principali capitali europee i cosiddetti “zoo umani”, spazi recintati all’interno dei quali venivano esposti esseri umani appartenenti a popolazioni africane o in generale nativi di territori non occidentali, nel tentativo di ricreare un “tipico villaggio indigeno” che gli europei potessero comodamente osservare da casa. La periferia imperiale veniva così parzialmente trasferita e visualizzata nel centro, così da rendere ancora più evidente il presunto contrasto con lo sviluppo tecnologico e civile delle società europee:

Attraverso il regime scopico della razza, fondato su immagini che rappresentano il soggetto razzializzato come irrimediabilmente altro e lo deumanizzano, la classificazione gerarchica della diversità umana si naturalizza, finendo per apparire il modo in cui, oggettivamente, il mondo è organizzato<sup>189</sup>.

Risulta chiaro, dunque, come la produzione discorsiva della razza e la visualità intesa come processo socialmente e culturalmente determinato siano intrinsecamente legate: come afferma ancora Scacchi, la razza non è visibile di per sé, ma è piuttosto il «prodotto dello sguardo»<sup>190</sup>. Essendo, questi, meccanismi che hanno costruito come naturali specifici significati, non è bastata a smantellarli l’opera di svelamento della natura costruita delle classificazioni razziali seguita alla Seconda guerra mondiale: nonostante genetisti, biologi e antropologi abbiano dimostrato scientificamente che non esistono differenti razze umane, la costruzione discorsiva delle stesse ha continuato a operare rendendo le differenze razziali una realtà sociale ancora prepotentemente presente. La riproposizione di tali differenze, ma anche di processi di razzializzazione e di alterizzazione, si manifesta ancora nel campo della visualità: come mostrano i due volumi *Il colore della nazione* curato da Gaia Giuliani e il già citato *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità* curato da Elisa Bordin e Stefano Bosco, la riproduzione visuale delle classificazioni razziali e di stereotipi coloniali prosegue nella

---

<sup>188</sup> Cfr. Nicholas Mirzoeff, *Introduzione* cit., pp. 259-260. Per il caso di Saartje Baartman si veda anche il film *Venus noir*, regia di Abdellatif Kechiche, MK2 Productions e France 2 Cinéma, Francia-Belgio 2010.

<sup>189</sup> Anna Scacchi, *Vedere la razza/fare la razza* in Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, ombre corte, Verona 2017, p. 25.

<sup>190</sup> Ivi, p. 19.

contemporaneità secondo quelle che Giuliani definisce «figure della razza»<sup>191</sup>, cioè tutte le rappresentazioni che si ripetono nello spazio urbano, nella musica, nella letteratura, nella televisione, nel cinema e in altre pratiche visuali proseguendo la tradizione delle immagini stereotipate prodotte dal colonialismo. Nei paragrafi successivi, il tentativo sarà proprio quello di svelare tali figure all'interno di alcune rappresentazioni visuali che circolano tanto nella cultura di massa – e che quindi vengono fruite in modo quasi automatico, quotidiano e acritico proprio perché considerate neutre – quanto nei mezzi di informazione che, nonostante dovrebbero restituire dati di realtà, o addirittura veicolare posizioni antirazziste, riproducono un immaginario cristallizzato nel tempo.

Riprendendo la proposta di Mirzoeff di considerare la cultura visuale anche come luogo di sovversione di pratiche culturali oppressive, è interessante osservare le pratiche che contestano, sul piano della visualità, l'esclusione dei soggetti razzializzati dal diritto di sguardo, la reiterazione di immagini stereotipate che non aderiscono alla complessità delle identità reali e che rivendicano la riappropriazione di uno spazio di produzione culturale che ri-posizioni lo sguardo. Nel testo *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality* Mirzoeff definisce la visualità come una modalità composta da tre principi<sup>192</sup>:

- La visualità classifica nominando, categorizzando e definendo, secondo ciò che Foucault ha definito “la nominazione del visibile”;
- La visualità separa i gruppi che ha classificato come meccanismo di organizzazione sociale. In questo modo previene la possibilità che tali gruppi si aggregino come soggetti politici (la classe lavoratrice, le popolazioni decolonizzate ecc.);
- Questo processo rende tali classificazioni giuste, quindi appropriate e, in ultima analisi, “belle” da un punto di vista estetico. Classificare, separare ed estetizzare compone ciò che Mirzoeff chiama un «complesso della visualità».

---

<sup>191</sup> Gaia Giuliani, *Introduzione a Il colore della nazione* (a cura di Gaia Giuliani), Le Monnier-Mondadori, Firenze 2015, p.3.

<sup>192</sup> Nicholas Mirzoeff, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham-London 2011.

Secondo lo studioso, la strutturazione dei rapporti di potere tra Occidente ed (ex)colonie si è articolata attorno a tre complessi della visualità: il «complesso della piantagione» che ha sostenuto la schiavitù atlantica, il «complesso imperialista» e il «complesso militare-industriale». In un sistema dunque nel quale lo sguardo è appannaggio e strumento di potere del soggetto dominante, Mirzoeff propone il concetto di «controvisualità», cioè la rivendicazione del diritto di sguardo. Il diritto di sguardo è il tentativo di dare forma a un realismo autonomo, che non costituisce un processo esterno all'autorità ma che si pone in una posizione di antagonismo e contrapposizione rispetto a essa, mentre la controvisualità è l'affermazione del diritto di sguardo, che mette in discussione il potere della visualità: «Il diritto di sguardo rifiuta di permettere all'autorità di suturare al potere la sua interpretazione del sensibile, prima come legge e poi come estetica»<sup>193</sup>. In corrispondenza quindi dei diversi complessi di visualità che hanno organizzato i rapporti di potere, Mirzoeff analizza altrettante pratiche controvisuali, agite dai soggetti oppressi, che hanno contestato quegli stessi complessi. A questo proposito, è interessante notare come il concetto di *agency* che, nell'approccio postcoloniale e femminista, indica la capacità dei soggetti subalterni di agire all'interno di precisi vincoli strutturali<sup>194</sup>, sia stato utilizzato anche in riferimento alle immagini. Come riportano Pinotti e Somaini, Alfred Gell, antropologo britannico vissuto nella seconda metà del Novecento, introdusse il concetto di *agency* delle immagini per designare la caratterizzazione delle stesse come soggetti sociali attivi, dotati di un ruolo di azione pratica all'interno delle dinamiche sociali<sup>195</sup>. Se quindi consideriamo quello della visualità come un campo dove sovvertire specifiche narrative, possiamo intendere tanto i soggetti che mettono in atto pratiche di controvisualità, quanto le pratiche stesse come espressioni di *agency*, che descrivono a livello visuale una presa di parola oppositiva.

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 25.

<sup>194</sup> Tale definizione di *agency* è di Stefania De Petris, si veda Stefania De Petris, *Tra «agency» e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale*, «Studi culturali», Anno II, n. 2, dicembre 2005, pp. 259-290.

<sup>195</sup> Cfr. Andrea Pinotti e Antonio Somaini, *Cultura* cit., p. 222.

## Controvisualità: tre esempi

Vorrei proporre tre esempi di pratiche controvisuali relative a eventi avvenuti nel corso del 2019 in Italia, così da mostrare in che modo il campo della visualità può essere utilizzato e trasformato per proporre contro-rappresentazioni e ri-significare lo spazio.

1. Il primo caso è costituito dalla comparsa, sulle pensiline di autobus e tram romane, di cartelloni recanti avvisi di allerta rispetto alle discriminazioni razziste sui mezzi pubblici di Roma. L'azione di *subvertising* – quella pratica, cioè, che fondendo nel nome i termini inglesi *subvert* (sovvertire) e *advertising* (pubblicità), altera e ri-crea il messaggio originario di un



Azione di *subvertising* rivolta all'azienda titolare del trasporto romano Atac Spa

cartellone pubblicitario assegnandogli un nuovo significato – si inserisce in un susseguirsi, nei primi mesi del 2019, di segnalazioni circa comportamenti razzisti da parte dei controllori dell'azienda Atac

Spa, concessionaria del trasporto pubblico di Roma, nei confronti di persone migranti e/o non bianche. Gli attivisti hanno realizzato dei cartelloni del tutto simili a quelli dell'azienda, mantenendo invariata l'impostazione grafica, i colori, la tipologia dei caratteri, ma hanno trasformato l'immagine inserendo contenuti e



Azione di *subvertising* rivolta all'azienda titolare del trasporto romano Atac Spa

messaggi inaspettati e spiazzanti che creano una sensazione di spaesamento rispetto a ciò che ci si aspettava di leggere e conducono, quindi, a una differente prospettiva di visione. Tale pratica controvisuale non rivolge solo una critica politica all'azienda in questione, ma sposta lo sguardo degli utenti, invitandoli a osservare quello dei mezzi pubblici come uno spazio dove, spesso nell'indifferenza generale, si esercitano violenze razziste e dove, quindi, è necessario mettere in atto pratiche oppositive e solidali.

2. Il secondo esempio è rappresentato dal lavoro di Zanele Muholi, fotografa e attivista visuale sudafricana lesbica, le cui opere sono state esposte a Roma presso la Galleria del Cembalo da febbraio ad aprile 2019 nella mostra *Nobody can love you more than you*, che raccoglie una serie di autoritratti facenti parte del lavoro intitolato *Somnyama Ngonyama – Hail the Dark Lioness*<sup>196</sup>. Le fotografie costituiscono autoritratti in cui Muholi altera, accentuando o diminuendo, la propria nerezza e modifica il proprio corpo attraverso l'utilizzo di oggetti di uso quotidiano, come scotch, grucce, mollette, scarpe. Mettendo al centro dell'immagine il proprio corpo, anche nudo, e indirizzando lo



Due autoritratti della serie *Somnyama Ngonyama – Hail the Dark Lioness*.

sguardo in camera Muholi si espone all'osservazione e si riappropria del diritto di sguardo per rendere visibile e riaffermare la propria identità queer, nera e lesbica. «You live as a black person for 365 days», ha affermato Muholi, per sottolineare come le discriminazioni razziali coinvolgano un'intera esistenza e non concedano mai una tregua. Il

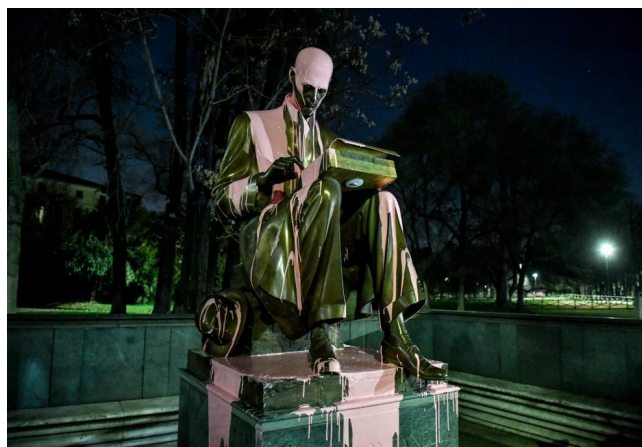
suo lavoro, quindi, costituisce una pratica politica contro-visuale indirizzata contro le politiche di rappresentazione della razza e del genere ma che, allo stesso tempo, conferisce spazio di autodeterminazione e auto-rappresentazione alle soggettività quotidianamente oggetto di violenze razziste, sessiste e omofobe: «My practice as a visual activist looks at black resistance-existence as well as insistence. Most of the work I have done over the years focuses exclusively on black LGBTQIA and gender-nonconforming individuals making sure we exist in the visual archive». Il suo lavoro come attivista visiva, di cui racconta nel libro *Faces and Phases* e nel documentario *Difficult Love*, porta alla luce tutte le questioni relative all'esistenza di donne, lesbiche e soggetti queer nere/i

<sup>196</sup> Renée Mussai and Zanele Muholi, *Somnyama Ngonyama. Hail the Dark Lioness*, Aperture, New York 2018.



che vivono in Sudafrica, non soltanto per testimoniare l'esperienza, le difficoltà, le violenze e le resistenze ma soprattutto per assicurarne la visibilità<sup>197</sup>.

3. Il terzo caso riguarda l'azione portata avanti dalle attiviste della rete Non Una Di Meno in occasione del corteo dell'8 marzo 2019 a Milano, quando la statua di Indro Montanelli è stata ricoperta di vernice rosa in segno di protesta nei confronti di una celebrazione acritica del giornalista, noto (anche) per aver comprato nel 1935 una bambina etiope per renderla propria "moglie". Tale fatto – ricordare e celebrare Montanelli per il suo impegno giornalistico ma rimuovendo allo stesso tempo le responsabilità, le violenze, i genocidi e gli stupri commessi dagli italiani durante il periodo coloniale in Corno d'Africa – viene qui richiamato e messo in discussione non chiedendo la rimozione della statua, ma piuttosto ri-significandola. Coprendo il finto corpo di Montanelli di vernice rosa nel corso della manifestazione dell'8 marzo – che, lungi dall'essere stata una celebrazione della Festa della donna, ha portato in piazza questioni



La statua di Indro Montanelli ricoperta di vernice rosa dalle attiviste di Non Una di Meno – Milano, 8 marzo 2019

come la violenza di genere, le discriminazioni omofobe, razziste e transfobiche, l'oppressione patriarcale e capitalista – le attiviste hanno messo in atto una pratica contro-visuale poiché hanno introdotto una prospettiva di visione differente e critica rispetto alla precedente. Guardare la statua di Indro Montanelli non significava più osservare e ricordare un noto giornalista italiano, ma significava osservare e ricordare un noto giornalista italiano che aveva contribuito, insieme a molti altri italiani, alla realizzazione e al mantenimento del sistema di sfruttamento e violenza coloniale nei confronti delle donne del Corno d'Africa. L'esperienza visuale acquista un nuovo significato, oppositivo e antagonista, permettendo a una parte di storia rimossa di riaffiorare.

---

<sup>197</sup> Cfr. Zanele Muholi, *Faces and Phases*, Prestel Pub., Munich 2010 e Zanele Muholi and Peter Goldsmid, *Difficult Love*, 2010.

In conclusione, dunque, appare chiaro che nel campo della visualità è possibile “vedere” l’intrecciarsi di questioni legate alla razza, al colonialismo, al potere, alla violenza di genere e, per questo, il visuale si configura come terreno particolarmente interessante non solo per svelare i meccanismi di costruzione e di riproposizione delle categorie razziali, e dunque la loro natura socialmente, culturalmente e storicamente costruita, ma anche per porre in evidenza le pratiche di controvisualità agite dai soggetti tradizionalmente oggetto della visione che, per mezzo di azioni artistiche, performative ed estetiche, rivendicano e praticano il proprio diritto di sguardo. La connotazione dell’Italia come Paese postcoloniale e la sempre maggiore presenza di italiani/e non bianchi/e e, allo stesso tempo, la presenza di un governo misogino, razzista e discriminatorio nei confronti di qualsiasi minoranza e soggetto fuori norma, che legittima l’emersione quotidiana di episodi di razzismo e che ogni giorno attacca i diritti delle donne, sembra provocare una maggiore intensità dell’attività politica sia dei movimenti sia di soggetti singoli, che spesso si esplica in pratiche visuali di cui sarebbe interessante osservare l’evoluzione.

## 2.2 Ve(n)dere la razza.

### La rappresentazione delle donne nere nelle pubblicità dell'Italia contemporanea

Non appena entriamo nel locale, scoppiano tutti in una gran risata e indicano una fila di giganteschi seni di cioccolato con tanto di capezzolo – grandi tette da mangiare. [...] Vivendo in un mondo dove i bianchi non vengono più nutriti e allevati principalmente da donne nere, davanti a quei seni simbolici il loro pensiero non va coscientemente alle *mammies*. Per loro quei seni di cioccolato non parlano della nostalgia rimossa per un passato razzista in cui i corpi delle donne nere erano una merce, disponibile a qualunque bianco ne potesse pagare il prezzo. (bell hooks, *Elogio del margine*).

#### 2.2.1 Nerezza da mangiare: colonialismo, razza, classe e consumo

Nell'aprile 2012 la Ministra della Cultura svedese, Lena Adelsohn Liljeroth, fu coinvolta in una bufera mediatica a seguito della sua partecipazione alla celebrazione del World Art Day presso il Museo dell'Arte moderna di Stoccolma. La ministra venne infatti immortalata nell'atto di tagliare all'altezza dei genitali una enorme torta di cioccolato recante la forma di una donna nera. La testa, invece, era incarnata dall'autore stesso dell'installazione, Makode Aj Linde, il quale affermò di voler porre l'attenzione sulla pratica delle mutilazioni genitali femminili (Fig.1). La scena generata dalla performance fu a dir poco problematica: mentre la Ministra affondava il coltello nel corpo fittizio e rivelava un interno estremamente realistico, un pubblico esclusivamente bianco osservava ridendo una donna-torta nera allo stesso tempo mutilata simbolicamente e consumata



Fig. 1 La ministra svedese mentre imbrocca Makode Aj Linde nel corso della performance.

concretamente, provocando una valanga di critiche e sdegno da parte dell'Associazione africana di Svezia e molte altre associazioni antirazziste, che chiesero le dimissioni della Ministra<sup>198</sup>. Senza

<sup>198</sup> Per leggere la notizia e visionare le altre fotografie si veda il seguente link [https://www.repubblica.it/esteri/2012/04/18/foto/svezia\\_bufera\\_sul\\_ministro\\_per\\_la\\_torta\\_razzista-33518323/1/](https://www.repubblica.it/esteri/2012/04/18/foto/svezia_bufera_sul_ministro_per_la_torta_razzista-33518323/1/) (ultima consultazione gennaio 2020), mentre per una lettura della performance in connessione con la tradizione del minstrel

entrare nel merito delle intenzioni dell'artista né della problematicità dell'installazione stessa, ciò che qui mi interessa rilevare è la connessione simbolica e reale tra cioccolato e nerezza, che conduce al consumo concreto non solo della torta ma del corpo nero stesso. Qualche anno più tardi, nel 2017, il Comitato contro i dolci razzisti ha lanciato una petizione su Change.org per chiedere di cambiare il nome dei cioccolatini Moretto, prodotti dall'azienda svizzera Dubler e il cui nome originale è *Mohrenkopf*, testa di moro<sup>199</sup>. Il caso della torta svedese, dei dolci Moretto, come pure del cioccolatino Negrettino, lungi dall'essere delle eccezioni, si inseriscono in una lunga tradizione che associa nerezza e prodotti a base di cioccolato, cacao e caffè e che è portatrice di precisi significati simbolici, storici e sociali. La produzione di tali beni alimentari, infatti, affonda le radici nella storia coloniale dell'Europa che, a partire dall'espansione e dalla conquista di territori del Sud America, dell'Africa e di altri Paesi del Sud Globale, ha avviato la produzione delle materie prime – semi di caffè e semi di cacao, dai quali derivano i prodotti finiti venduti in Occidente – nel contesto di sistemi coloniali e schiavisti (il cacao proviene prevalentemente dall'Africa occidentale, in particolare da Ghana, Costa d'Avorio, Nigeria e Camerun, sui quali venne imposta la dominazione britannica, francese e tedesca, mentre il caffè viene prodotto principalmente in Brasile, Honduras, Vietnam, Colombia, Indonesia ed Etiopia, ex-colonie di Portogallo, Francia, Spagna, Paesi Bassi, Italia). Come è accaduto per molte altre merci prodotte durante il periodo coloniale, la disponibilità di manodopera a bassissimo costo generata da varie forme di schiavismo ha permesso alle potenze occidentali di disporre di prodotti alimentari sconosciuti nel Nord Globale da immettere in un settore di mercato costruito ad hoc. Ad esempio la produzione di cacao era inizialmente concentrata in America Centrale e Meridionale, ma con il passaggio al XX secolo si è verificato uno spostamento verso l'Africa occidentale, dove coltivare cacao si rivelò più conveniente non solo per le migliori condizioni

---

show si veda l'articolo di Igiaba Scego pubblicato sul blog del collettivo ALMA visionabile al seguente link <https://collettivoalma.wordpress.com/2012/05/02/makode-aj-linde-ovvero-un-groviglio-da-districare/> (ultima consultazione gennaio 2020).

<sup>199</sup> La notizia viene riportata dal sito [Tio.ch](https://www.tio.ch) ed è visionabile al seguente link <https://www.tio.ch/svizzera/attualita/1164062/-il-moretto-e-un-dolce-razzista--parola-del-comitato-che-lo-combatte>, ultima consultazione gennaio 2020.

ambientali ma soprattutto per la presenza di un vasto bacino di manodopera, composta da persone costrette a lavorare in condizioni disastrose e con retribuzioni bassissime<sup>200</sup>. Dunque il caffè e il cacao fanno parte anch'essi della produzione di tutti quei beni che, all'interno del sistema coloniale, ha permesso alle potenze occidentali lo sviluppo di un circuito di produzione e consumo e di un modello economico basato necessariamente sullo squilibrio tra Nord e Sud Globale e su rapporti di potere tra Paesi egemoni e popolazioni assoggettate. Come afferma Ania Loomba, furono questi rapporti, strutturati attorno alle categorie di razza e classe, che permisero lo sviluppo economico in senso capitalistico delle potenze occidentali:

Il punto essenziale è che anche se è vero che i colonialismi europei attuarono una molteplicità di tecniche e di modalità di dominazione, penetrando a fondo in alcune società e mantenendo invece contatti superficiali con altre, in tutti i casi produssero lo squilibrio economico necessario per la crescita del capitalismo e dell'industria europei. Potremmo quindi dire [...] che senza l'espansione coloniale la transizione europea al capitalismo non sarebbe avvenuta<sup>201</sup>.

Qual è quindi la specificità, da un punto di vista culturale, del caffè e del cacao? Ciò che rende particolarmente interessante il discorso attorno a tali prodotti è la loro connessione apparentemente “naturale” con la nerezza secondo modalità che, modificandosi nel corso degli anni e variando nelle caratteristiche in base al contesto geo-storico e culturale, rendono cioccolato e caffè – o meglio, le funzioni culturali loro assegnate – dei significanti razziali e degli indicatori delle differenze sociali basate sulla razza. Da un certo momento in poi, oltre ad essere razzializzati tali prodotti sono stati anche fortemente sessualizzati ed erotizzati e attorno ad essi si è strutturato un circuito di connessioni tra genere, sessualità, razza, colore, desiderio/desiderabilità. L'assegnazione di tali significati

---

<sup>200</sup> Cfr. Silke Hackenesch, *Chocolate and Blackness. A Cultural History*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2017.

<sup>201</sup> Ania Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000, p. 21. Nonostante la fine del dominio coloniale, molti di questi Paesi costituiscono ancora i principali luoghi di produzione di prodotti destinati al consumo del Nord Globale, spesso sotto l'egemonia delle multinazionali occidentali e reiterano, dunque, forme di neocolonialismo e di schiavitù tutt'altro che scomparse. A questo proposito si veda l'articolo di Federica Ciavoni sullo sfruttamento nelle piantagioni di cacao in Africa, visionabile al seguente link <http://www.lastampa.it/2013/12/11/scienza/i-mila-bimbi-schiavi-che-colgono-per-noi-il-cacao-cFeDJ9WHuPQvAEMbxaTK8J/pagina.html> (ultima consultazione gennaio 2020) e il documentario *The Dark Side of Chocolate* (regia di Miki Mistarti e Roberto Romani, Bastard Film&Tv, USA 2010), visionabile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=43XZuCwv9zA> (ultima consultazione gennaio 2020).

culturali a prodotti le cui materie prime provengono da ex colonie europee e vengono coltivate da persone che, se alle origini della produzione erano schiave e colonizzate, oggi abitano quei territori soggetti al potere neo-coloniale e capitalista del Nord Globale, rende l'intreccio tra prodotto, nerezza e rappresentazione particolarmente utile per esplorare i molti canali in cui il passato coloniale si ripresenta nella quotidianità e per riflettere sui diversi dispositivi di riproduzione delle categorie di genere e razza.

L'associazione tra nerezza e cacao o caffè emerge fin dai primi anni in cui i "nuovi" prodotti dovevano essere commercializzati in modo da permettere ai consumatori di familiarizzare con essi. Le aziende ricorrevano quindi anche alla pubblicità che, già nel XIX secolo, facevano leva su un rapporto di prossimità tra i prodotti (cacao o caffè) e i soggetti che effettivamente lavoravano nei campi e si occupavano della loro produzione – dunque, in definitiva, gli schiavi<sup>202</sup>. Come sostiene Silke Hackenesch, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo negli Stati Uniti le pubblicità di caffè e cacao utilizzavano immagini stereotipate di nativi americani o africani che lavoravano nei campi per enfatizzare l'autenticità del prodotto, rappresentando un'atmosfera di armonia con la natura e l'ambiente circostante ed esaltando indirettamente la semplicità e la serenità di una vita nei campi in opposizione alla frenesia della società moderna: «The images of brown-skinned laborers assured the buying populace that the article was not an imitation, but genuine. This visual rhetoric suggests a search for authenticity in an environment perceived to be increasingly artificial»<sup>203</sup>. Naturalmente questo avveniva eclissando le reali condizioni di sfruttamento e oppressione che di fatto rendevano il mercato di caffè e cacao così vantaggioso per le potenze occidentali, che andavano a costituire al tempo stesso il punto di origine del potere economico e luogo di consumo dei prodotti. Dunque, attraverso il silenziamento della realtà di schiavitù nel processo produttivo, la strategia pubblicitaria iniziale giocava sull'accostamento tra i lavoratori neri e questi alimenti ponendosi all'intersezione tra

---

<sup>202</sup> Cfr. Silke Hackenesch, *Chocolate* cit.

<sup>203</sup> Ivi, p. 45.

razzializzazione, primitivismo ed esotismo, poiché i corpi neri evocavano un immaginario atavico, arcaico, coincidente con lo stato di natura e, quindi, garante della genuinità dei prodotti.

Questa tendenza ad associare il prodotto con il soggetto che produce è riscontrabile anche nei poster pubblicitari di varie aziende italiane. Marchi come Foschi o l'Industria Italiana Surrogati Caffè (fondate rispettivamente nel 1929 e nel 1936) negli anni Cinquanta e Sessanta pubblicizzavano i propri prodotti costruendo un collegamento simbolico che giocava non tanto (o almeno non ancora)

sulla vicinanza a livello cromatico (il colore del caffè e del cacao e il colore della pelle dei lavoratori africani) quanto sulla loro prossimità concreta e materiale (il lavoro nei campi) (Figg. 2 e 3), utilizzando la presenza dei lavoratori come garanzia del prodotto stesso. Tracce



Fig. 2



Fig. 3

di questa tendenza, sebbene con differenti elementi, è ancora riscontrabile ad esempio nel calendario Lavazza 2015, le cui fotografie, scattate da Steve McCurry, raffigurano contadini, contadine e piccoli produttori di Etiopia, Laos, Senegal e altri Paesi dove viene coltivato il caffè. Lo slogan della campagna, “Earth Defenders”, connota le persone ritratte come i veri (e forse gli unici) protettori delle proprie terre e, per estensione, del pianeta tutto, comunicando un’immagine in cui le popolazioni del Sud Globale sembrano vivere in uno stato di

totale vicinanza e connessione con la natura e si posizionano, quindi, a uno stadio inferiore dello sviluppo. Nella nuova tendenza del “consumo etico” (stando alla campagna, il ricavato della vendita dei calendari dovrebbe essere stato devoluto alla



Fig. 4

realizzazione di un progetto Slow Food in Africa), però, questa connotazione viene resa in termini celebrativi: a fronte di un Occidente che devasta l’ambiente e che sembra aver abdicato al tentativo di correggere i propri stili di vita in senso più ecosostenibile, le popolazioni tradizionalmente considerate arretrate e sottosviluppate sono in realtà quelle che lo salveranno – da cui il titolo della

campagna, “i guardiani della Terra”. La strategia qui utilizzata, oltre a costituire un ulteriore esempio di razzismo positivo, prosegue la storica e nient’affatto nuova tendenza che pubblicizza il caffè attraverso i corpi di chi di fatto lo produce, e, allo stesso tempo, marca tanto l’azienda quanto i suoi clienti come eticamente attenti e socialmente responsabili. Così, l’alterizzazione delle popolazioni che coltivano caffè destinato all’Europa viene avvolta in un’atmosfera primitiva, rurale e quindi più genuina e autentica dell’Occidente industrializzato, mentre la visualizzazione dei produttori in carne e ossa svolge la doppia funzione di connotare azienda e consumatori come attenti alle disuguaglianze sociali e di dare l’impressione che le comunità produttrici abbiano un qualche tipo di potere decisionale all’interno del ciclo produttivo, assolvendo momentaneamente i consumatori dalle responsabilità storiche dei propri Paesi di appartenenza.

Nelle immagini di inizio Novecento, dunque, la permanenza dell’accostamento tra prodotto e corpo è resa possibile grazie a una mistificazione della realtà, attraverso l’elisione dei caratteri brutali della storia di schiavitù che ha caratterizzato l’industria coloniale e la loro sostituzione con una rappresentazione serena, fin quasi gioiosa del lavoro di produzione. Veniva dunque rappresentata in forma visiva la costruzione di una «classe operaia naturale»<sup>204</sup> attraverso le categorie razziali, naturalizzando un rapporto di potere storicamente determinato e avvolgendo tale rappresentazione con una patina di spontaneità e leggerezza. La mercificazione dei corpi neri esprime, inoltre, lo spostamento descritto da McClintock dal razzismo scientifico a quello da lei definito *commodity racism*, attraverso il quale la narrazione del progresso imperiale viene convertita in uno spettacolo di produzione e consumo di massa e la differenza razziale non viene postulata più soltanto a livello scientifico ma anche visuale<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> Ania Loomba, *Colonialismo* cit., p. 132.

<sup>205</sup> Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, London-New York 1995, cit., p. 33.



### 2.2.2 L'invenzione della Venere Nera nel discorso coloniale

Contestualmente allo sfruttamento economico, il sistema coloniale si è strutturato attorno a precise costruzioni simboliche e discorsive, necessarie per il mantenimento dei rapporti di potere coloniali e, allo stesso tempo, per la definizione delle identità nazionali nelle madrepatrie. Come hanno rilevato Anne McClintock, Ania Loomba, Ann Laura Stoler, tra le altre, tali costruzioni si situano all'intersezione delle categorie di genere, razza e sessualità, la cui articolazione ha ricoperto un ruolo fondamentale nell'intera impresa coloniale. La narrazione delle terre da colonizzare come luoghi misteriosi ed esotici, abitati da donne selvagge, disinibite, caratterizzate da una sessualità sfrenata, disponibili per la conquista maschile e bianca ha costituito uno dei principali *topoi* dell'intero discorso coloniale, e ha funzionato da un lato come fattore di attrazione per i colonizzatori, dall'altro come giustificazione nel mondo occidentale – attraverso il mito del fardello dell'uomo bianco e della presunta opera di civilizzazione – per la conquista, anche violenta, dei territori e delle popolazioni che li abitavano<sup>206</sup>. L'identificazione, inoltre, delle terre colonizzate con le donne native di quelle terre e la retorica della verginità che accomunava entrambe rese l'impresa coloniale un'opera di conquista dai fortissimi caratteri sessuali: come afferma McClintock, per secoli la narrativa di viaggio – attraverso racconti, dipinti, diari e cartoline – ha rappresentato i territori non occidentali come estremamente erotizzati, rendendoli nell'immaginazione europea dei «*porno-tropics*»<sup>207</sup>, luoghi tanto fisici quanto simbolici dove i colonizzatori europei potevano riversare tutte le proprie fantasie, desideri e paure sessuali repressi in patria.

Nonostante la presunta eccezionalità del caso italiano, questo tipo di discorso è applicabile anche all'impresa coloniale che l'Italia ha condotto a partire dal 1882 – con l'acquisto del governo italiano della baia di Assab, in Eritrea, dalla compagnia Rubattino – fino al 1943, raggiungendo il suo apice nel 1936 con la conquista dell'Etiopia da parte del governo fascista e l'istituzione dell'Africa

---

<sup>206</sup> Cfr. Giulietta Stefani, *Colonia* cit.

<sup>207</sup> Anne McClintock, *Imperial* cit., p. 22.

Orientale Italiana. Come afferma Giulietta Stefani, l'erotizzazione dell'Africa ha rivestito un ruolo di primaria importanza anche nel discorso coloniale italiano:

L'idea dell'Africa come culla di una sessualità libera e disinibita, come luogo di recupero e sfogo degli istinti e quindi di rinvigorismento della mascolinità era profondamente radicata nell'immaginario. Il continente era spesso descritto come una donna sensuale e disponibile e le colonie come uno spazio dove le opportunità sessuali abbondavano<sup>208</sup>.

Tale immaginario veniva diffuso in patria, soprattutto nel corso dell'impresa coloniale fascista, attraverso cartoline e fotografie coloniali che riducevano le donne colonizzate a oggetti sessuali, rappresentandole come (s)oggetti passivi, ipersessualizzati, tendenzialmente docili, metafore di un



Fig. 5



Fig. 6

territorio disponibile alla penetrazione maschile occidentale (Figg. 5 e 6)<sup>209</sup>. La raffigurazione stereotipata della 'Venere nera', oltre ad aver giustificato dal punto di vista

ideologico pratiche di sfruttamento come il madamato<sup>210</sup>, non è mai stata sottoposta a un processo di decolonizzazione culturale, radicandosi così nell'immaginario collettivo italiano e ripresentandosi tutt'oggi nella società italiana contemporanea. Essa emerge soprattutto nella

<sup>208</sup> Giulietta Stefani, *Colonia* cit., p. 98.

<sup>209</sup> Barbara Sòrgoni sottolinea, a tale proposito, che, accanto a questo tipo di rappresentazione dominante, nella narrazione fotografica coloniale esistevano anche raffigurazioni delle donne native che ne mettevano in luce i caratteri fisici ritenuti mostruosi o deformati, come ad esempio la prominente delle natiche o le dimensioni degli organi genitali. Per approfondire si veda Barbara Sòrgoni, *Parole e corpi: antropologia, discorso giuridico e politiche interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1996. Sull'ossessione occidentale per le caratteristiche fisiche delle donne africane si veda il caso di Saartjie Baartman e la costruzione del mito della Venere Ottentotta in Barbara Sòrgoni, *La Venere Ottentotta. Un'invenzione antropologica per la "Difesa della razza"*, «Il Mondo 3», n. 2, 1995, pp. 366-375; Francesco Cassata, *"La Difesa della razza". Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino 2008 e Sandra Ponzanesi, *Beyond the Black Venus. Colonial Sexual Politics and Contemporary Visual Practices* in Jacqueline Andall and Derek Duncan (edited by), *Italian Colonialism. Legacies and Memories*, Peter Lang, Oxford 2005, pp. 165-189. Si veda anche il film *Venus noir*, regia di Abdellatif Kechiche, MK2 Production e France 2 Cinéma, Francia-Belgio 2010.

<sup>210</sup> Per approfondire la tematica del madamato si vedano Barbara Sòrgoni, *Parole* cit.; Giulietta Stefani, *Colonia* cit.; Gabriella Campassi, *Il madamato in Africa Orientale. Relazioni tra italiani e indigene come forma di aggressione coloniale*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XII, 1983, pp. 54-62; Giulia Barrera, *Colonial affairs: Italian Men, Eritrean Women and the Construction of Racial Hierarchies in Colonial Eritrea (1885-1941)*, Tesi di dottorato, Northwestern University, Evanston 2002.

cultura visiva, manifestandosi prepotentemente nella produzione pubblicitaria riguardante principalmente prodotti alimentari e, all'interno di questa categoria, prevalentemente prodotti a base di cacao, caffè e cioccolata.

### **2.2.3 Razza, genere e sessualità nell'industria pubblicitaria**

Si iniziano dunque a intravedere i punti di intersezione tra produzione di cacao e caffè, razza, colonialismo, industria pubblicitaria, genere e sessualità. Per esaminare il modo in cui tutti questi fattori sono interrelati ed emergono nella cultura pubblicitaria dell'Italia contemporanea occorre innanzitutto specificare alcuni elementi. In primo luogo, l'attenzione rivolta alle pubblicità è motivata dallo straordinario potere che esse svolgono nella società dei consumi. Si può parlare a questo proposito, come afferma Laura Corradi, di «discorso pubblicitario»<sup>211</sup>, cioè di costruzioni simboliche che avvengono sul piano del discorso, poiché le pubblicità riflettono e rafforzano i valori dominanti e i rapporti di potere basati su genere, classe, razza, orientamento sessuale, religione, età; esse dettano codici di comportamento e normalizzano relazioni di potere. La pervasività con la quale le immagini pubblicitarie si impongono – attraverso un'azione apparentemente neutrale e innocua – fa sì che esse contribuiscano a radicare specifici immaginari, a stabilire quali corpi sono considerati desiderabili e socialmente accettabili e quali non lo sono, a naturalizzare disuguaglianze sociali. Esse costruiscono il desiderio e costituiscono così dispositivi di controllo sociale.

Se negli Stati Uniti l'industria pubblicitaria subì una grande accelerazione a partire dagli anni Cinquanta, in concomitanza con il boom economico e con la conseguente necessità di vendere una maggiore quantità di prodotti, l'Italia degli anni Cinquanta era intenta a portare avanti a fatica il difficile processo di ricostruzione postbellica. È necessario perciò attendere gli anni Sessanta perché l'industria pubblicitaria italiana viva una fase di maggiore sviluppo. È in questi stessi anni che si afferma l'immagine della casalinga come consumatrice, soprattutto in risposta ai nuovi prodotti

---

<sup>211</sup> Laura Corradi (con contributi di Marta Baldocchi, Emanuela Chiodo, Vincenza Perilli e Angela Tiano), *Specchio delle mie brame. Analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed eterosessismo*, Ediesse, Roma 2012, p. 27.

provenienti da oltreoceano, come ad esempio la lavatrice. Tale tendenza inizia a consolidare la tradizione pubblicitaria che rappresenta la donna come angelo del focolare, costantemente ed esclusivamente dedita alla cura dello spazio domestico, del marito e della prole. Successivamente, all'immagine della donna di casa si aggiunse il suo opposto, la donna seduttrice, il cui corpo e la sensualità che emana vengono simbolicamente venduti insieme al prodotto<sup>212</sup>. Le donne che ricoprono questo ruolo nelle pubblicità vengono investite di una enorme carica erotica, mentre le loro identità vengono ridotte a porzioni di corpo, erotizzate anch'esse. La strutturazione di un tale binarismo di genere non costituisce un fenomeno nuovo, al contrario essa rappresenta l'applicazione anche all'industria pubblicitaria di una storica e consolidata tradizione di rappresentazione della femminilità come scissa nelle due figure dicotomiche della "donna per bene" e "donna per male". Tale opposizione è riscontrabile in una molteplicità di aspetti della vita sociale e della cultura, basti pensare, a titolo non esaustivo, alla contrapposizione cristiana tra Maria ed Eva, alla donna angelicata del dolce stil novo, alla definizione storica, sociale e giuridica di donne "oneste" e "disoneste" nel Medioevo italiano<sup>213</sup> o alla presenza nelle fiabe del dualismo "principessa vs strega"<sup>214</sup>. È chiaro, dunque, che la pervasività e la stratificazione di tale costruzione discorsiva ne ha mantenuto il carattere dominante fino ai giorni nostri e, nonostante i rapporti tra i generi abbiano vissuto dei cambiamenti e delle rimodulazioni dagli anni Settanta in poi, le pubblicità così come l'immaginario diffuso non hanno recepito tali trasformazioni, precisamente perché tale binarismo viene riproposto e rafforzato attraverso la sua ripetizione quotidiana in pratiche culturali condivise, costanti e capillari.

---

<sup>212</sup> Per un'analisi della storia della pubblicità italiana si veda Vanni Codeluppi, *Storia della pubblicità italiana*, Carocci, Roma 2013; per un'analisi intersezionale delle pubblicità si vedano Laura Corradi, *Specchio* cit. e Sonia Sabelli, *L'eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero*, «Zapruder. Storie in movimento», n. 23, settembre-dicembre 2010, pp. 106-115; mentre per un'analisi prevalentemente di genere si veda Davide Baviello, *Le rappresentazioni di genere nella pubblicità dal secondo dopoguerra a oggi* in Silvia Aru e Valeria Deplano (a cura di), *Costruire una nazione. Politiche, discorsi e rappresentazioni che hanno fatto l'Italia*, ombre corte, Verona 2013, pp. 238-260.

<sup>213</sup> A questo proposito si veda Anna Esposito, *Donne e fama tra normativa statutaria e realtà sociale* in Isa Lori Sanfilippo e Antonio Rigon (a cura di), *Fama e publica vox nel medioevo. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXI edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno – Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 3-5 dicembre 2009*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2011, pp. 87-102.

<sup>214</sup> Sulla onnipresenza di tale binarismo nelle fiabe hanno riflettuto, tra gli altri, Sandra Gilbert e Susan Gubar nel testo *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven-London, 1979.

Oltre che proporre e stabilizzare specifiche relazioni tra i generi, il panorama pubblicitario italiano contemporaneo appare fortemente connotato da un punto di vista razziale. Osservando l'offerta pubblicitaria sia nella forma di spot televisivi sia in quella di cartelloni e poster si rileva che la maggior parte delle pubblicità che utilizzano corpi femminili sono marcate dalla bianchezza degli stessi. Le donne nere compaiono in un numero notevolmente inferiore di immagini, ma il dato rilevante è che, quando accade, esse sono presenti quasi esclusivamente nel ruolo di *femme fatale*, sensuali e seduttrici, mai nel ruolo di casalinghe o madri amorevoli<sup>215</sup>. All'interno di questa macrocategoria, il settore pubblicitario che ricorre in modo esponenzialmente maggiore all'uso di corpi femminili neri è quello alimentare, in particolare quello che si occupa della commercializzazione di cacao, cioccolato e caffè. Come evidenzia ancora Silke Hachenesch, spesso il cibo è stato descritto attraverso un linguaggio sessuale<sup>216</sup>. Il piacere derivato dall'atto del mangiare viene spesso accomunato al piacere erotico e tale accostamento presenta una lunga tradizione sia a livello di cultura popolare sia a livello di industria pubblicitaria<sup>217</sup>. Il cioccolato, come pure il caffè, si prestano particolarmente adatti a tale sovrapposizione, poiché sono comunemente considerati entrambi sostanze eccitanti ed afrodisiache, quindi "naturalmente" connesse con la sessualità. Ciò che suggerisco, dunque, è che da un certo momento in poi la forte carica sessuale socialmente associata alle donne nere e il richiamo alla sfera erotica associato al cioccolato e al caffè, nonché la prossimità cromatica delle une con gli altri si innestano in una tradizione commerciale già salda in cui cacao, caffè e cioccolato venivano pubblicizzati attraverso l'uso di corpi neri. Nel corso degli anni Ottanta in Italia da un lato si stabilizza il ricorso al modello della donna seduttrice per pubblicizzare qualsiasi tipo di prodotto, mentre dall'altro il mondo pubblicitario inizia ad accogliere anche modelle e modelli

---

<sup>215</sup> Costituisce un'eccezione la pubblicità di Kinder Fetta al Latte che presenta come testimonial Fiona May e sua figlia. In questo caso, la celebrità dell'atleta, le sue straordinarie capacità sportive, la sua classe sociale e il suo status di madre hanno contribuito a posizionarla nello spazio domestico e familiare della pubblicità, mantenendo in ogni caso l'accostamento cromatico tra colore della pelle, bianchezza degli abiti indossati, cacao e latte del prodotto. È possibile visionare lo spot in questione al seguente link [https://www.youtube.com/watch?v=\\_s1GRHDYLWU](https://www.youtube.com/watch?v=_s1GRHDYLWU), ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>216</sup> Cfr. Silke Hachenesch, *Chocolate* cit.

<sup>217</sup> Ne sono esempi la canzone di Ornella Vanoni *Rossetto e cioccolato*, nella quale l'atto di cucinare un dolce viene raccontato come se fosse una scena erotica (o viceversa) o gli spot dell'azienda Müller, che rappresentano il consumo dei suoi yogurt come momenti di piacere sessuale e il cui slogan è esplicitamente "Fate l'amore con il sapore".

neri, fino ad arrivare all'esplosione della passione per l'“etnico” e per l'esaltazione del multiculturalismo negli anni Novanta<sup>218</sup>. Prende avvio quindi una tendenza pubblicitaria di prodotti a base di caffè e cacao che sostituisce i corpi neri (maschili e femminili), la cui funzione e identità era stata definita, nella tradizione pubblicitaria precedente, dal lavoro che svolgevano nelle piantagioni, con corpi di donne nere ipersessualizzate, la cui presenza viene ora determinata dalla loro totale identificazione con il prodotto, resa possibile dall'associazione visiva a livello di colore e di piacere che, si presume, entrambi possano offrire. Sembra dunque che due tradizioni simboliche e visuali apparentemente scisse confluiscono in una nuova tendenza: da un lato, la storica e mai demolita costruzione discorsiva coloniale della donna nera portatrice di una carica erotica ai limiti della (dis)umanità, dall'altro la altrettanto storica tendenza pubblicitaria che associa cacao e caffè a corpi neri. Grazie all'imposizione di un modello pubblicitario che fa leva sulla sessualità esplicita delle donne utilizzate, corpi femminili neri e prodotti a base di cacao, cioccolato e caffè vengono simbolicamente uniti in una nuova strategia di marketing, sfruttando la loro “somialtanza” a livello cromatico e l'evocazione sessuale di cui sembrano “naturalmente” portatori.

#### 2.2.4 “Piacere nero” e altre sfumature di razzismo

Mentre il tradizionale accostamento simbolico tra caffè/cacao e lavoratori/lavoratrici neri/e, che evoca l'origine coloniale del prodotto senza rendere visibili elementi erotici, permane principalmente nei loghi di moltissimi marchi italiani tutt'oggi in commercio (Fig. 7), si è ampiamente diffusa la strategia pubblicitaria strutturata attorno all'identificazione a livello di



Fig. 7

7), si è ampiamente diffusa la strategia pubblicitaria strutturata attorno all'identificazione a livello di

<sup>218</sup> Cfr. Vincenza Perilli, “Sesso” e “razza” al muro. *Il sistema sessismo/razzismo in pubblicità* in Laura Corradi, *Specchio* cit., pp. 91-126.

epidermide del corpo femminile nero con il prodotto pubblicizzato e in cui l'intero processo visivo è avvolto da un'atmosfera di sensualità ed evocazione erotica.

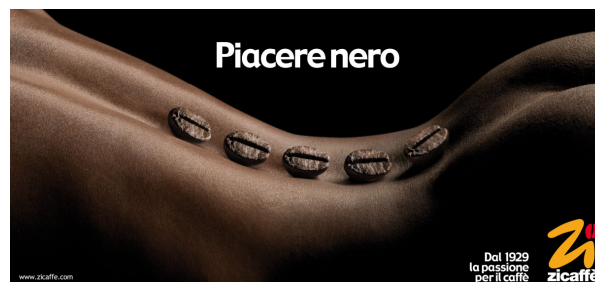


Fig. 8

Le immagini dell'azienda Zicaffè, fondata da Vito Zichittella nel 1929 (Figg. 8, 9 e 10) presentano una fusione totale tra il prodotto e la modella nera: questa, scomposta in porzioni di corpo (le labbra, il viso, la schiena) scompare in un gioco di compenetrazione con i chicchi di caffè, che rappresentano la bocca, le vertebre della colonna e una enorme chioma riccia<sup>219</sup>.



Fig. 9



Fig. 10

Il titolo "Piacere nero", allude evidentemente sia al piacere generato dal consumo del caffè sia a quello sessuale associato alla modella: il corpo femminile nero è simbolicamente in vendita insieme a una delle qualsiasi miscele acquistabili sul sito dell'azienda.

<sup>219</sup> I capelli "afro" hanno costituito e costituiscono ancora un terreno di negoziazione continua delle identità. A seconda dei contesti sociali e geo-politici, essi possono essere uno degli elementi immediatamente visibili nella definizione delle categorie razziali ma la loro cura ed esibizione può rappresentare anche una pratica antirazzista quotidiana. A questo proposito, di veda Kym Ragusa, *La pelle che ci separa*, Nutrimenti, Roma 2008; Caterina Romeo, *Una capacità quasi acrobatica*, Postfazione a Kym Ragusa, *La pelle* cit., pp. 249-270; Annalisa Frisina e Camilla Hawthorne, *Sulle pratiche antirazziste delle figlie delle migrazioni* in Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2015, pp. 200-214; Annalisa Frisina e Camilla Hawthorne, *Riconoscersi nel successo di Evelyne, lottare nel ricordo di Abba* in Elisa Bordin e Stefano Bosco, *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità, ombre corte*, Verona 2017, pp. 179-195.

Sulla stessa linea si pone la strategia pubblicitaria della torrefazione abruzzese Universal, fondata nel 1963 da Raffaele Camiscia. Nonostante l'azienda vantì una particolare attenzione per il rispetto dei diritti di lavoratori e lavoratrici, autodefinendosi un "modello di impresa solidale"<sup>220</sup>, la cartellonistica della Universal fa ampio, se non esclusivo, uso di donne nere per la pubblicizzazione del proprio caffè. Come si vede nella figura 11 la modella, inquadrata nelle porzioni di corpo erotizzate della bocca e della spalla nuda, e il chicco di caffè diventano



Fig. 12

IL PIACERE  
DI UN ESPRESSO

celebrating  
50  
YEARS



Fig. 11

un corpo unico

attraverso l'uniformità cromatica, con una evidente evocazione erotica sia attraverso l'immagine sia attraverso il titolo "Il piacere di un espresso". Confrontando questa

immagine con un poster pubblicitario del caffè Bricco del 1939 (Fig. 12), in cui il chicco è umanizzato e il titolo esclama "Il caffè sono io!", appare evidente come la componente di genere e il riferimento



Fig.13

all'elemento sessuale si innestino in una tradizione antica di sovrapposizione del corpo nero con il prodotto coloniale.

L'industria di prodotti a base di cioccolato e cacao non si distanziano da tale tendenza. Varie aziende, come la Parmalat per la pubblicità della Coppa Malù o la Hageen-

Dazs per uno dei suoi gelati, hanno giocato a livello visivo su uniformità e contrasto cromatici della pelle delle modelle nere e del prodotto pubblicizzato, tutto presentato in una scenografia di seduzione<sup>221</sup>. Particolarmente interessante è il caso della linea di gelati a base di cioccolato Magnum

<sup>220</sup> L'approccio paternalistico dell'azienda è ben espresso dalle parole della moglie del fondatore Irma Di Saverio Camiscia «è solo aiutando gli altri che riusciamo ad essere migliori». La descrizione dell'azienda è visionabile sul sito web al seguente link <https://www.universalcaffè.com/ita/company.php>, ultima consultazione dicembre 2019.

<sup>221</sup> Per un'analisi di questi due casi rimando a Vincenza Perilli, "Sesso" cit.; Sandra Ponzanesi, *Beyond* cit. e Sonia Sabelli, *L'eredità* cit.



dell'azienda Algida, appartenente a sua volta al marchio globale Heartbrand. La linea Magnum ricorre regolarmente, e non solo in Italia, alla raffigurazione di un unico oggetto che è allo stesso tempo prodotto e corpo femminile nero. Attraverso varie strategie visive, la modella nera può diventare

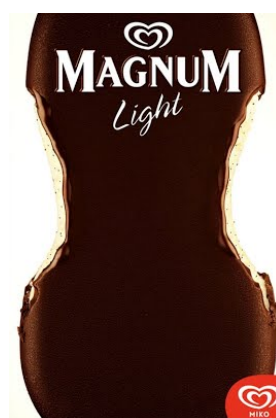


Fig. 14



Fig. 15

essa stessa il gelato e la fusione tra i due viene resa graficamente grazie alla raffigurazione della pelle che si infrange proprio come lo strato esterno di cioccolato quando viene morso, rivelando un interno bianco. Ciò funziona sia come ulteriore riferimento alla composizione del prodotto (la panna interna del gelato) sia come mezzo di contrasto per esaltare la nerezza (Fig. 13).

Lungi dall'essere una tendenza solo italiana, la linea Magnum del marchio francese Miko realizza attraverso un gioco di linee e curve un'identificazione totale tra gelato e corpo nudo nero. In questi casi, è il prodotto ad assumere la forma del corpo e non viceversa, rendendo la raffigurazione più stilizzata e il riferimento corporeo meno diretto, ma ad essere rappresentati sono sempre frammenti di corpi erotizzati, come le natiche, i fianchi e la schiena (Figg. 14 e 15).



Fig. 16

Infine, nel 2003 Magnum lancia la campagna “Chocolate Possession” (fig. 16) per pubblicizzare cioccolatini e barrette di cioccolato. In questo caso, la strategia visuale è in parte cambiata: mantenendo invariata l'unità tematica

piacere sessuale/cioccolato, la pubblicità non ricorre a una modella nera, ma ad una modella bianca che diventa nera (anche se solo a livello di epidermide) dopo aver mangiato il prodotto – la vicina immagine del cioccolatino morso permette di svelarne l'interno cremoso e, al contempo, di suggerirne l'avvenuto consumo da parte della modella. La testa inclinata, gli occhi chiusi e la bocca semi aperta suggeriscono la sensazione di estasi e di piacere in cui il corpo nudo è avvolto, mentre il concetto di

“possessione” evoca il campo semantico e immaginario demoniaco e sessuale – attraverso il riferimento implicito ai peccati di gola e di lussuria –, dunque di tutto ciò che è proibito, peccaminoso, immorale, carnale e, quindi, intrigante e seducente. L’immagine così costruita sembra comunicare che il consumo del prodotto è in grado di soddisfare il gusto e il desiderio erotico della donna immortalata la quale, a sua volta, promette di appagare gli stessi desideri del consumatore (maschio). A un ulteriore livello di analisi, il consumo del cioccolato in questo caso provoca una vera e propria trasformazione razziale: la modella bianca cambia letteralmente colore – pur mantenendo invariati i capelli e altri caratteri somatici –, suggerendo alle potenziali consumatrici la promessa di una maggiore (e temporanea) sensualità. Nerezza e sessualità sono strettamente interconnesse – come se essere nere rendesse le donne automaticamente e naturalmente più sexy – in un’immagine che profila la possibilità rassicurante di una trasformazione (o di una contaminazione) solo momentanea, sia perché non completa (coinvolge solo il livello dell’epidermide e i capelli permangono biondi) sia perché, in quanto possessione, è destinata a finire. Sembra, quindi, che la contaminazione avvenga attraverso l’atto concreto di mangiare (il cioccolato e, quindi, l’Altra razzializzata): è attraverso questo atto che il soggetto bianco (la modella) acquisisce specifiche caratteristiche considerate essere proprie delle donne nere, quali sensualità ed erotismo<sup>222</sup>. Oltre all’evocazione coloniale, il passaggio da bianchezza a nerezza – reso, a livello pratico, attraverso il body painting<sup>223</sup> – fa emergere il richiamo a una ulteriore tradizione simbolica, strettamente connessa con il razzismo, ovvero quella del *blackface*, quello stile di make-up teatrale utilizzato negli Stati Uniti a partire dalla fine del XVIII secolo e soprattutto nel XIX secolo all’interno del *minstrel show*, nel corso del quale gli attori bianchi, truccati in modo da mostrare il viso dipinto di nero e grandi labbra bianche o rosse, interpretavano personaggi neri utilizzando le caratteristiche fisiche per rappresentarne la versione caricaturale e la

---

<sup>222</sup> Come nota bell hooks, in passato presso alcune popolazioni l’atto di “mangiare l’Altro” e, in generale, la pratica del cannibalismo erano considerati modi per acquisire lo spirito e caratteristiche speciali della persona defunta. Cfr. bell hook, *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston 1992.

<sup>223</sup> Per queste immagini il body painting è realizzato da Guido Daniele, artista che ha lavorato nelle campagne pubblicitarie di varie aziende tra cui Müller, Swatch, Coca Cola ecc. Il portfolio è visionabile al seguente link <http://www.guidodaniele.com/index.php>, ultima consultazione gennaio 2020.

parodia sulla base di stereotipi razzisti<sup>224</sup>. L'utilizzo della nerezza come maschera comica nacque in Inghilterra nella seconda metà del Settecento, ma il primo anticipatore di tale pratica fu lo schiavo africano Sambo, apparso negli Stati Uniti nella commedia del 1795 *The Triumphs of Love*, nella quale era rappresentato come pigro e particolarmente portato per il ballo e il canto. Il *blackface* divenne una forma di intrattenimento popolare estremamente diffusa negli Stati Uniti nel corso dell'Ottocento. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, soprattutto grazie al movimento per i diritti civili, venne denunciata la connotazione razzista del *blackface*, la cui manifestazione pubblica è stata quindi



Fig. 17

abbandonata, sebbene esso permanga nelle pratiche e nell'immaginario privato e in Italia continui a essere praticato anche pubblicamente con una scarsa consapevolezza rispetto alle sue origini storiche e implicazioni discriminatorie<sup>225</sup>.

Come già evidenziato, l'intera strategia pubblicitaria della linea Magnum è stata strutturata attorno al concetto di "piacere", nella maggior parte dei casi secondo una strategia che non fa riferimento soltanto a un piacere derivante dal gusto

<sup>224</sup> In Spagna la Magnum ha realizzato una pubblicità simile in cui l'attrice Paz Vega diventa nera dopo aver mangiato il cioccolato. Per un'analisi di questa campagna pubblicitaria si veda Silke Hachenesch, *Chocolate* cit.; Anna Scacchi, *Negro, nero, di colore o magari abbronzato: la razza in traduzione* in Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare* cit., pp. 254-284 e Jill Lane, *Becoming Chocolate. A Tale of Racial Translation*, «Theatre Journal», Vol. 59, No. 3, Theatre and Translation (Oct. 2007), pp. 382-388.

<sup>225</sup> Sulla pratica del *blackface* si veda, tra gli altri, Anna Scacchi, *Negro* cit.; Eric Lott, *Love and Theft: the Racial Unconscious of Blackface Minstrelsy*, «Representations», n. 39, Summer 1992, pp. 23-50, University of California Press; Anna Scacchi, *Mettere in scena la razza. Visualità, autenticità e performance razziale. Che cosa vediamo, quando vediamo la razza?* in InterGrace (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 47-59; Leonardo De Franceschi, *Spaghetti blackface: pratiche performative al di là della linea del colore* in Tatiana Petrovich Njegosh (a cura di), *La "realtà" transnazionale della razza. Dinamiche di razzializzazione in prospettiva comparata*, «Iperstoria», n. VI, autunno 2015, pp. 76-93. Sul legame tra nerezza, regime dello sguardo e alienazione si veda la sempre fondamentale opera di Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Ets, Pisa 2015. Sulla permanenza di tale pratica nel contesto italiano si vedano, ad esempio, la pubblicità degli anni Ottanta delle liquirizie Tabù o alcune performances del varietà in onda su Rai1 "Tale e Quale Show" (edizione 2018), in cui alcuni concorrenti, come Vladimir Luxuria o Roberta Bonanno, sono ricorsi al make-up tipico del *blackface* per interpretare artisti/e neri/e, come Grace Jones o Aretha Franklin. La polemica sorta attorno a questo caso è riportata nell'articolo al seguente link: <https://www.tvblog.it/post/1566193/tale-e-quale-blackface-polemica>, ultima consultazione gennaio 2020. Lo spot di Alitalia con protagonista un attore truccato in modo da incarnare Barack Obama, originariamente visionabile al link <https://www.youtube.com/watch?v=5xhj4sesy1E>, è stato rimosso a seguito delle critiche rivolte all'azienda. Un video della polemica relativa alla vicenda è disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=U6SRHKTDNPU>, ultima consultazione gennaio 2020.

del cioccolato e dall'erotismo delle modelle ma anche a un lato oscuro presente in entrambi. Sul sito ufficiale italiano della linea Magnum, infatti, ricorrono in modo quasi ossessivo le parole “piacere” e “tentazione”, spesso accostate, ove il concetto di “tentazione” rimanda etimologicamente all'attrazione per qualcosa che è proibito o pericoloso<sup>226</sup>. Questa dinamica di attrazione/repulsione e di raffigurazione visiva del piacere accostato al pericolo appare evidente nella campagna Magnum avviata nel 2016 dal titolo “Libera il tuo istinto” in cui alcune modelle (bianche e non-bianche) sono riprese negli spot video mentre camminano accanto ad alcuni animali selvatici. Gli animali scelti (la pantera, la leonessa, la tigre, l'aquila, il bisonte, l'orso polare, il lupo, lo squalo e il leopardo) sono tutti caratterizzati dall'essere considerati a livello di senso comune “animali feroci”, mentre nella pubblicità rappresentano degli *alter ego* delle modelle, mostrandosi con esse in atteggiamento di protezione e alleanza, in opposizione al resto dei personaggi che appaiono esclusi da tale relazione elettiva. La campagna è stata diffusa anche attraverso la cartellonistica, per la quale è stata scelta una sola immagine dominante (Fig. 17), che ritrae un viso composto per metà da una donna non-bianca e per metà da una tigre. L'accostamento delle modelle con gli animali e lo slogan “Libera il tuo istinto” rimandano alla natura istintuale (dunque non razionale) e animalesca (dunque non-umana o comunque non civile) delle donne e delle donne non bianche in particolare, ripropongono la loro identificazione con l'animalità, l'istinto selvaggio, la sessualità sfrenata e rafforzano quindi un processo di esotizzazione che le colloca in un non meglio identificato ‘Oriente’, misterioso e sensuale, periferia di un centro, l'Occidente, maschile, razionale, civilizzato e produttivo<sup>227</sup>. La campagna, inoltre, è stata inaugurata nell'aprile 2016 con un cosiddetto “party animalier” presso il club Plastic

---

<sup>226</sup> Cfr. il sito web al seguente link <https://www.magnumicecream.com/it/home.html>, ultima consultazione dicembre 2019.

<sup>227</sup> Per un'analisi della costruzione della categoria di Oriente di veda Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999.

di Milano<sup>228</sup>. La scenografia dell'evento, frequentato da ospiti prevalentemente bianchi e appartenenti al mondo dello spettacolo, ha previsto anche la presenza di due modelle nere, vestite con costumi da tigri, che ballavano rinchiusi in una gabbia (Fig. 18). Tale scelta d'immagine, oltre ad animalizzare corpi in carne e ossa come quelli delle modelle nere lì presenti, già storicamente collocati a livello discorsivo all'interno di un immaginario esotizzante e razzista, non può non riportare alla luce la memoria degli zoo umani del XIX e XX secolo, quando Paesi quali Germania, Spagna, Italia, Belgio, Francia, tra gli altri, esponevano esseri umani provenienti da Africa, Americhe e Sud Est asiatico in spazi espositivi recintati, al pari di qualsiasi altro animale "esotico"<sup>229</sup>.

Le sbarre della gabbia dell'esclusivo party milanese segnano dunque, proprio come negli zoo umani, il confine tra gli osservatori bianchi e gli oggetti dell'osservazione, sottoposti allo sguardo e alla curiosità occidentale ma, allo stesso tempo, tenuti a distanza. Infatti, il modo in cui le coppie donna-animale sono rappresentate nella pubblicità Magnum comunica un sentimento di attrazione e



Fig. 18

paura, configurando le donne stesse simultaneamente come oggetti di desiderio e di pericolo. Come già notato in precedenza, la retorica della donna selvaggia che genera attrazione e repulsione nell'osservatore maschio occidentale affonda le radici nella storia coloniale, quando l'opera di conquista di terre e donne

"esotiche" risultava essere per i colonizzatori europei

estremamente eccitante e attraente ma anche temibile, sia per l'aura di mistero che avvolgeva gli oggetti della conquista, sia perché nell'immaginario occidentale era diffusa l'idea che le popolazioni colonizzate praticassero il cannibalismo e che le donne presentassero caratteri fisici considerati mostruosi e disturbanti. Il fatto di entrare in relazione con le donne native dei territori conquistati,

<sup>228</sup> È possibile leggere l'articolo e visionare la gallery fotografica al seguente link <https://www.adcgroup.it/e20-express/portfolio-eventi/lancio-prodotto/apload-firma-il-party-di-lancio-del-nuovo-magnum-double-al-plastic-di-milano.html>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>229</sup> Per approfondire il tema degli zoo umani si veda Viviano Domenici, *Uomini nelle gabbie. Dagli zoo umani delle Expo al razzismo della vacanza etnica*, Il Saggiatore, Milano 2015.

quindi, costituiva motivo di attrazione perché sembrava promettere una via di fuga alla moralità delle società occidentali, mentre dall'altro lato portava con sé l'ansia coloniale provocata dal contatto con soggetti "liminali" – che vivono, cioè, ai margini geografici e sociali dell'impero – e, dunque, potenzialmente pericolosi<sup>230</sup>.

Emerge dunque come la razza, nella sua intersezione con il genere e con il colore, venga inscritta nella rappresentazione visuale a più di un livello: in primo luogo la nerezza delle modelle richiama l'origine coloniale dei prodotti in questione e marca dunque l'evidenza di una ereditarietà del colonialismo che oggi viene trascritta sotto forme meno riconoscibili sebbene pienamente visibili; in secondo luogo la soggettività della donna raffigurata viene completamente cancellata, e il suo significato viene espunto e riassegnato ad un'immagine unitaria in cui il prodotto e il corpo si fondono in un'entità unica; in terzo luogo il riferimento continuo e costante alla componente erotica in chiave animalesca (marcata non solo a livello visivo ma anche attraverso la ripetizione di parole come "piacere" e "istinto") evocata dai corpi femminili neri si pone in continuità con una storica tradizione che, a partire dal colonialismo, ha narrato le donne nere colonizzate come oggetti sessuali posti in uno spazio di confine tra umanità e disumanità/bestialità; infine la riproposizione apparentemente a-problematica dell'associazione tra prodotti coloniali e lavoratori schiavi viene motivata da un processo di rimozione del significato storico, ovvero la storia coloniale e schiavista, di cui quell'associazione è portatrice. In questo senso, il discorso sull'intersezione tra genere, discorso coloniale, razza, colore e sfruttamento coloniale presente nelle rappresentazioni pubblicitarie in questione sembra articolarsi attorno a una continua tensione tra invisibilità, visibilità e ipervisibilità. Sebbene le immagini pubblicitarie costituiscano visibilità allo stato puro, nel senso che il loro contenuto viene veicolato tramite pratiche visuali, e anche se i corpi neri sono caratterizzati da ipervisibilità perché costituiscono l'eccezione, l'elemento difforme rispetto alla norma bianca, allo stesso tempo la componente razziale risulta essere del tutto invisibile. In un contesto sociale come

---

<sup>230</sup> Cfr. Anne McClintock, *Imperial* cit.

quello attuale, che Cristina Lombardi-Diop ha definito “postrazziale” per indicare una condizione in cui le categorie razziali non sono scomparse ma agiscono in modi meno evidenti ma non meno pervasivi, la razza scompare nelle pubblicità in questione e i sotto-strati di significato che soggiacciono a quel significante non vengono percepiti. Oltre a ciò, il fatto che dei corpi fortemente marcati da un punto di vista razziale e di genere vengano identificati con un prodotto alimentare, destinato quindi ad essere concretamente mangiato, sembra costituire, all’interno di un ordine razziale più ampio, un esercizio di potere per la riaffermazione metaforica dell’egemonia bianca. Come afferma Diana Palardy, che analizza un processo simile nelle pubblicità di cioccolato spagnole

The concept of consumption implies taking possession of something, breaking it down and absorbing part of it [...] into a larger system. In the context of race relations, the symbolic act of consuming the racial Other may be associated with the exploitation of the aspect of the Other that benefit members of the dominant society<sup>231</sup>.

Attraverso questo genere di pubblicità, il consumo metaforico dell’Altro razzializzato, associato a un genere alimentare così fortemente legato ai processi di razzializzazione, diventa uno spazio simbolico in cui il soggetto dominante bianco e maschile stabilizza e rafforza la propria posizione di potere. Questa pratica viene ulteriormente confermata dalla duplice connotazione che caratterizza l’alterità nera (elemento sia di attrazione sia di pericolo), dunque l’atto di mangiarla simbolicamente significa anche vincere la paura ed affermare il proprio potere. Reiterare anche a livello figurativo tale processo sembra quasi esorcizzare l’ansia coloniale per il cannibalismo e riconfermare ancora una volta la supremazia bianca: “White racism, imperialism and sexist domination prevail by courageous consumption. It is by eating the Other [...] that one asserts power and privilege”<sup>232</sup>.

È interessante notare, inoltre, come la razzializzazione di specifici prodotti alimentari non costituisca un processo che coinvolge solo la nerezza e i prodotti ad essa associati, ma rappresenti

---

<sup>231</sup> Diana Palardy, *The Metaphorical Consumption of the Racial Other in Spanish Advertising* in Antonio Medina-Rivera and Lee Wilberschied (edited by), *Constructing Identities. The Interaction of National, Gender and Racial Borders*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, p. 61.

<sup>232</sup> bell hooks, *Black Looks: Race and Representation*, South End Press, Boston 1992, p. 36.

anche una strategia funzionale alla riaffermazione della supremazia bianca attraverso un processo non eteroreferente (quindi per mezzo del contrasto con un'alterità nera), ma autoreferente, cioè attraverso la rivendicazione e l'esaltazione del carattere gerarchicamente superiore della bianchezza e delle qualità ad essa associate. Nel febbraio 2017, a New York, un gruppo di neo-nazisti, affiliati della cosiddetta "alt-right" (destra alternativa) statunitense, hanno protestato nel corso di una installazione anti-Trump dell'artista Shia LaBeouf, dal titolo "He will not divide us". Nel corso della protesta i neo-nazisti, a petto nudo e davanti a una telecamera, hanno messo in scena azioni di disturbo tenendo in mano taniche di latte, bevendo e sputando lo stesso, e affermando che quella del latte è la faccia del nuovo nazionalismo bianco. L'evento si inserisce in un contesto più ampio di rivendicazione del consumo di latte come metafora per l'affermazione di una superiorità bianca e maschile: sempre nel 2017 James Allsup, un esponente della destra alternativa, ha pubblicato un video satirico su YouTube nel quale spiega in che modo diventare antifascisti, associando alla causa antifascista e femminista il consumo del latte di soia – considerato segno di debolezza e di mancanza di virilità – invece di quello vaccino<sup>233</sup>. A seguito di questi episodi gli hashtag #MilkTwitter e #soyboy sono diventati virali, mentre vari componenti di gruppi affiliati con la alt-right hanno iniziato ad usare sui canali social la simbologia del latte per celebrare i ruoli di genere tradizionali e la mascolinità bianca e, al contempo, sminuire e deridere la diversità e i movimenti che si oppongono all'oppressione bianca etero-patriarcale<sup>234</sup>. L'associazione tra latte vaccino e supremazia bianca è resa possibile dalla diffusione dell'idea che

---

<sup>233</sup> Il video, originariamente visionabile al link <https://www.youtube.com/watch?v=h-cPEAohPhw>, risulta essere non più disponibile in quanto l'account associato al video è stato chiuso. Ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>234</sup> Per approfondire e guardare il video della protesta in sostegno di Donald Trump si vedano i seguenti articoli: <https://thewire.in/world/alt-right-milk-white-supremacy>, [https://www.huffpost.com/entry/milk-white-supremacy-racism\\_n\\_5bffad35e4b0864f4f6a3e28?guccounter=1&guce\\_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlMnVbS8&guce\\_referrer\\_sig=AQAAAFkxIHpWcZhV9X4vEqYrgS77Ye516sWD1HUHwtrR6WwiBeB3khhY9xMhlL3\\_pgxRPYkPOqzwbSpfl0H-wPjVjO-2W7Oe9D-JXgRhCxoUOFBaR0diTCIIwkkfGMKfSz0gND52xkz34cpFbgZ8SHNcjRk7y0JGEAKIyopk3hQzzqWA](https://www.huffpost.com/entry/milk-white-supremacy-racism_n_5bffad35e4b0864f4f6a3e28?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlMnVbS8&guce_referrer_sig=AQAAAFkxIHpWcZhV9X4vEqYrgS77Ye516sWD1HUHwtrR6WwiBeB3khhY9xMhlL3_pgxRPYkPOqzwbSpfl0H-wPjVjO-2W7Oe9D-JXgRhCxoUOFBaR0diTCIIwkkfGMKfSz0gND52xkz34cpFbgZ8SHNcjRk7y0JGEAKIyopk3hQzzqWA), [https://www.vice.com/en\\_us/article/kbka39/got-milk-neo-nazi-trolls-sure-as-hell-do](https://www.vice.com/en_us/article/kbka39/got-milk-neo-nazi-trolls-sure-as-hell-do), <https://www.mic.com/articles/168188/milk-nazis-white-supremacists-creamy-pseudo-science-trump-shia-labeouf#.bQsCtDsDq>, <https://www.nytimes.com/2018/10/17/us/white-supremacists-science-dna.html>, ultima consultazione gennaio 2020. In italiano è possibile leggere l'articolo pubblicato su Vice.com: <https://www.vice.com/it/article/pgvjbn/il-latte-e-la-nuova-bevanda-preferita-dei-neo-nazi>, ultima consultazione gennaio 2020.



l'intolleranza al lattosio ha una incidenza maggiore nelle popolazioni africane, sud-americane e tra le comunità di afroamericani e nativi americani: un articolo pubblicato nel 2013 su Nature Magazine, dal titolo *Archaeology: the Milk Revolution*, mostra una mappa della diffusione dell'intolleranza al lattosio – e, di conseguenza, della resistenza allo stesso grazie alla presenza dell'enzima lattasi –, mappa di cui alcuni esponenti della alt-right si sono appropriati per sostenere la propria tesi, e cioè che la presenza dell'enzima lattasi, più frequente nelle popolazioni caucasiche, sia la prova di una superiorità razziale genetica e biologica<sup>235</sup>. La presenza di tale simbolismo è spiegabile, nell'epoca contemporanea, con la percezione di una maggiore minaccia all'egemonia bianca etero-patriarcale causata dai movimenti migratori transnazionali, dalla crescente connotazione multirazziale delle società occidentali e da una forte e sempre più diffusa attenzione non solo per il carattere costruito del genere ma anche per le discriminazioni omofobe, transfobiche e razziste, per lo sfruttamento degli animali nell'industria della carne e dei latticini e per la causa ambientalista. A questo proposito la studiosa Iselin Gambert mostra in un articolo come per molto tempo il latte sia stato utilizzato come mezzo di riaffermazione della supremazia bianca e sia stato presentato come un alimento sano e fortificante, mentre il 65% della popolazione mondiale non è in grado di digerirlo, e tratteggia forme di attivismo per la “post-milk generation”<sup>236</sup>. Vasile Stanescu fa emergere il legame tra consumo del latte, “dietary racism” e imperialismo, sostenendo che la retorica per la quale la resistenza al lattosio sia più diffusa nelle popolazioni che hanno colonizzato e le cui economie si sono sviluppate (in modo virtuoso, cioè capitalista) viene utilizzata come prova scientifica della naturale superiorità di quelle stesse popolazioni (bianche) su altre (non bianche), tra le quali l'intolleranza al lattosio ha un'incidenza maggiore. Tale retorica viene ripresa ancora oggi, secondo Stanescu, da chi tenta di dare una spiegazione biologica alle disuguaglianze tra Nord e Sud Globale, senza dover ricorrere

---

<sup>235</sup> Cfr. <https://www.nature.com/news/archaeology-the-milk-revolution-1.13471>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>236</sup> Iselin Gambert, *Got Milk? The Disruptive Possibilities of Plant Milk*, «Brooklyn Law Review», Vol. 84, Issue 3 (2019), Forthcoming. Per i dati relativi alla diffusione dell'intolleranza al lattosio si veda <https://ghr.nlm.nih.gov/condition/lactose-intolerance#statistics>, ultima consultazione gennaio 2020.

esplicitamente al razzismo scientifico<sup>237</sup>. Emerge, quindi, come il latte venga razzializzato ed entri fortemente in connessione con questioni relative alla razza e al colonialismo ma anche ai nuovi movimenti neo-nazisti e ai movimenti ambientalisti e femministi. Se l'associazione tra nerezza e cioccolato o caffè rientra in un processo di razzializzazione eteroreferente, perché struttura un'alterità nera in opposizione alla quale la bianchezza diventa neutra e normata, il legame tra latte e supremazia bianca viene strutturato attraverso un processo di razzializzazione autoreferente, e la riesumazione di tale discorso viene portata avanti da quei gruppi di neo-nazisti e suprematisti bianchi che oggi sembrano pericolosamente riemergere.

### *Bianchezza a contrasto*

Se nella maggior parte dei casi i corpi delle donne nere nelle pubblicità alimentari sono funzionali a soddisfare il desiderio maschile bianco e, allo stesso tempo, costituiscono un dispositivo neocoloniale attraverso il quale viene ri-consolidata l'egemonia bianca, nel panorama pubblicitario è presente un'altra categoria che utilizza corpi femminili neri, quella in cui questi ultimi sono accostati a corpi di donne bianche. Se il colonialismo e il confronto con



Fig. 19



Fig. 20

la nerezza delle popolazioni colonizzate rappresentò un momento cruciale per la costruzione dell'identità razziale italiana come uniformemente bianca, tale processo viene continuamente convalidato dalla rappresentazione visuale della bianchezza del corpo sociale nazionale. Spesso, sono ancora le donne (bianche) a essere utilizzate per rappresentare e strutturare a livello simbolico l'identità della nazione, ad esempio incarnando concetti centrali del senso di appartenenza nazionale

<sup>237</sup> Cfr. Vasile Stanescu, 'White Power Milk': Milk, Dietary Racism and the 'Alt-Right', «Animal Studies Journal», Vol. 7, n. 2, 2018, pp. 103-128.

come quello di «Repubblica». Come si vede nelle figure 19 e 20 storicamente le donne bianche sono apparse (e continuano ad apparire) su poster e giornali identificando il concetto stesso, assumendo simultaneamente il ruolo di madri della nazione, perché ritenute biologicamente

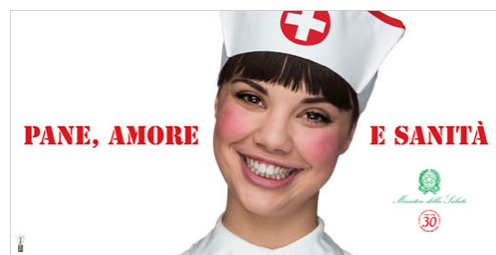


Fig. 21

predisposte per la funzione riproduttiva della popolazione, e riaffermando così la irriducibile bianchezza dell'identità italiana, che diventa anche garanzia di un corpo sociale sano e pulito (Fig. 21)<sup>238</sup>. Come osserva Lombardi-Diop, l'origine dell'igiene sociale si situa tra Ottocento e Novecento, quando nacque in Europa un più ampio interesse per le malattie sociali, cioè quelle associate a specifici gruppi sociali (come ad esempio la tubercolosi o l'alcolismo) e si affiancò alla nuova funzione biopolitica dello Stato, il cui ruolo divenne anche quello di proteggere la salute del corpo sociale<sup>239</sup>. Le teorie scientifiche sull'igiene, prodotte in Italia dall'antropologia di Lombroso e dei suoi successori, che costruiscono un nesso tra igiene, salute e pulizia, trovarono terreno di applicazione nelle colonie italiane fasciste, poiché il pericolo di una contaminazione della purezza italiana era motivato proprio dai contatti sociali e sessuali dei colonizzatori con le popolazioni colonizzate.



Fig. 22

Dunque fu proprio attraverso la relazione/opposizione con l'alterità nera coloniale e le connesse teorizzazioni su sanità e igiene che l'identità italiana poté costruirsi come bianca: “le pratiche igienico-sanitarie [...] costituirono, piuttosto, il fondamento di una serie di proiezioni ideologiche e discorsive [...] che, attraverso la

<sup>238</sup> Per un'analisi dei legami tra bianchezza italiana, pulizia, igiene e colonialismo si veda Cristina Lombardi-Diop, *L'Italia cambia pelle. La bianchezza degli italiani dal Fascismo al boom economico* in Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013, pp. 67-116.

<sup>239</sup> Il concetto di biopolitica indica l'insieme delle norme e delle pratiche attuate da uno Stato per controllare la vita degli individui e costituisce un tema centrale nella filosofia di Michel Foucault. Il controllo messo in campo dalla funzione biopolitica dello Stato si realizza attraverso una rete di istituzioni e luoghi, quali la famiglia, la scuola, il carcere, i mass media, che svolgono un'azione estremamente pervasiva e che riguardano tutte le sfere della vita, comprese la salute e la costruzione dell'identità. A questo proposito si veda Cristina Lombardi-Diop, *L'Italia* cit. e Rhiannon Noel Welch, *Vital Subjects. Race and Biopolitics in Italy*, Liverpool University Press, Liverpool 2016.

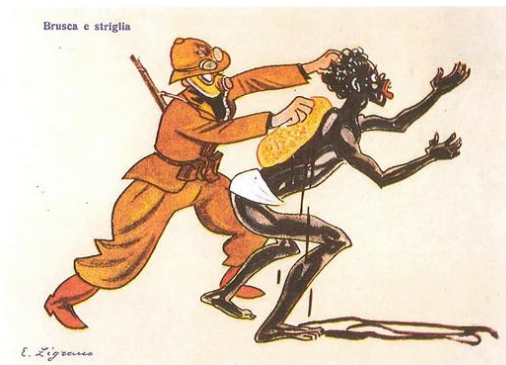


Fig. 23

dominante associava alla pelle candida la pulizia e quindi l'igiene e alla nerezza la sporcizia, questo voleva dire che la nerezza poteva essere lavata e sbiancata. A livello visivo la cultura coloniale ha proposto più volte la necessità di sbiancare i corpi neri così da ricondurli a una condizione di salubrità, come si vede nelle figure 22 e 23. Un meccanismo di sbiancamento simbolico è stato attuato a mio avviso anche nella pubblicità delle mozzarelle Zappalà (Fig. 24), che, oltre a essere portatrice di un messaggio profondamente sessista e razzista poiché ripropone l'identificazione dei corpi femminili con i due prodotti da pubblicizzare, suggerisce la necessità di un ulteriore livello di analisi. In primo luogo, il termine "razza" viene qui utilizzato nel suo significato biologico e naturale, così da richiamare sia l'origine animale sia la qualità pregiata del prodotto stesso. In secondo luogo, nella riproposizione della dicotomia bianco/nero, la nerezza risulta essere sbiancata: nello slogan, infatti, il termine "abbronzata" sostituisce "nera", secondo una strategia già evidenziata da Lombardi-Diop in occasione dell'elezione di Barack Obama alla Presidenza degli Stati Uniti d'America, quando l'allora



Fig. 24

Premier italiano Silvio Berlusconi lo definì "abbronzato"<sup>241</sup>. Se nel caso analizzato da Lombardi-

<sup>240</sup> Cristina Lombardi-Diop, *L'Italia* cit., pp. 85-86.

<sup>241</sup> Cfr. Cristina Lombardi-Diop, *Postcoloniale/Postrazziale. Riflessioni sulla bianchezza degli italiani* in Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2014, pp. 165-177.

Diop il processo di sbiancamento è stato funzionale a cancellare l'identità razziale di Obama perché incompatibile con la posizione di potere da lui appena assunta, in questo caso “diminuire la nerezza” della modella – poiché l'abbronzatura indica una condizione fittizia e temporanea – permette di reintegrarla all'interno della linea del colore così da utilizzare una modella non bianca, funzionale per l'associazione con il prodotto, nel contesto della strategia pubblicitaria di un'azienda che vanta una forte identità italiana – e, quindi, necessariamente bianca. Oltre a ciò, attraverso un atto di sbiancamento discorsivo è possibile anche mantenere sia l'associazione cromatica tra corpi e



Fig. 25

prodotti sia l'opposizione tra bianco e non bianco senza rendere il prodotto meno desiderabile. L'associazione della nerezza con un prodotto alimentare derivante dalla bianchezza per eccellenza (il latte), infatti, richiamerebbe l'immaginario che associa la nerezza con la mancanza di igiene e, quindi, con l'insalubrità del prodotto stesso, diminuendone così il potenziale d'attrazione. Il processo di sbiancamento consente quindi di proseguire una tradizione pubblicitaria di identificazione del prodotto con il corpo nero evitando di “contaminare” sia l'italianità dell'azienda che l'appetibilità del prodotto.

Anche la pubblicità dell'amarena Fabbri propone l'accostamento di una donna bianca e una nera, definite nel titolo rispettivamente “classica” e “al cioccolato” (le modelle e le amarene), dove “classica” sta a indicare un modello tradizionale, consolidato e dunque normativo mentre il cioccolato, e quindi la nerezza, ne costituisce l'eccezione (Fig. 25). In linea con il processo di razzializzazione eteroreferente individuato da Colette Guillaumin (che caratterizza buona parte della storia razziale italiana), in base al quale la normativizzazione della bianchezza viene realizzata tramite la razzializzazione dell'Altro, in queste pubblicità la nerezza si configura dunque come fattore di

difformità rispetto alla norma bianca e la sua presenza accanto a un corpo bianco è funzionale a esaltare e affermare, per contrasto, la normalità e la normatività della bianchezza<sup>242</sup>.

In conclusione, ciò che emerge dall'analisi delle rappresentazioni pubblicitarie dei corpi femminili neri è che esse non costituiscono un'"apertura" a identità che eccedono la norma somatica né rispondono semplicemente a strategie di marketing, al contrario rivelano un complesso intreccio di eredità coloniali, genere, dinamiche di razzializzazione e sessualità, finendo in ogni caso per consolidare il bianco come colore egemone. In un contesto come quello italiano, in cui il dibattito sulla questione razziale è stato avviato solo negli ultimi dieci anni e quasi esclusivamente a livello accademico, risulta difficile far emergere l'implicazione razziale e razzista delle immagini appena analizzate. Spesso l'utilizzo di corpi neri in pubblicità viene spiegato con semplici esigenze di marketing: se la somiglianza cromatica rende una campagna pubblicitaria vincente, è plausibile che un'azienda vi ricorra semplicemente per motivi di vendita, senza far riferimento di proposito a una complessità di significati storici e culturali quali quelli appena evidenziati. Queste posizioni sono indicative di una società che ha seppellito la propria storia razziale e coloniale in un passato che non passa e che quindi manifesta enormi difficoltà nel rinvenire il lavoro continuo delle categorie razziali. Certo è che la questione razziale è profondamente legata a specifici contesti geo-politici, storici, sociali e culturali: il modo in cui la razza categorizza, esclude (o include), discrimina (o favorisce), costruisce identità, stereotipizza negli Stati Uniti è molto diverso dal modo in cui tutto questo accade in Italia. Nonostante ciò, tanto gli Stati Uniti quanto l'Italia (e tutti gli altri Paesi occidentali) hanno contribuito, con le proprie storie di colonialismo, schiavismo e imperialismo, a strutturare un ordine razziale globale, all'interno del quale la razza – in quanto significante fluttuante e mobile - viaggia, traducendosi da un contesto all'altro, adattandosi a differenti sistemi sociali ma mantenendo delle strutture interne e dei meccanismi di funzionamento simili. È per questo che le pubblicità di caffè dei primi anni del Novecento italiane e statunitensi fanno riferimento a due immaginari e a due storie

---

<sup>242</sup> Cfr. Colette Guillaumin, *Caractères spécifiques de l'ideologie raciste*, «Cahiers Internationaux de sociologie», 53, 1972, pp. 247-274.

differenti – coloniale e schiavista – ma mostrano ugualmente la presenza di discorsi e di ideologie comuni a entrambi i contesti. Come ha spiegato David Theo Goldberg, se oggi la questione razziale è al centro del dibattito pubblico statunitense è perché la storia schiavista e razziale (che comprende anche l’abolizionismo e il movimento per i diritti civili) si è articolata storicamente sul territorio degli Stati Uniti, in una condizione di totale prossimità con la popolazione bianca. Questo fa sì che oltreoceano il livello di attenzione e di consapevolezza rispetto al potere razzializzante di determinate pratiche culturali sia più alto e che il richiamo di un immaginario razzista in alcuni prodotti culturali di massa sia maggiormente riconoscibile anche a livello di senso comune. Nel caso italiano e, per estensione, europeo, l’esternalità che ha caratterizzato il colonialismo – cioè il fatto che il fenomeno si sia svolto fuori dai confini nazionali – ha mantenuto la questione razziale lontana dal dibattito e dall’elaborazione collettiva italiani, come se razza e razzismo fossero concetti applicabili solo a realtà altre o, in alternativa, confinati nel discorso sullo sterminio degli ebrei e, quindi, superati<sup>243</sup>. Questo spiega perché, mentre negli Stati Uniti il *blackface* è stato messo al bando, in Italia ci si interroga se pratiche che richiamano quella tradizione siano in qualche modo problematiche o meno. L’analisi delle pubblicità qui presentata vuole essere, quindi, un modo per interrompere questo circuito di omissione, svelando al contrario come a volte la razza lavori e si mostri in modo tutt’altro che nascosto, al contrario iperivisibile e attraverso canali quotidiani e abituali, perché emerge da un immaginario sottostante la cultura diffusa e profondamente radicato, a cui si attinge nella maggior parte dei casi inconsciamente. Urge quindi da un lato decostruire la presunta neutralità di specifiche pratiche visuali, dall’altro ri-posizionare lo sguardo nell’osservazione, così da renderlo meno cieco ai sotto-significati che si celano dietro il filtro patinato di “semplici” pubblicità.

---

<sup>243</sup> Per il concetto di “esternalità” elaborato da Goldberg si veda David T. Goldberg, *Racial Europeanization*, «Ethnic and Racial Studies», XXIX (2006), 2, pp. 331-364.

## 2.3 Sguardi, *agency* e subalternità.

### Asimmetrie di potere nella narrazione visuale delle donne migranti.

Anger is an appropriate reaction to racist attitudes, as is fury when the actions arising from those attitudes do not change.

Survival is not an academic skill.  
(Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*)

#### 2.3.1 Premessa. Narrazioni visuali di (o sul) confine.

Il 29 giugno 2019 Carola Rackete, comandante della nave Sea Watch 3 e membro della ONG tedesca Sea Watch, ha sfidato il divieto impostole dal governo italiano a entrare in acque italiane e ha attraccato nel porto di Lampedusa. La vicenda è iniziata il 12 giugno, quando l'equipaggio della Sea Watch 3 ha salvato 53 migranti nella zona Sar libica, rifiutandosi di attraccare a Tripoli, perché porto non sicuro. La nave ha fatto quindi rotta verso Lampedusa, porto sicuro più vicino, ma il governo italiano, nella persona del Ministro degli Interni Matteo Salvini, ha sancito la chiusura dei porti e ha vietato alla nave di varcare il confine delle acque italiane. La capitana Rackete, quindi, dopo aver raggiunto il limite territoriale italiano, è stata costretta a navigare per diciassette giorni avanti e indietro senza oltrepassarlo in attesa di disposizioni dai governi europei, con a bordo decine di persone estremamente debilitate fisicamente e psicologicamente. La figura 1 mostra il tragitto che la nave ha percorso per più di due settimane: un attorcigliarsi su sé stessa lungo uno dei confini della Fortezza Europa. Di fronte a una tale fase di stallo, alla irremovibilità del governo italiano e all'incapacità degli Stati europei di intervenire, il 27 giugno la capitana ha deciso di forzare il blocco e di entrare nelle acque italiane, fermandosi a tre miglia dalla costa, in attesa di istruzioni. A seguito del trascorrere di ulteriori due giorni senza ricevere risposta alcuna, Carola Rackete ha invocato lo stato di necessità ed è entrata nel porto di Lampedusa<sup>244</sup>. È stata la prima volta che una

---

<sup>244</sup> A seguito di questa azione, Carola Rackete è stata arrestata dalla Guardia di Finanza con l'accusa di "resistenza o violenza contro nave da guerra". Dopo quattro giorni di arresti domiciliari, il primo luglio la Gip di Agrigento non ha



ONG impegnata nel soccorso di migranti nel Mediterraneo ha sfidato la politica dei “porti chiusi”, cavallo di battaglia della propaganda del leader della Lega Matteo Salvini che, dal giugno 2018, ha comportato il susseguirsi di molteplici episodi – come, solo per citarne alcuni, un altro caso Sea Watch 3 e il caso Diciotti – in cui i migranti salvati nel Mar Mediterraneo e gli equipaggi delle navi delle ONG sono stati costretti a restare in mare per giorni senza poter sbarcare in un porto sicuro<sup>245</sup>, in

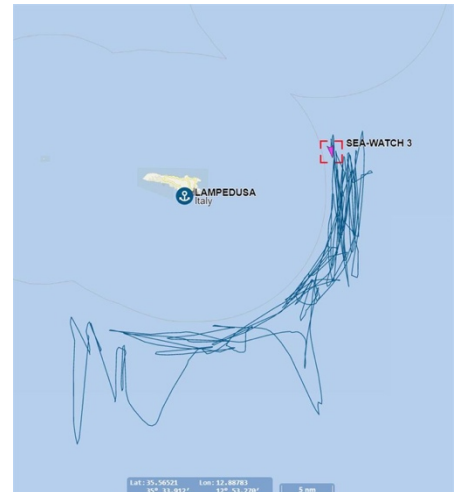


Fig.1. Traiettorie percorsi dalla nave Sea Watch 3 davanti al confine delle acque italiane.

una situazione di paralisi politica e senza una minima salvaguardia dei diritti umani. L’immagine della Sea Watch 3 (fig. 1) che si muove a largo di Lampedusa, al limite di una frontiera immaginaria, politica molto più che geografica, rappresenta a livello visuale la costruzione di Lampedusa come incarnazione del concetto stesso di confine (d’Italia e, per estensione, d’Europa). Quello che Paolo Cuttitta chiama «processo di frontierizzazione»<sup>246</sup> dell’isola siciliana, cioè la trasformazione di un luogo in una frontiera, si dipana attraverso vari fattori di «confinità»<sup>247</sup> che, a partire dalla posizione geografica ma soprattutto attraverso azioni politiche e sociali, narrazioni e rappresentazioni, hanno assegnato a Lampedusa il ruolo simbolico e politico di confine per eccellenza, concentrando discorsivamente su di essa tutte le frontiere marittime italiane. Secondo Cuttitta, tale processo è proseguito con la costruzione di Lampedusa come palcoscenico di quello che definisce «spettacolo del confine»<sup>248</sup>. Negli anni da lui analizzati – dal 2004 al 2011 – gli arrivi

---

convalidato l’arresto e ha escluso il reato di resistenza o violenza a nave da guerra. Il 19 luglio la capitana è tornata in Germania da libera cittadina.

Cfr. [https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/14/news/migranti\\_la\\_sea\\_watch\\_3\\_vira\\_verso\\_malta-228732091/?ref=search](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/14/news/migranti_la_sea_watch_3_vira_verso_malta-228732091/?ref=search); <https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/27/news/migranti-229740237/?ref=RHPPLF-BL-I229666996-C8-P1-S2.2-T1>; [https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/29/news/sea\\_watch\\_atraccia\\_porto\\_lampedusa-229893050/](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/29/news/sea_watch_atraccia_porto_lampedusa-229893050/); [https://www.repubblica.it/cronaca/2019/07/02/news/inchiesta\\_carola\\_sea\\_watch\\_agrigento-230128225/](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/07/02/news/inchiesta_carola_sea_watch_agrigento-230128225/), ultima consultazione gennaio 2020. Si vedano anche i reportage di Annalisa Camilli su Internazionale.it: <https://www.internazionale.it/tag/autori/annalisa-camilli>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>245</sup> Cfr. [https://www.repubblica.it/cronaca/2019/01/31/news/sea\\_watch\\_migranti\\_catania-217897372/?ref=search](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/01/31/news/sea_watch_migranti_catania-217897372/?ref=search); <https://www.internazionale.it/bloc-notes/annalisa-camilli/2019/02/18/diciotti-matteo-salvini>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>246</sup> Paolo Cuttitta, *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Udine 2012, p. 73.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Paolo Cuttitta, *Lo spettacolo* cit.

di migranti nel Canale di Sicilia e a Lampedusa sono stati spettacolarizzati e inseriti all'interno di strategie narrative differenti, che corrispondono alle diverse linee politiche in tema di immigrazione seguite dai governi che si sono susseguiti nell'arco temporale considerato. L'autore sottolinea che tali strategie hanno oscillato tra una narrativa securitaria – quella, cioè, che si è concretizzata dal 2004 al 2006 nelle deportazioni e nei respingimenti verso la Libia e nella retorica dell'“immigrazione zero” del governo Berlusconi tra il 2009 e il 2011 – e una umanitaria – individuabile tra il 2006 e il 2008 quando il governo Prodi, mentre rafforzava i legami con il regime di Gheddafi per impedire ai migranti di imbarcarsi dalle coste libiche e firmava con la Libia l'accordo sulle cui basi il governo Berlusconi poté successivamente avviare i respingimenti, avviava collaborazioni tra enti statali e organizzazioni non governative, mutava lo status del centro di detenzione di Lampedusa da “centro di permanenza temporanea” a “centro di primo soccorso e assistenza” e, nel maggio 2007, ne apriva le porte a giornalisti e politici per rendere visibili e trasparenti le migliorie apportate, costruendo una narrazione più umana della gestione dell'immigrazione. Il dato interessante dell'analisi di Cuttitta è che la costruzione del confine per antonomasia si articola attraverso una serie di narrazioni, rappresentazioni, pratiche discorsive e visuali che si esplicano soprattutto *sul* confine, che si configura come più o meno permeabile in base alle differenti linee politiche dei governi. Come evidenziano Sandro Mezzadra e Brett Neilson, un approccio che legga il confine solamente secondo le categorie dicotomiche del dentro e del fuori e che assegni a esso le funzioni di esclusione o inclusione è necessariamente parziale, non ne svela la capacità di produrre identità e rapporti di potere e, quindi, non permette di rilevare ciò che avviene su di esso, in termini di negoziazione, attraversamento, contestazione e conflitto<sup>249</sup>. Secondo i due autori il “confine” può essere considerato un «punto di vista epistemologico»<sup>250</sup> da cui osservare la ridefinizione continua dei rapporti di potere e le lotte che si snodano su di esso, originate dalla tensione tra i due poli del rafforzamento del confine e del suo attraversamento. Basti

---

<sup>249</sup> Cfr. Sandro Mezzadra e Brett Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>250</sup> Ivi, p. 35.

pensare, a questo proposito, alla situazione dei migranti che, percorrendo la rotta balcanica, sono rimasti bloccati al confine tra Bosnia e Croazia e detenuti in campi fatiscenti in condizioni insostenibili sia da un punto di vista igienico-sanitario sia a livello psicologico. Lungo quella frontiera molti di loro tentano ogni giorno il cosiddetto “game”, cioè il tentativo di passare il confine attraverso i boschi, una partita tra migranti e polizia che può durare settimane e non prevede un percorso stabilito, durante la quale spesso i migranti vengono respinti al punto di partenza<sup>251</sup>. O ancora, sono un esempio di pratiche visuali di resistenza sul confine le altalene installate dagli architetti Ronald Rael e Virginia San Fratello sul muro che separa il Messico dagli Stati Uniti, attraverso le quali l’incontro e la relazione tra persone separate fisicamente dal muro divengono possibili nel gioco proprio attraverso quella stessa barriera che le divide<sup>252</sup>.

Tenendo in considerazione che Etienne Balibar ha posto in luce la funzione di configurazione del mondo propria dei confini e il loro carattere polisemico, ovvero la capacità di una stessa frontiera di avere conseguenze materiali differenti su soggetti con posizionamenti sociali differenti e di produrre, quindi, discriminazioni concrete, in questa sezione verranno presi in esame due specifici eventi di contestazione e attraversamento di confini non solo geografici e spaziali ma anche di genere, razza e status sociale. Di tali eventi, avvenuti nel 2017 e nel 2018 a Roma e nel Canale di Sicilia, l’analisi è focalizzata sulla narrazione visuale che ne è stata prodotta e che si è poi imposta come dominante, ponendo particolare attenzione al rapporto/divario tra identità e rappresentazione che emerge nelle immagini e nella narrazione stessa.

---

<sup>251</sup> A questo proposito si veda il reportage *Bosnia, ultima frontiera* di Gabriele Proglione e Benedetta Zocchi in collaborazione con Doppiozero al link <https://www.doppiozero.com/materiali/bosnia-ultima-frontiera?fbclid=IwAR2VX2J6RgmKLrTRoBkeprzF8X4rWCZMKlu93leX0fbPTMU1n58gNtyDbqo>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>252</sup> Cfr. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/07/30/muro-usa-messico-tra-le-sbarre-le-altalene-per-far-giocare-i-bambini-le-immagini/5357970/>, ultima consultazione gennaio 2020.

### 2.3.2 Fotografia e migrazioni. Note metodologiche.

Nel saggio *Lo spettacolo del naufragio. Migrazioni, luoghi visuali e politica delle emozioni* Chiara Giubilaro conduce una riflessione circa la fotografia delle migrazioni a partire dall'analisi di tre eventi visuali strutturati attorno a tre immagini fotografiche. Nell'individuare il rapporto tra i tre poli all'interno del quale si situano le immagini in questione – estetica, politica e affettività – Giubilaro sottolinea la predominanza, nello studio delle immagini della migrazione, dell'analisi del contenuto, cioè una focalizzazione su ciò che si trova all'interno della cornice dell'immagine, che non permette di considerare i rapporti che la fotografia intrattiene con i soggetti che si trovano al di qua e al di là di essa. L'autrice suggerisce, quindi, di «forzare i confini dell'immagine»<sup>253</sup> e «far slittare così i nostri discorsi dall'immagine allo sguardo»<sup>254</sup> in modo da far emergere i dispositivi, gli spazi, i contesti e i soggetti coinvolti nella produzione e nella fruizione di specifiche fotografie. Spostare lo sguardo consente di rilevare la relazione tra immagini e spettatori, ciò che esse suscitano in termini di maggiore o minore coinvolgimento, con quali conseguenze si inseriscono in uno specifico contesto socio-politico e geografico e quali tipi di immaginari alimentano.

Fotografare migranti, tanto nel momento preciso della migrazione quanto nella cornice temporale e spaziale successiva all'arrivo nel Paese di destinazione, vuol dire produrre una rappresentazione, necessariamente mediata dal punto di vista del fotografo, di soggetti che possono trovarsi in una condizione di vulnerabilità e/o di subalternità all'interno della società di arrivo per quanto concerne la cittadinanza, la razza, lo status sociale, la classe, il genere e, nei casi dei naufragi nel Mediterraneo, in concreto pericolo di vita. Oltre a ciò, fotografare “l'alterità” razziale porta con sé una lunga tradizione strettamente legata al colonialismo e all'imperialismo, in quanto la fotografia coloniale ha svolto un ruolo centrale nella costruzione in madrepatria dell'immaginario relativo alle popolazioni conquistate, alle gerarchie razziali e ai rapporti tra colonizzatori e

---

<sup>253</sup> Chiara Giubilaro, *Lo spettacolo del naufragio. Migrazioni, luoghi visuali e politica delle emozioni* in InterGrace (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova 2018, p. 12.

<sup>254</sup> Ibidem.

colonizzati<sup>255</sup>. Questo comporta che fotografare soggetti migranti dal Sud verso il Nord Globale implica il presentarsi di alcuni nodi problematici, come ad esempio i rapporti di potere tra chi fotografa e chi viene fotografata/o o la riproposizione di processi di razzializzazione e stereotipizzazione. Nel presente paragrafo, dunque, si vuole dar conto di alcuni elementi critici che emergono nel rapportarsi con fotografie delle migrazioni, sia in termini di contenuto – quindi di ciò che è raffigurato – sia in termini di tecniche – cioè il modo in cui il contenuto viene rappresentato. Naturalmente l’obiettivo non è quello di sciogliere tali nodi ma solo di far emergere le criticità in termini di potere e rappresentazione, così da tenerne conto nella successiva analisi delle fotografie selezionate, considerando anche il costante conflitto e la sottile linea di separazione tra la funzione di denuncia e/o di narrazione delle fotografie e la loro capacità di creare e diffondere, in modo più o meno consensuale, *l’immagine* di un altro essere umano, aumentando potenzialmente il divario tra identità e rappresentazione.

Nel testo *Metodi visuali di ricerca sociale* Gaia Giuliani e Annalisa Frisina riprendono il concetto di «razzismo visuale» di Theo Van Leeuwen, che ha analizzato le rappresentazioni dell’alterità in vari media occidentali<sup>256</sup>. Lo studioso ha condotto l’analisi focalizzandosi su alcuni elementi che emergono nella relazione tra osservatore e osservato – come ad esempio la distanza, la prospettiva e lo sguardo – ma anche processi che intervengono nel rappresentare l’alterità, come il distanziamento simbolico, con cui viene rafforzato il senso di estraneità di corpi considerati “altri”; il *disempowerment* simbolico, che costruisce l’inferiorità degli “altri” e l’oggettivazione simbolica, attraverso la quale “gli altri” divengono oggetti dell’osservazione e non soggetti che guardano. Oltre al rapporto tra osservatore e osservato, Van Leeuwen rileva ulteriori elementi che concorrono a produrre un’immagine razzializzante, come ad esempio il ruolo in cui vengono ritratti soggetti al di fuori della norma cromatica, l’omogeneizzazione, che annulla e appiattisce le singole

---

<sup>255</sup> Cfr. Alessandro Triulzi, *Fotografia coloniale e storia dell’Africa*, «AFT Rivista di storia e fotografia», Anno IV, n. 8, Dicembre 1988, pp. 39-41.

<sup>256</sup> Cfr. Annalisa Frisina (a cura di), *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 63 e Theo Van Leeuwen, *The Visual Representation of Social Actors* in Theo Van Leeuwen, *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 136-141.

specificità all'interno di una categoria uniforme o la riproposizione visuale di stereotipi razziali. La razzializzazione e la definizione di rapporti di potere attraverso le fotografie avvengono dunque non soltanto per mezzo di cosa viene rappresentato, quindi del contenuto dell'immagine, ma anche attraverso i dispositivi e le tecniche mobilitati nella produzione di una specifica immagine. Questo aspetto appare chiaro nella distinzione operata da Andrea Pogliano tra due differenti stili tipici del fotogiornalismo dell'immigrazione, lo stile del ritratto e quello dello scatto rubato<sup>257</sup>. Tali stili corrispondono a specifiche categorie di migranti e a specifici media su cui vengono pubblicati: tanto i fotografi quanto gli editori sanno che lo stile del ritratto è adatto solo a determinate tipologie di soggetti e che il suo spazio di pubblicazione non è quello dei settimanali di attualità ma i magazine. Lo stile del ritratto, spiega Pogliano, si basa sulla costruzione di un'immagine positiva e intimista di soggetti migranti in qualche modo "virtuosi" o noti, come ad esempio gli imprenditori di successo, le lavoratrici domestiche o le seconde generazioni. In questi casi la narrazione si articola attraverso un processo di personalizzazione – che si ha quando un fenomeno o un evento, come quello migratorio, viene raccontato attraverso la storia individuale di un soggetto specifico – che facilita l'immedesimazione da parte di chi osserva. Si ricorre allo stile dello scatto rubato, invece, per rappresentare la maggior parte dei migranti e può coinvolgere soggetti singoli ma anche gruppi omogenei (o resi tali) da un punto di vista di genere, razza o altro, inglobati in una narrazione che esclude ogni tipo di riferimento alla specificità delle storie e degli individui coinvolti. Ma la principale differenza tra le due tecniche è determinata dal rapporto di potere che intercorre tra fotografi e soggetti fotografati. Nel caso del ritratto il soggetto sceglie volontariamente di essere fotografato, a volte restituisce lo sguardo e può discutere con il fotografo di ciò che vuole o non vuole sia catturato dall'immagine. La presenza del fotografo, dunque, è accettata positivamente e tra i due individui è possibile uno scambio e una conoscenza propedeutica alla realizzazione delle fotografie. Nel caso dello scatto rubato, invece, il soggetto immortalato non ha la possibilità di

---

<sup>257</sup> Per la distinzione tra i due stili del ritratto e dello scatto rubato si veda Andrea Pogliano e Marco Solaroli, *L'analisi dei frame visuali dell'informazione: il caso del fotogiornalismo sull'immigrazione in Italia* in Annalisa Frisina (a cura di), *Metodi cit.*, pp. 83-105.

acconsentire alla realizzazione della fotografia, non c'è reciprocità né scambio o possibilità di concordare i contenuti: il fotografo, quindi, può beneficiare di una posizione di potere a discapito di un altro individuo che non viene messo nelle condizioni di poter dare il consenso alla propria rappresentazione. Questo nodo conduce a un ulteriore elemento di criticità, costituito dalla pubblicazione e diffusione di tali fotografie: se nel caso del ritratto il soggetto immortalato è cosciente del fatto che la sua immagine verrà pubblicata e vista da molte persone, con lo scatto rubato il livello di consapevolezza viene annullato. Susan Sontag afferma che, nel corso delle guerre che hanno martoriato molti territori e popolazioni del globo durante il Novecento, negli Stati Uniti le fotografie di persone morte o sofferenti venivano censurate quando si trattava di occidentali, in quanto venivano considerate nella loro soggettività di esseri umani ma anche di figli, mariti, fratelli o amici di altre persone, che venivano a loro volta tutelati dal rischio e dal dolore di trovare l'immagine di un proprio caro stampata sul giornale. Lo stesso rispetto non veniva però applicato quando a morire o a soffrire erano "gli altri" non occidentali, dei cui corpi martoriati, agonizzanti e sofferenti venivano scattate e diffuse fotografie senza sensibilità alcuna né verso i soggetti immortalati né nei confronti delle loro persone care<sup>258</sup>. Senza voler entrare in questa sede nel dibattito circa la funzione più o meno legittima delle fotografie di mostrare le atrocità e di testimoniare l'orrore delle guerre, ciò che si vuole sottolineare è che se da un lato le fotografie hanno l'indubbia capacità di lasciare traccia indelebile di ciò che è accaduto e di rendere visibile il «dolore degli altri»<sup>259</sup>, con tutta la forza che la fotografia è in grado di mobilitare in termini di sentimenti e coinvolgimento emotivo, dall'altro lato ritengo sia necessario considerare fin dove arriva tale necessità di *vedere* per *sentire* la realtà e dove invece inizi la considerazione del fatto che, all'altro polo dell'osservazione, c'è un altro essere umano che soffre. Questo discorso è valido, a mio avviso, anche nel caso delle centinaia di fotografie dei naufragi nel Mar Mediterraneo, che mostrano costantemente corpi annegati o immortalati nel momento del salvataggio, in condizioni

---

<sup>258</sup> Cfr. Susan Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

di estrema sofferenza. Se da un lato tali testimonianze sono necessarie per rendere reali e tangibili, agli occhi delle società occidentali, le conseguenze di un ordine globale che ha reso il Mediterraneo un cimitero d'acqua, dall'altro lato c'è da interrogarsi circa il livello di legittimità di tali fotografie, raffiguranti persone che stanno letteralmente lottando per sopravvivere, e circa il confine tra testimonianza e soggettività.

Infine, Francesca Decimo e Cristina Demaria rilevano che, nella fotografia della migrazione, la rappresentazione delle donne viene utilizzata come cartina di tornasole per monitorare i cambiamenti della sfera privata della società italiana, così da evidenziare il modo in cui le donne migranti modificano e spostano i confini della sessualità, della cura familiare, della maternità nella società di arrivo. Questo comporta, secondo le studiose, che le immagini in questione non restituiscono la specificità dei soggetti immortalati né la dimensione dell'*agency*. Nel saggio *Che genere di straniera? Immagini, costrutti e sperimentazioni sul soggetto femminile altro* Decimo e Demaria individuano, dunque, tre macro-figure all'interno delle quali le rappresentazioni delle donne migranti vengono canalizzate: la madre, che racchiude le donne impiegate nel lavoro di cura e dunque ricondotte alla sfera domestica e familiare, l'esotica, che comprende le rappresentazioni erotizzanti ed esotizzanti delle donne nere e non bianche e infine la prostituta, oggetto sessuale e mercificato<sup>260</sup>. In tale analisi manca, a mio avviso, una quarta figura, ovvero quella della "subalterna passiva", che comprende le donne migranti, in condizione di maggiore o minore vulnerabilità, le rappresentazioni delle quali non ne riconoscono le espressioni di *agency* ma, al contrario, ne costruiscono un'immagine inattiva e vittimizzante. È questo il caso delle due fotografie analizzate nei paragrafi successivi. Tenendo presenti i nodi problematici precedentemente illustrati, nelle prossime pagine verranno analizzate due fotografie considerando al contempo sia la raffigurazione di un fatto – l'attraversamento di frontiere spaziali e geografiche e di confini di razza, genere, status sociale, cittadinanza – sia la narrazione e l'immaginario in cui

---

<sup>260</sup> Cfr. Francesca Decimo e Cristina Demaria, *Che genere di straniera? Immagini, costrutti e sperimentazioni sul soggetto femminile altro* in Luigi Gariglio, Andrea Pogliano, Riccardo Zanini (a cura di), *Facce da straniero. 30 anni di fotografia e giornalismo sull'immigrazione in Italia*, Bruno Mondadori, Milano 2010, pp. 211-233.



tali fotografie sono state inserite, il divario tra rappresentazione e identità e, dunque, la mappa del potere che tali immagini contribuiscono a disegnare.

### **2.3.3 Genet. L'agency negata.**

C'è una piazza, a Roma, un tempo chiamata Piazza di Termini e poi rinominata Piazza dei Cinquecento in onore dei 435 soldati italiani morti a Dogali, in Eritrea, dove il 26 gennaio 1887 le truppe italiane si scontrarono in battaglia con i guerrieri etiopi, durante la prima fase di espansione coloniale dell'Italia nel Corno d'Africa. Per una continuità storica che si riflette anche negli spazi urbani, oggi le strade intorno a Piazza dei Cinquecento costituiscono uno dei principali luoghi di ritrovo della Capitale per i migranti provenienti dalle ex colonie italiane, soprattutto da Eritrea, Somalia ed Etiopia. In una di queste strade, via Curtatone, si trova uno stabile occupato ed autogestito dal 2013 da rifugiati e richiedenti asilo in maggioranza eritrei. Il 17 agosto 2017, alle prime luci dell'alba e senza preavviso, la polizia fa irruzione nell'edificio e dà avvio allo sgombero. Da questo momento inizia una forte resistenza da parte dei migranti, che si ritrovano violentemente cacciati con violenza da quella che era la loro casa e senza che sia loro offerta una ricollocazione abitativa valida. La soluzione proposta dal Comune di Roma, infatti, consiste in ottanta posti in un centro di accoglienza Sprar a Torre Maura – di cui molti sgomberati non potrebbero beneficiare perché hanno ottenuto l'asilo da più di sei mesi – e altri ottanta a Rieti, a fronte di circa mille persone sgomberate, di cui molti bambini iscritti e integrati nelle scuole vicine a via Curtatone. In assenza quindi di soluzioni adeguate, gli occupanti rifiutano la proposta del Comune e, nei giorni successivi, in centinaia si accampano nell'adiacente piazza Indipendenza dove restano per giorni in segno di protesta. Il 24 agosto la polizia torna a sgomberare sia le ultime persone rimaste nello stabile, sia tutte quelle che da giorni dormivano nella piazza. Questa volta il livello di violenza si alza e lo sgombero si trasforma in scontri tra polizia e migranti, durante i quali i migranti vengono

caricati, picchiati e attaccati con gli idranti<sup>261</sup>. In questi giorni in cui si scontrano una politica miope,



Fig. 2. Piazza Indipendenza (Roma), 24 agosto 2017 (Foto Angelo Carconi/ANSA)

una violenza inaudita da parte della polizia e una resistenza tenace dei migranti, la fotografia (fig. 2) scattata dal fotografo dell'Ansa Angelo Carconi intorno alle otto di mattina del 24 agosto si impone su molte prime pagine dei giornali italiani e in brevissimo tempo fa il giro dei social

network, diventando virale. La fotografia in questione, che ritrae un poliziotto mentre accarezza il volto di una donna eritrea di nome Genet<sup>262</sup>, assurge a foto simbolo degli eventi di quei giorni e attorno ad essa viene costruita una narrazione giornalistica e pubblica quanto mai problematica. In primo luogo, l'immagine viene fagocitata dalla stampa in quanto presenta un alto potenziale emotivo: l'inquadratura ravvicinata che permette una maggiore immedesimazione dell'osservatore, l'espressione di rassegnazione e sconforto di Genet, il contrasto tra il poliziotto, racchiuso nell'equipaggiamento antisommossa, con lo sguardo dritto negli occhi della donna e la figura di Genet, che tiene gli occhi bassi e appare metaforicamente nuda al confronto, costituiscono tutti elementi che concorrono a suscitare una forte reazione emotiva. Il pubblico che si suppone veda la fotografia, lungi dall'essere un insieme omogeneo e indifferenziato, è composto al contrario di una molteplicità di soggetti che, in questo caso, avrebbero potuto provare un senso di empatia e solidarietà, a seconda della propria sensibilità, posizionamento sociale o opinione politica, per l'uno, per l'altra o per entrambi i personaggi principali dell'immagine<sup>263</sup>. La capacità

<sup>261</sup> È possibile vedere il video dello sgombero al seguente link: <https://www.localteam.it/video/scontri-a-roma-piazza-indipenza-polizia-sgombera-i-migranti>, ultima consultazione gennaio 2020. Per un resoconto della vicenda si veda l'articolo di Annalisa Camilli per Internazionale: <https://www.internazionale.it/bloc-notes/annalisa-camilli/2017/08/24/sgombero-eritrei-piazza-indipendenza>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>262</sup> Non è stato possibile reperire il nome completo.

<sup>263</sup> I personaggi della fotografia, in realtà, sono tre. Il poliziotto in primo piano occupa in effetti uno spazio considerevole nell'immagine e, a prima vista, sembra fondersi con il poliziotto in secondo piano, tanto da dare l'impressione che il braccio rivolto verso Genet appartenga a un solo corpo con due teste. Egli è connotato da una

dell'immagine di fare presa su un pubblico vasto è determinata, in breve, dal fatto che, potenzialmente, questa fotografia “è per tutti”, in quanto coinvolge l’emotività e permette l’immedesimazione tanto di chi, in quei giorni, si è schierato dalla parte della legge, del decoro e delle politiche anti-immigrazione, tanto di chi si è scandalizzato di fronte al trattamento ricevuto dai rifugiati di via Curtatone e ha sostenuto il loro diritto ad avere una casa, quanto di chi abbraccia la retorica delle “poche mele marce” che, all’interno dei corpi di polizia, compiono azioni spregevoli e abusano del proprio potere, a fronte di una generale correttezza e umanità delle forze dell’ordine. Questo accade perché il *frame* dell’“incontro nello scontro”, attivato dall’immagine fotografica, è in grado di sostenere posizioni politiche anche opposte, a seconda che i ruoli di carnefice/vittima, buono/cattivo, bene/male vengano assegnati all’uno o all’altro personaggio (o a entrambi). Come fanno notare Andrea Pogliano e Marco Solaroli, i *frames* non vanno confusi con le opinioni politiche, in quanto essi possono racchiudere al proprio interno argomentazioni differenti e possono essere condivisi anche da persone che, su una specifica questione, presentano posizioni politiche diametralmente opposte<sup>264</sup>.

Come spesso accade, un’immagine con un tale potenziale di imprimersi nelle menti delle persone e di suscitare una forte reazione emotiva viene in breve tempo fagocitata dalla stampa, mostrata ripetutamente per giorni e interpretata secondo diverse varianti, che però convergono tutte nello stesso messaggio: la carezza del poliziotto a Genet è stato «un momento di luce nel buio di

---

bianchezza (solo a livello cromatico) molto più marcata rispetto al collega, appare fisicamente forte e rafforza il senso di potere attribuito anche al collega. Il personaggio, inoltre, si frappone tra la scena che si svolge dietro di lui e l’obiettivo della macchina fotografica e, volgendo uno sguardo autoritario alla sua destra, fa supporre la presenza di spettatori e di altri manifestanti da gestire e ricondurre in una situazione di ordine. Nonostante la centralità di tale figura, l’analisi che segue si concentrerà sulle due figure in secondo piano, poiché la relazione autoritaria originatasi tra loro e immortalata dalla foto ma soprattutto la narrazione che ne è stata prodotta permette di interrogarsi circa il rapporto tra sguardo, potere e rappresentazione veicolato da tale immagine.

<sup>264</sup> Cfr. Andrea Pogliano e Marco Solaroli, *La costruzione visiva dell’immigrazione nella stampa italiana*, «Studi culturali», Anno IX, n. 3, dicembre 2012, pp. 371-399.

Roma»<sup>265</sup>, come ha testualmente scritto il quotidiano «La Repubblica». «Il Corriere della Sera» si spinge oltre e descrive l'evento parlando «del gigante buono che accarezza una donna africana»<sup>266</sup>.

Dunque la narrazione che emerge maggiormente nel discorso costruito attorno alla fotografia racconta dello spostamento d'animo del poliziotto che si lascia andare ad un gesto di compassione per una esponente di quello che viene identificato come il “nemico” e le promette la salvezza, racconta della bontà che si fa strada in quella nube di violenza, dell'incontro nello scontro, della fiducia negli esseri umani che non si arrende. Una lettura, questa, che oscura non solo le precise contingenze politiche e sociali in cui l'evento si inserisce e da cui inevitabilmente dipende, ma che eclissa anche le differenze che viaggiano sulle linee del genere, della razza, della classe, dello status sociale e riproduce un preciso rapporto di potere tra i due soggetti immortalati.

Ciò che propongo è quindi una rilettura della fotografia in questione attraverso un approccio che tenga conto non solo dell'intersezione di molteplici assi di dominio ma anche del tipo di immaginario evocato dalla foto. A partire dall'assunto che ciò che viene qui analizzato non è il gesto in sé quanto la sua rappresentazione, intendo, per dirla con Michel Foucault «capire dove il potere transita, in che modo, da quale soggetto a quale soggetto, da che punto a che punto, secondo quali procedimenti e con quali effetti»<sup>267</sup>.

Il primo asse è lo status sociale dei due soggetti, definito dalla circostanza particolare in cui vengono ritratti, cioè scontri di piazza tra polizia, da un lato, e migranti dall'altro. In questo senso, il rapporto di potere è determinato dal fatto che la professione svolta da uno dei due è espressione della forza repressiva dello Stato. Come teorizza Foucault, infatti, le forze dell'ordine e, nello specifico, l'apparato poliziesco costituiscono una delle istituzioni attraverso le quali lo Stato

---

<sup>265</sup> Cfr. [https://roma.repubblica.it/cronaca/2017/08/24/foto/sgombero\\_migranti\\_roma\\_carezza\\_poliziotto-173760600/1/?ref=RHPPLF-BH-I0-C8-P1-S1.8-T2#1](https://roma.repubblica.it/cronaca/2017/08/24/foto/sgombero_migranti_roma_carezza_poliziotto-173760600/1/?ref=RHPPLF-BH-I0-C8-P1-S1.8-T2#1), ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>266</sup> Cfr. [https://roma.corriere.it/notizie/cronaca/17\\_agosto\\_25/roma-profughi-sgomberati-quella-carezza-ha-reso-orgoglioso-mio-figlio-1e58769e-8957-11e7-aad2-bad72feebda7.shtml?refresh\\_ce-cp](https://roma.corriere.it/notizie/cronaca/17_agosto_25/roma-profughi-sgomberati-quella-carezza-ha-reso-orgoglioso-mio-figlio-1e58769e-8957-11e7-aad2-bad72feebda7.shtml?refresh_ce-cp), ultima consultazione gennaio 2020. Si ricorda, inoltre, che l'espressione “gigante buono” è stata usata anche da Luca Fazzo, giornalista de «Il Giornale», per definire Massimo Sebastiani, autore del femminicidio di Elisa Pomarelli. Si veda l'articolo al seguente link <http://www.ilgiornale.it/news/politica/gigante-buono-e-quellamore-non-corrisposto-1749912.html>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>267</sup> Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 13.

esercita un potere biopolitico sulla popolazione, cioè gestisce le discipline di controllo sui corpi e sulle vite delle persone, tracciando le linee di confine tra ciò che appartiene alla sfera della norma e della normalità e ciò che si situa al di fuori di essa. In questo senso, nel binomio ordine/disordine la polizia svolge la funzione puramente repressiva di ricondurre eventi e corpi fuori norma nel dominio della normalità. Se consideriamo, inoltre, che nel sistema sociale attuale la maschilità bianca costituisce la norma, Genet, in quanto donna, nera e soggetto in lotta, si posiziona al di fuori di ciò che può essere ritenuto socialmente accettabile. A livello discorsivo, dunque, questa rappresentazione mette in scena la riabilitazione di Genet a corpo accettabile attraverso la compassione bianca che, nel renderla vittima, la riconduce all'unica posizione per lei ammissibile, quella di subalterna. Dunque il primo asse di potere si muove su questa tensione: i due soggetti ritratti rappresentano visivamente i binomi ordine/disordine, norma/anomalia, bianco/nero, uomo/donna e, considerato che il potere si muove dal primo termine verso il secondo, la fotografia costituisce la visualizzazione non di un gesto d'affetto ma di un rapporto di forza. Questo conduce al secondo asse su cui, in questa immagine, si muove la dinamica di potere, cioè l'intersezione del genere e della razza. Il posizionamento razziale e di genere dei due soggetti, infatti, esprime una linea di continuità con il passato coloniale italiano, in particolare con quel periodo storico (che va dal 1890 al 1947) in cui l'Italia ha esercitato il proprio dominio coloniale su Somalia, Eritrea, Etiopia e Libia. Tale dominazione si strutturò anche attorno a relazioni di potere ben definite tra colonizzatori italiani e donne colonizzate. Se da un lato la diffusione in madrepatria di un immaginario erotico ed esotico relativo alle donne nere - che le rappresentava come selvagge e dotate di una sessualità sfrenata ma anche docili, addomesticabili e disponibili alla conquista - funzionò da fattore di attrazione per i coloni italiani, dall'altro la presenza degli uomini italiani nelle colonie si concretizzò nella definizione di precisi ruoli di genere. I ruoli di sciarmutte o madame assegnati alle donne colonizzate permisero ai colonizzatori italiani di disporre di prostitute

o di una «comfort wife»<sup>268</sup> che svolgesse le mansioni domestiche e fosse anche loro concubina, strutturando una relazione di dominio che ridefiniva i confini della sessualità e dei rapporti di genere, secondo una modalità tutta a favore dei colonizzatori. Nonostante ciò, il resoconto storico tramandato in madrepatria fino ai giorni nostri oscura sistematicamente questa parte di storia mentre la narrazione dell'esperienza coloniale italiana si sviluppa attorno a una serie di miti, tra cui quello degli "italiani brava gente", che dipinge i colonizzatori italiani come benevoli, pacifici e portatori di civiltà. Alla luce di ciò appare evidente come la fotografia in questione esprima una relazione tra un uomo bianco italiano e una donna nera eritrea quantomeno problematica: nel produrre una narrazione celebrativa del gesto e dell'immagine si finisce per alimentare un immaginario neo-coloniale che ritrae ancora una volta da una parte un uomo bianco, effettivamente agente di un potere oppressivo, come un benefattore, dall'altro una donna nera eritrea oggetto dell'attenzione, del contatto fisico non richiesto e delle promesse di salvezza da parte dello stesso soggetto che su di lei esercita il potere. Se da una parte il soggetto egemone, il poliziotto bianco, viene idealizzato per la sua bontà e compassione in modo ancor più marcato perché accostato a giorni di violenze, dall'altra parte l'identità della donna eritrea viene del tutto schiacciata da una rappresentazione vittimizzante, che sembra essere la trasposizione visiva in un contesto postcoloniale della subalterna teorizzata da Gayatri Spivak: una posizione priva di identità, statica, passiva, del tutto in balia dell'uomo bianco, priva di quella capacità che secondo Spivak è espressione di *agency*, la capacità di parlare ed essere ascoltata<sup>269</sup>. *Agency* che Genet, negli stessi momenti in cui veniva scattata quella foto, stava effettivamente rivendicando: in un'altra fotografia (fig. 3) ella appare tutt'altro che passiva, al contrario è in prima linea e urla con tutte le sue forze

---

<sup>268</sup> Ruth Iyob, *Madamismo and Beyond. The Construction of Eritrean Women* in Ruth Iyob and Mia Fuller (edited by), *Italian Colonialism*, Palgrave Macmillan, New York 2005, p. 234.

<sup>269</sup> Cfr. Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.



Fig. 3. Piazza Indipendenza (Roma), 24 agosto 2017 (Foto Angelo Carconi/ANSA)

le ingiustizie che lei e gli altri migranti stanno subendo. Rilascia anche un'intervista in cui prende parola sulla fotografia con il poliziotto, rifiutandone la narrazione bonaria e ricordando la dominazione italiana in Eritrea<sup>270</sup>. Ma non è questa l'immagine di Genet che è

stata riproposta fino a diventare la foto simbolo di quei giorni: nella rappresentazione che si è sedimentata nell'immaginario collettivo relativo a questo evento, la sua *agency* viene negata, la violenza epistemica si esplica nell'espunzione dell'identità di Genet e nella sua sostituzione con lo stereotipo neo-coloniale della donna nera come vittima passiva, impotente davanti a processi storici, politici e sociali più grandi di lei.

È interessante notare che della fotografia in questione è stata realizzata un'interpretazione critica da Mauro Biani, fumettista satirico che pubblica principalmente su testate giornalistiche di sinistra (come «Il Manifesto» e «La Repubblica», di cui è vignettista da ottobre 2019) i cui lavori costituiscono una presa di parola su temi come i diritti umani, il razzismo, la giustizia sociale e presentano un'attenzione specifica per le questioni legate alle migrazioni e alle politiche migratorie. In riferimento ai fatti di Piazza Indipendenza e alla fotografia di Genet e del poliziotto, Biani ha disegnato una vignetta (fig. 4) che ritrae un colonizzatore italiano mentre accarezza una ragazza africana,



Fig. 4. Mauro Biani per Il Manifesto – 26 agosto 2017

<sup>270</sup> Cfr. [https://www.huffingtonpost.it/2017/08/24/vedete-il-bello-in-questa-foto-ma-ci-buttano-via-come-una-scarpa-vecchia-a-23159761/?utm\\_hp\\_ref=it-homepage&ec\\_carp=7574709567588298651](https://www.huffingtonpost.it/2017/08/24/vedete-il-bello-in-questa-foto-ma-ci-buttano-via-come-una-scarpa-vecchia-a-23159761/?utm_hp_ref=it-homepage&ec_carp=7574709567588298651) ultima consultazione gennaio 2020.

sottolineando criticamente l'evocazione coloniale di cui la foto è portatrice. Tale reinterpretazione si caratterizza certamente per essere polemica e oppositiva rispetto alla celebrazione che ha caratterizzato la fotografia ed anche per svelare le eredità dell'esperienza coloniale italiana ancora visibili nei rapporti sociali contemporanei. Nonostante la rappresentazione realizzata da Biani, proprio in virtù della linea politica del fumettista, costituisca una narrazione alternativa rispetto a quella dominante, a un ulteriore livello di analisi essa esprime alcuni elementi che sembrano riprodurre dei processi di razzializzazione e di vittimizzazione fortemente presenti nella rappresentazione *mainstream*. Una delle caratteristiche dello stile di Biani è costituita dalla tendenza a riprendere l'immagine simbolo o l'icona di uno dei temi maggiormente affrontati dai media e riproporla sotto forma di disegno, a volte rivisitata in modo più o meno critico, a volte in modo quasi identico all'originale. Spesso si tratta, in quest'ultimo caso, degli omaggi a persone defunte, siano esse figure culturali e artistiche famose, attivisti politici, migranti deceduti durante la traversata del Mediterraneo o, infine, vittime di violenza razzista. Dunque un primo elemento da rilevare è che la composizione dell'immagine rispetto alla fotografia resta invariata: a sinistra, in posizione dominante, viene raffigurato un uomo bianco che riveste un ruolo attivo in quanto compie un'azione, accarezzando la donna; a destra viene posta una donna nera con gli occhi chiusi, le braccia lungo i fianchi, che subisce la carezza ma non si muove, non parla e non guarda. Si potrebbe ipotizzare che la scelta di raffigurare i due soggetti con un così netto contrasto in termini di azione e passività e di distribuzione del potere sia funzionale a rendere più evidente il tipo di relazione coloniale evocato dalla fotografia e dall'azione da essa ritratta. La vignetta sembra voler dire, a ragione, che, proprio come durante il colonialismo gli italiani in colonia potevano sfruttare sessualmente le donne colonizzate o in quanto prostitute o in quanto madame, così oggi le donne che dalle ex colonie italiane migrano nella ex madrepatria continuano a subire lo stesso tipo di categorizzazione e di riduzione a oggetti sessuali da parte degli italiani. Come già esposto precedentemente, sottolineare il filo rosso che lega il presente postcoloniale al passato coloniale dell'Italia è necessario ed è proprio la memoria di questa storia a non rendere neutra la carezza del



poliziotto, né accettabile la narrazione bonaria che ne è scaturita. Da questo punto di vista, la vignetta di Biani mostra gli elementi di continuità tra il passato coloniale e il presente postcoloniale e, in questo senso, costituisce la narrazione visuale di una traiettoria interpretativa differente e oppositiva rispetto a quella dominante. Il nodo a mio avviso problematico della vignetta di Biani è che essa, non assumendo una prospettiva intersezionale, finisce per non decostruire la narrazione *mainstream* in quanto ripropone un'immagine vittimizzante di Genet, esattamente come la fotografia. Nonostante l'immaginario coloniale venga effettivamente evocato dalla foto, ritengo sia più interessante, ai fini di una contro-narrazione, individuare gli elementi di differenza, più che di somiglianza tra i due contesti (quello coloniale di una anonima donna eritrea dipinto nella vignetta e quello postcoloniale di Genet ritratto nella foto). Ciò che maggiormente contrasta è che Genet non era affatto passiva, né silente o immobile, al contrario il suo corpo stava occupando fisicamente uno spazio urbano a lei interdetto, la sua voce stava urlando l'ingiustizia e la sua soggettività "fuori norma" stava generando un conflitto sfidando i confini della cittadinanza, della razza e del genere<sup>271</sup>. La vignetta di Biani si sofferma invece su "ciò che è uguale", finendo per eclissare, proprio come ha fatto la narrazione *mainstream*, l'espressione di *agency* di Genet e mantenendo invariato il divario tra rappresentazione e identità.

---

<sup>271</sup> Tra l'altro, un'interpretazione unicamente vittimizzante del madamato sarebbe ugualmente parziale. Come osserva Barbara Sorgoni, per alcune donne che, durante il colonialismo italiano, si trovarono prive di mezzi di sussistenza o in condizioni familiari costrittive (come nel caso di divorzi o gravidanze illegittime), spostarsi nelle città e diventare madame poteva costituire un modo per migliorare le proprie condizioni sia economiche sia sociali, in quanto, a volte, alcune di loro riuscirono a costruire uno spazio di azione personale all'interno della società coloniale, ad esempio svolgendo il ruolo di intermediarie tra italiani e popolazione locale. Anche in riferimento al contesto coloniale, dunque, una narrazione delle madame unicamente come vittime passive risulta essere parziale ma soprattutto finisce per oscurare quelle azioni di autodeterminazione che, all'interno dei «precisi vincoli strutturali» di cui parla Stefania De Petris nella sua definizione di *agency*, alcune di loro riuscirono ad attivare. A questo proposito si veda Barbara Sorgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e pratiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1998 e Giulia Barrera, *Dangerous Liaisons: Colonial Concubinage in Eritrea (1890-1941)*, Program of African Studies Working Papers n. 1, Northwestern University, Evanston 2006.

### 2.3.4 Josefa. Il potere dello sguardo.

Il 17 luglio 2018 a ottanta miglia dalle coste libiche i volontari della ONG Open Arms intercettano quel che resta di un'imbarcazione rovesciata. In mezzo ai pezzi che fino a qualche ora prima avevano composto un gommone partito dalla Libia, i soccorritori trovano un bambino di quattro anni e una giovane donna, entrambi morti, e Josefa<sup>272</sup>, aggrappata da quarantotto ore ai resti del relitto ma ancora viva. Mentre Marc Gasol, campione NBA e volontario della ONG spagnola, issa sulla lancia la donna, il fotografo Pau Barreña le scatta una fotografia che in brevissimo tempo diventerà l'immagine icona dell'ennesimo naufragio nel Mediterraneo<sup>273</sup>. La fotografia è scattata da una prospettiva frontale rispetto al soggetto e, all'interno della cornice, la composizione dei personaggi assume una forma triangolare. Ai tre vertici si trovano i tre soccorritori – Marc Gasol al vertice in alto, mentre issa Josefa sul gommone, ai due vertici in basso altri due volontari – mentre al centro del triangolo si trova Josefa, con il corpo immerso ancora fino al petto, il braccio sinistro fuori dall'acqua perché afferrato dal soccorritore e lo sguardo dritto nell'obiettivo del fotografo. È stata proprio la posizione strategica del fotografo a rendere possibile una composizione così efficace: la simmetria dei soggetti permette di focalizzare tutta l'attenzione sul punto centrale, occupato dalla donna la quale, in modo del tutto eccezionale per le fotografie riconducibili allo stile dello scatto rubato, restituisce lo sguardo<sup>274</sup>. Il fatto che Josefa guardi in camera e quindi, metaforicamente, negli occhi di ogni singola persona che si sofferma a osservare l'immagine, ha costituito il principale argomento di articoli e dibattiti circa il salvataggio. Guardare l'osservatore equivale a interpellarlo: nella percezione collettiva gli occhi di Josefa hanno quindi chiamato in causa l'intera società europea, tanto da diventare, per alcuni giorni, quasi un'ossessione. Sono moltissimi gli articoli scritti in riferimento all'evento che si concentrano in modo spasmodico sugli occhi della donna, che diventano, nella narrazione *mainstream*, oggetto di libere interpretazioni<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> Anche in questo caso non è stato possibile reperire il nome completo.

<sup>273</sup> In virtù delle precedenti considerazioni relative allo stile dello scatto rubato, cui questa foto appartiene, si è scelto in questa sede di non mostrare l'immagine.

<sup>274</sup> Andrea Pogliano e Marco Solaroli, *L'analisi cit.*, p. 98.

<sup>275</sup> Si vedano (a titolo non esaustivo) <http://www.ancoraonline.it/2018/07/18/gli-occhi-josefa-un-tatuaggio-dell'animo/>; <https://www.globalist.it/news/2018/07/18/il-tempo-del-nostro-sdegno-sui-social-e-finito-gli-occhi-di-josefa-ci-chiedono-di-lottare-2028110.html>; <https://www.notizie.it/esteri/2018/10/17/grido-occhi-josefa-viva-dopo-naufragio/>;

Essi sono stati raccontati come metafora del terrore, dell'impotenza, dell'abbandono, dell'assenza di chi non è stato salvato, del buio, dell'inferno, di chi vede la salvezza e sono un grido d'aiuto, un tatuaggio nell'animo, un motivo di conversione per i razzisti e di sgomento per le coscienze occidentali. Lo scrittore Ferdinando Camon ha dedicato a Josefa un articolo su «Avvenire» nel quale afferma che «[...] negli occhi di Josefa è impressa la visione della morte [...]. Josefa ha convissuto a lungo con la morte e in quella convivenza è morta. Tirandola su le hanno dato un'altra vita, quella di prima è perduta. Il passaggio dalla morte alla vita è scritto sulla sua faccia»<sup>276</sup>. L'autore sovrascrive la storia di Josefa, cancellando l'agency che ella ha espresso intraprendendo il processo migratorio, superando l'orrore delle carceri libiche e infine restando viva durante un naufragio sul confine per eccellenza della Fortezza Europa. Come nella migliore tradizione cristiana, la vita delle donne, e delle donne vulnerabili in modo particolare, non è il risultato delle loro lotte ma di una concessione esterna. Anche se Josefa è rimasta viva fino all'arrivo dei soccorritori solo grazie alle sue forze, per Camon lei è necessariamente morta (anche se solo interiormente), perché così solo grazie a un soggetto (maschio) può rinascere. Qualunque sia il significato che giornalisti e opinionisti hanno attribuito agli occhi di Josefa, l'elemento centrale è che tale significato viene iscritto sul suo corpo, rendendolo visibile e, quindi, osservabile.

La funzione di dispositivi di potere dello sguardo e dell'osservazione è stata al centro di moltissime riflessioni teoriche. Secondo Chiara Bonfiglioli nel sistema coloniale i colonizzatori pretendevano di esercitare un «diritto di sguardo»<sup>277</sup> non solo sui territori ma anche sulle popolazioni native. Nel caso dei Paesi islamici, le donne musulmane velate potevano osservare senza essere viste, violando così il confine imposto dai colonizzatori tra chi guarda e chi viene guardato. Secondo Bonfiglioli, questo creava uno spazio di inaccessibilità allo sguardo dei

---

<https://www.articolo21.org/2018/07/gli-occhi-di-josefa/>; <https://left.it/2018/07/18/gli-occhi-di-josefa-il-porto-sicuro/>, <https://www.globalist.it/news/2018/07/17/gli-occhi-di-josephine-come-quelli-di-donatella-e-degli-ultimi-testimoni-2028048.html>, <https://it.aleteia.org/2018/07/20/josefa-sopravvissuta-naufragio-open-arms-salvataggio/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>276</sup> Ferdinando Camon, *Se restare è peggio che naufragare. Cosa s'è impresso per noi negli occhi di Josefa*, «Avvenire», consultabile al link <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/se-restare-peggio-che-naufragare>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>277</sup> Chiara Bonfiglioli, *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post-coloniale*, «Zapruder. Storie in movimento. Rivista di storia della conflittualità sociale», maggio-agosto 2007, N. 13, pp. 83.

conquistatori, e la frustrazione così generata veniva sublimata nelle cartoline erotiche coloniali. Da questo deriverebbe, inoltre, l'origine della retorica di molte potenze occidentali circa la necessità "umanitaria" di «salvare donne scure da uomini scuri»<sup>278</sup> liberandole dall'oppressione religiosa che impone loro di coprire il capo ed eventualmente il viso. Guardare senza essere guardati, quindi, costituisce, non solo nel sistema coloniale, uno dei dispositivi attraverso i quali il potere si impone e stabilizza. In *Sorvegliare e punire* Michel Foucault afferma che se tradizionalmente il potere ha imposto la propria forza nell'atto di rendersi visibile, nell'epoca moderna invece «il potere disciplinare si esercita rendendosi invisibile e, al contrario, impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria»<sup>279</sup>. I soggetti sottoposti a questo tipo di regime divengono oggetti sui quali la disciplina, sotto forma di osservazione, si impone con il solo sguardo<sup>280</sup>. Foucault ha spiegato questo concetto riprendendo la figura architettonica del Panopticon elaborata da Jeremy Bentham nel 1791, che costituisce un «dispositivo di visibilità»<sup>281</sup> applicabile a una molteplicità di spazi disciplinari (carceri, ospedali, scuole, fabbriche). Com'è noto, tale figura struttura un edificio ad anello al cui centro viene posta una torre composta da finestre che si aprono verso la facciata interna dell'edificio. Le celle della struttura circolare presentano una finestra interna e una esterna che permettono alla luce di filtrare e rendere costantemente visibile il soggetto posto all'interno. In questo modo, chi si trova all'interno delle celle può essere osservato in ogni momento ma non può vedere il proprio osservatore il quale, da dentro la torre, può esercitare il proprio sguardo a trecentosessanta gradi senza essere mai visto.

Lo schema panoptico funziona, quindi, perché rende il potere de-individualizzato – in quanto, non essendo visibile, l'osservatore può essere chiunque – e perché induce negli oggetti dell'osservazione uno «stato cosciente di visibilità»<sup>282</sup>. L'esercizio dello sguardo (non ricambiato e non ricambiabile) costituisce un dispositivo di sorveglianza che basa la propria efficacia sulla oggettificazione dei soggetti da disciplinare perché fuori norma: è il fatto di non poter guardare chi

---

<sup>278</sup> Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004, p. 296.

<sup>279</sup> Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, p. 205.

<sup>280</sup> Cfr. ibidem.

<sup>281</sup> Manlio Iofrida e Diego Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, p. 172.

<sup>282</sup> Michel Foucault, *Sorvegliare* cit., p. 204.

guarda che li assoggetta al potere. In riferimento all'epoca contemporanea, infine, Zygmunt Bauman e David Lyon hanno riflettuto circa il passaggio dal modello del Panopticon a quello del Synopticon, cioè una forma di controllo sociale decentrata e capillare, esercitata da molteplici istituzioni politiche ed economiche, resa possibile dalle nuove tecnologie di sorveglianza (come le videocamere e la rete) e nella quale ad essere osservati sono, potenzialmente e concretamente, tutti<sup>283</sup>. Se dunque il potere si esercita anche attraverso l'imposizione dello sguardo su soggetti passivi nel processo di osservazione, appare chiaro che se un soggetto "da disciplinare" ricambia lo sguardo sovverte tale regime di visibilità univoca. Il fatto che soggetti razzializzati storicamente abbiano costituito gli oggetti da osservare è al centro, come è stato analizzato nel capitolo precedente, della riflessione di Nicholas Mirzoeff che, a partire dai tre complessi della visualità sui quali si è strutturato il rapporto di potere tra Nord e Sud Globale – della piantagione, dell'imperialismo e quello militare-industriale – indaga le forme di contro-visualità attraverso le quali tali soggetti si riappropriano del proprio diritto di sguardo<sup>284</sup>. Nel caso della fotografia di Josefa, l'insistenza ossessiva della stampa non converge tanto sugli occhi, quanto piuttosto sullo sguardo: è il fatto che Josefa compia l'azione di restituire lo sguardo e, quindi, di ribaltare la relazione osservatore/osservato a suscitare agitazione e la conseguente necessità di assegnare a quell'azione un significato, di interpretarla o decodificarla. Nella percezione collettiva, inoltre, il fatto che Josefa guardi i suoi osservatori equivale a interpellarli e, quindi, genera in essi l'urgenza di rispondere. Un ulteriore tratto comune a molte delle interpretazioni del suo sguardo è costituito dal coinvolgimento di un "noi" omogeneo che, a seconda degli articoli, resta paralizzato, si sente colpevole al pari dei nazisti, confronta, riducendone l'importanza, le preoccupazioni e i problemi della propria società al dramma vissuto da Josefa, asserisce che la propria credibilità è stata demolita e, infine, invoca la salvezza delle proprie coscienze colpevoli. Tutti questi elementi – l'ossessione per gli occhi e il loro sguardo, la mobilitazione di un "noi" uniforme e il riferimento alla necessità di salvezza – vengono riproposti nella vignetta che Mauro Biani, anche in questo

---

<sup>283</sup> Zygmunt Bauman e David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari 2014.

<sup>284</sup> Nicholas Mirzoeff, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham-London 2011.

caso, disegna in riferimento alla vicenda (fig. 5). Come nel caso precedente, l'immagine ricostruisce la struttura della fotografia, escludendo però gli altri due soccorritori in modo da assegnare maggiore evidenza ai soggetti principali: al centro è posta Josefa che, con gli occhi sgranati diretti verso l'osservatore, si lascia issare inerme, quasi come un manichino, sul gommone della ONG dal soccorritore che entra solo parzialmente nella cornice. Nella parte bassa dell'immagine Biani scrive "Chi ci salva a noi da quegli occhi?". È necessario distinguere dunque due livelli di analisi, testuale e plastico, che, composti in una stessa immagine, ne definiscono il



Fig. 5. Mauro Biani per Il Manifesto – 18 luglio 2018

significato complessivo. Nel livello testuale viene riproposta una traccia, come si è visto in precedenza, ricorrente nella narrazione dominante legata a questo specifico evento visuale: nella dialettica dell'osservazione si inserisce un "noi" che si presuppone essere composto al contempo dai soggetti che guardano e dalla società italiana e, per estensione, occidentale. Tale dinamica non soltanto presuppone una omogeneità del pubblico ma costruisce il binarismo noi/loro di cui Josefa non può che costituire l'alterità. In secondo luogo, il testo invoca la necessità di salvezza per le coscienze occidentali in quanto lo sguardo di Josefa costituirebbe un'accusa silente alle responsabilità europee per i naufragi e le morti nel Mediterraneo. È interessante notare come la situazione venga discorsivamente ribaltata: ad aver bisogno di salvezza non è più (o almeno non primariamente) Josefa ma un "noi" occidentale in preda ai propri sensi di colpa. Questo tipo di narrazione viene sostenuta dall'immagine i cui elementi, attraverso la composizione e l'uso dei colori, si posizionano in modo perfettamente simmetrico rispetto al livello testuale. Alla parola "occhi", tanto centrale nella narrazione *mainstream* e qui riproposta in modo speculare, corrisponde la loro rappresentazione visuale, la cui funzione viene ulteriormente accentuata attraverso il contrasto tra la pelle nera e i bulbi bianchissimi. Il fatto di esaltare la bianchezza degli occhi tramite la dissonanza con la nerezza a livello di epidermide, sebbene si possa supporre che in questo caso

sia funzionale a rendere ipervisibile l'impatto dello sguardo, non può non richiamare tuttavia una tradizione di rappresentazione della nerezza che, a partire dalla pratica del *blackface* per arrivare alle pubblicità degli anni Ottanta (fig. 6), fa leva sulla resa caricaturale di alcuni tratti somatici, tra cui gli occhi, rendendoli molto più bianchi in opposizione a una pelle molto più nera. Oltre a ciò, nella vignetta la linea del colore viene iper-rappresentata: l'uso dei colori costruisce ed esalta,



Fig. 6. Pubblicità delle liquirizie Tabù (anni Ottanta)

tramite il contrasto, la nerezza di Josefa e la bianchezza del soccorritore, sebbene una differenza cromatica così evidente non si rinvenga nella fotografia originale. Lungi dall'essere una questione di tonalità dell'epidermide, la costruzione sociale e

discorsiva del colore e della differenza razziale coinvolge piuttosto categorie come genere, classe, cittadinanza e, in questo caso, si amalgama con il binarismo evocato dal testo. L'opposizione noi/loro, che qui si disarticola in bianchi/neri, uomini/donne, cittadini/non cittadini, ricchi/poveri, corrisponde nell'immagine alla costruzione visuale della differenza sulle linee del colore, del genere e della cittadinanza ponendo discorsivamente Josefa nei poli della alterità, subalternità e passività e il soccorritore bianco – che rappresenta visivamente il “noi” occidentale – al polo egemone e attivo del binarismo. La vignetta, dunque, sebbene manifesti un posizionamento politico certamente contestatorio rispetto alle politiche migratorie che causano la morte in mare di centinaia di migliaia di migranti, sembra però finire per attingere inconsciamente agli stessi immaginari coloniali e razziali fortemente presenti nella narrazione *mainstream* e nel pensiero collettivo, poiché l'approccio antirazzista non si sviluppa in una prospettiva che tenga conto dell'intersezione dei processi di costruzione degli stereotipi razziali e sessuali e del modo in cui essi entrino in relazione nella definizione di specifiche soggettività.

In conclusione, i due casi analizzati costituiscono eventi visuali che si sono esplicitati su una molteplicità di confini – geografici e spaziali ma anche di genere, di razza, di cittadinanza, di osservazione – e ne hanno costituito l'attraversamento e/o la contestazione. Ciò che emerge,

tuttavia, è che la narrazione dominante ha svolto la funzione di ricostituire l'ordine riassegnando, attraverso immagini e discorsi fortemente dicotomici, le posizioni di egemonia e subalternità secondo le gerarchie di razza, genere e classe e rendendone evidenti le configurazioni del potere. Le donne migranti, sulle cui identità si sono basate le rappresentazioni analizzate e i discorsi da esse originati, vengono private delle proprie soggettività, relegate in una posizione di subalternità passiva e ne viene infine prodotta un'immagine priva di complessità e schiacciata su stereotipi neo-coloniali. Attraverso la focalizzazione non solo del contenuto delle immagini analizzate, ma anche di ciò che si trova al di fuori di esse – il contesto socio-politico ma anche gli spettatori e i soggetti coinvolti – è stato possibile inoltre far emergere come le pratiche di disciplina dei corpi si muovano in modo capillare lungo i confini della visibilità e dell'osservazione. Infine, è necessario sottolineare che le vignette di Biani – il cui posizionamento antirazzista e critico non è qui messo in discussione – esprimono una contro-voce rispetto alla tendenza dominante e marcano di fatto una differenza rispetto alla narrazione *mainstream*, ma allo stesso tempo sono espressione di uno sguardo involontariamente razzializzante. L'assenza di un approccio intersezionale, la presenza di elementi che finiscono per attivare dinamiche di razzializzazione e alterizzazione anche nei lavori di un artista apertamente attivo nel contrasto alle discriminazioni e soprattutto la mancata decostruzione di strutture discorsive vittimizzanti neo-coloniali, costituiscono l'evidenza di un sostrato, sedimentato nell'immaginario collettivo, di categorie di differenziazione e di strutture di pensiero coloniali cui si attinge anche in maniera inconscia e involontaria. Ri-posizionare lo sguardo e assumere una prospettiva intersezionale che intrecci la razza con il genere risulta essere necessario per decostruirne i meccanismi e svelarne gli effetti.



## Capitolo 3. Contro-visualità e pratiche artistiche antirazziste: due casi

### 3.1 Afrofuturismo: dallo schiavismo ai viaggi intergalattici per re-immaginare futuri post-umani

I'm quick to say that I'm a Marxist – or, at any rate – a Marxian.

(Samuel R. Delany intervistato da Mark Dery in *Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose*)

#### 3.1.1 Il paradigma afrofuturista.

Nel saggio “*Where Do You Want to Go Today?*” *Cybernetic Tourism, the Internet, and Transnationality* la studiosa Lisa Nakamura riflette sul rapporto tra razza e cyberspazio e indaga in particolare la riarticolazione delle categorie razziali all’interno del panorama tecnologico e digitale<sup>285</sup>. L’autrice, prendendo in esame alcune campagne pubblicitarie delle aziende IBM, Compaq e Origin, analizza come le costruzioni discorsive relative alla razza (ma anche al genere) vengano oggi riproposte nelle pubblicità all’interno di una retorica che presenta quello digitale e tecnologico come uno spazio dove le differenze razziali scompaiono. Secondo la studiosa molte pubblicità di prodotti tecnologici spettacolarizzano le differenze (di genere, razza, età ecc.) così da rappresentarle come ciò che la tecnologia è in grado di eradicare. Chiaramente, nota Nakamura, questo processo rende tali differenze ipervisibili e, nel costruire una retorica centrata sul superamento degli assi di differenziazione sociale, ripropone precisamente le immagini, gli stereotipi e i concetti che strutturano un discorso basato su meccanismi esotizzanti e orientalizzanti e che assegnano alle differenze un significato sociale: «These ads claim a world without boundaries for us, their consumers and target

---

<sup>285</sup> Lisa Nakamura, “*Where Do You Want to Go Today?*” *Cybernetic Tourism, the Internet, and Transnationality* in Beth E. Kolko, Lisa Nakamura, Gilbert B. Rodman (edited by), *Race in Cyberspace*, Routledge, New York-London 2000, pp. 15-26.

audience, and by so doing they show exactly where and what these boundaries really are. These boundaries are ethnic and racial ones. Rather than being effaced, these dividing lines are evoked over and over again»<sup>286</sup>.

La teorizzazione di Nakamura mostra come il paradosso prodotto da questo tipo di retorica pubblicitaria rende la razza assente seppure estremamente centrale e visibile: nel mondo dello hi-tech e di Internet la promessa di un mondo “senza razza” si traduce nella purificazione delle differenze razziali dagli aspetti più controversi e problematici. Tale processo, necessario alle aziende per rappresentare i propri prodotti, produce «a technological utopia of difference»<sup>287</sup> che propone un mondo virtuale e ideale secondo precise strategie di alterizzazione e delinea un progetto che la studiosa definisce «the globalizing Coca-Colonization of cyberspace and the media complex within which is embodied»<sup>288</sup>.

Accanto a questa tendenza, Alondra Nelson individua un altro discorso dominante relativo al rapporto tra razza e tecnologia, cioè il divario digitale che, basandosi sulla tradizionale associazione tra bianchezza e Occidente con i concetti di sviluppo e modernizzazione da un lato, e nerezza e “Oriente” con i concetti di primitivismo, arretratezza e sottosviluppo dall’altro, costruisce un’idea di incompatibilità e dissonanza tra i soggetti neri e non bianchi e la tecnologia. La studiosa prende in esame una pubblicità sudafricana della Land Rover in cui una donna Himba, in abiti tradizionali e a seno nudo, si trova nel deserto accanto all’ultimo modello di una Land Rover Freelander, che con un ritorno di fiamma sfreccia via, lasciando la donna nel deserto. Secondo Nelson, in tale rappresentazione emerge in modo evidente il contrasto tra l’immagine di una femminilità primitiva e statica e la potenza propulsiva della modernità, del tutto proiettata verso il futuro: «the Freelander rapidly heads toward the future, leaving her in the past»<sup>289</sup>. Il fatto che lo spazio della tecnologia e di tutto ciò che essa simbolicamente rappresenta – il progresso, la proiezione verso il futuro, la

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 21.

<sup>287</sup> Ivi, p. 25.

<sup>288</sup> Ibidem.

<sup>289</sup> Alondra Nelson, *Introduction. Future Texts in Afrofuturism*, «Social Text», Vol. 20, N. 2 (71), Duke University Press, Summer 2002, p. 5.

dinamicità, il superamento dei confini temporali e spaziali – sia precluso, a livello discorsivo, a tutti quei soggetti situati al di fuori dei confini normativi della bianchezza costituisce un motivo ricorrente del discorso pubblicitario. Nel caso italiano, ne è un esempio la pubblicità del caffè Lavazza #SinfoniaPerfetta del 2019, in cui vengono proposte una serie di fotografie realizzate negli anni da fotografi quali David LaChapelle, Steve Mc Curry, Annie Leibovitz per le campagne pubblicitarie dell'azienda. Nel susseguirsi delle immagini emerge in modo evidente una netta distinzione tra due diversi piani semantici e immaginari all'interno dei quali vengono rappresentate le modelle nere e quelle bianche protagoniste delle pubblicità. Mentre le prime vengono inserite in ambienti rurali e in stretta connessione con la natura (e, quindi, con l'idea di uno stadio sociale primitivo, pre-razionale, cristallizzato nel passato), le seconde sono associate all'idea di perfezione del corpo umano e alla proiezione dell'essere umano verso mondi e pianeti extra-terrestri. È indicativo, a questo proposito, che l'arrivo del caffè Lavazza nello spazio (su un pianeta non meglio identificato) venga affidato a una donna bianca, con occhi azzurri e capelli biondi, in netto contrasto con l'immagine delle donne africane vestite in abiti tradizionali e dedite alla raccolta dei chicchi di caffè nelle piantagioni<sup>290</sup> o con quella di una donna nera che incarna una divinità presumibilmente associabile al sole.

Sul divario discorsivo tra la nerezza e lo spazio del futuribile, la tecnologia e l'immaginazione di mondi altri, che si ripercuote anche sulla produzione culturale e letteraria, si interrogano i primi studiosi dell'afrofuturismo. La formulazione del termine e una prima definizione vengono attribuite a Mark Dery che, nel saggio del 1993 *Black to the Future*, considerato il manifesto dell'afrofuturismo<sup>291</sup>, apre la sua riflessione chiedendosi perché siano così pochi gli afroamericani che scrivono di fantascienza, nonostante questa costituisca un genere per loro particolarmente appropriato in quanto si basa proprio sul rapporto e il contatto con l'Altro per eccellenza, l'alieno,

---

<sup>290</sup> Per un'analisi della fotografia ritraente le coltivatrici di caffè in alcuni Paesi africani realizzata da Steve Mc Curry per il Calendario Lavazza 2015 si veda il secondo capitolo. La pubblicità Lavazza #SinfoniaPerfetta è visionabile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=obg67vCEsAs&feature=youtu.be>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>291</sup> Come ambito di studi l'afrofuturismo nacque nel 1992 con la pubblicazione del saggio *Loving the Alien* di Mark Sinker, nel quale l'autore tratteggia un parallelismo tra l'immaginario della science fiction e la condizione di schiavitù vissuta dai neri in America. Cfr. Mark Sinker, *Loving the Alien*, «The Wire», Issue 96, February 1992; Claudia Attimonelli, *Techno. Ritmi afrofuturisti*, Meltemi, Milano 2018, pp. 148-149.

«the stanger in a strange land»<sup>292</sup>. Secondo Dery questa mancanza è particolarmente incomprensibile se si pensa che gli afroamericani rappresentano simbolicamente i discendenti degli alieni rapiti e vivono una realtà che si configura come un incubo sci-fi, nel quale la loro esistenza è oppressa da intolleranza, razzismo, violenza e in cui le molteplici applicazioni della tecnologia gravano sui loro corpi<sup>293</sup>. In realtà, Claudia Attimonelli, riprendendo la teorica dell'afrofuturismo Kali Tal, fa emergere come la questione centrale dovrebbe indagare i motivi per i quali il mondo dell'editoria e della critica letteraria bianco non abbia mai degnato di attenzione né considerato culturalmente significativa la produzione fantascientifica afroamericana<sup>294</sup>. L'afrofuturismo, dunque, sfida anche il discorso dominante relativo al presunto divario digitale esistente tra neri e tecnologia recuperando la memoria e riassegnando valore alle esperienze che decostruiscono tale discorso, come ad esempio la scena musicale techno di Detroit. Sebbene in un primo momento il concetto di "afrofuturismo" sia stato percepito come un ossimoro – in quanto il prefisso "afro" rimanda, come si è già visto, a un'idea di arretratezza e di primitivismo, mentre la parola "futurismo", fin dalla sua prima definizione data da Marinetti nel 1909, evoca la modernità, la velocità e il dinamismo<sup>295</sup> – è precisamente su questa apparente dissonanza che si innesta la prospettiva afrofuturista che, abbracciando una molteplicità di forme artistiche e culturali (letteratura, musica, arti audio-visive, pittura e illustrazione ecc.), crea un collegamento tra la diaspora africana e l'immaginazione di futuri possibili. Dery conia il termine "afrofuturismo" per riferirsi a una «speculative fiction that treats African-American themes and addresses African-American concerns in the context of twentieth-century technoculture – and, more generally, African-American signification that reappropriates images of technology and

---

<sup>292</sup> Mark Dery, *Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose* in Mark Dery (edited by), *Flame Wars. The Discourse on Cyberculture*, Duke University Press, Durham and London 1994, p. 179. La prima versione del saggio *Black to the Future*, scritto nel 1992, apparve nel 1993 sul numero speciale *Flame Wars. The Discourse on Cyberculture*, curato da Dery, della rivista «The South Atlantic Quarterly» (Duke University Press, Fall 1993). L'anno successivo venne pubblicato il libro tratto dal numero speciale *Flame Wars* che include anche il saggio *Black to the Future*, da cui la citazione è tratta.

<sup>293</sup> Ivi, p. 180.

<sup>294</sup> Cfr. Kali Tal, *The Unbearable Whiteness of Being*, «Wired Magazine», October 1996 e Claudia Attimonelli, *Techno* cit., p. 145. Si ricorda che Kali Tal fece parte del progetto che condusse alla realizzazione del fondamentale sito web Afrofuturism.net (<http://afrofuturism.net/>, ultima consultazione gennaio 2020).

<sup>295</sup> Adriano Elia, *The Languages of Afrofuturism*, «Lingue e linguaggi», n. 12, 2014, p. 84.

prosthetically enhanced future»<sup>296</sup>. La condizione di alienazione vissuta dai neri nella società americana si rispecchia nell'alienazione esplorata dagli scrittori sci-fi attraverso l'immaginazione di diverse realtà alternative, come ad esempio il viaggio nel tempo o lo spostamento da un pianeta a un altro. Se ai soggetti neri non è stato concesso di vivere il sogno americano ma piuttosto un incubo fantascientifico, sperimentando nella realtà precisamente il tipo di straniamento raccontato dagli scrittori di fantascienza, allora tale realtà – e il passato da cui proviene – può essere re-immaginata e trasposta in dimensioni spaziali, temporali e cosmiche differenti. Tanto Dery quanto Samuel R. Delany intravedono nell'afrofuturismo l'opportunità di reagire all'apparente impossibilità per la comunità afroamericana di immaginare mondi futuri e futuribili, impossibilità provocata dalla storica e sistematica distruzione delle immagini e della memoria del passato precedente alla diaspora africana. Secondo Lisa Yaszek, l'afrofuturismo è stato assunto come termine ombrello per indicare tutte quelle pratiche estetiche e teoriche che criticano la sistematica eliminazione dei neri e della loro storia dal discorso sul futuro e che accomunano, al contrario, tutti quegli scrittori, artisti, musicisti e critici interessati a proiettare in un immaginario futuro le esperienze e le soggettività nere a partire dal loro passato afrodiasporico<sup>297</sup>. Come sottolinea Kodwo Eshun, l'Africa è costantemente oggetto di proiezioni e previsioni relative alle condizioni sociali, ambientali e politiche che la aspettano e lo scenario che emerge da tali proiezioni prefigura sistematicamente un avvenire fatto di miseria, povertà e desolazione:

Within an economy that runs on SF capital and market futurism, Africa is always the zone of the absolute dystopia. There is always a reliable trade in market projections for Africa's socioeconomic crisis. Market dystopias aim to warn against predatory futures, but always do so in a discourse that aspires to unchallengeable certainty<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> Mark Dery, *Black* cit., p. 180.

<sup>297</sup> Cfr. Lisa Yaszek, *Afrofuturism, Science Fiction, and the History of the Future*, «Socialism and Democracy», Vol. 20, N. 3, November 2006, p. 42.

<sup>298</sup> Kodwo Eshun, *Further Considerations on Afrofuturism*, «The New Centennial Review», Vol. 3, N. 2, Summer 2003, p. 292.

Dunque la storica esclusione dei soggetti africani e afrodiscendenti dal discorso tecnologico è causata da un lato dallo stereotipo che ha cristallizzato l’Africa e le persone afrodiasporiche nella rigidità delle categorie di arretratezza, arcaicità, sottosviluppo, dall’altro dalla diffusione globale di una retorica – ma anche di una strategia economica – che costruisce un discorso distopico relativo all’Africa e ai suoi discendenti. La rivalutazione sia delle memorie e delle storie della diaspora africana, sia del rapporto tra afroamericani e tecnologia sfida precisamente questa logica, strutturando un progetto, quello afrofuturista, che

does not seek to deny the tradition of counter-memory. Rather, it aims to extend that tradition by reorienting the intercultural vectors of Black Atlantic temporality towards the proleptic as much as the retrospective. [...] Afrofuturism, then, is concerned with the possibilities for intervention within the dimension of the predictive, the projective, the proleptic, the envisioned, the virtual, the anticipatory and the future conditional. [...] Afrofuturism may be characterized as a program for recovering the histories of counter-futures created in a century hostile to Afrodiasporic projection<sup>299</sup>.

Il paradigma afrofuturista, inoltre, mette in discussione le categorie stesse di umano e umanità. Secondo Eshun il razzismo imperiale ha escluso i neri dal progetto illuminista, provocando in essi il desiderio di dimostrare e riportare alla luce i loro contributi e la loro presenza nella storia. Per fare ciò è stato necessario comporre delle “contro-memorie” che riscrivessero l’archivio coloniale, individuando allo stesso tempo il trauma della schiavitù come momento fondante della modernità. Toni Morrison ha sostenuto che gli africani che hanno vissuto la cattura, il rapimento, le mutilazioni e la schiavitù possono essere considerati i primi soggetti moderni, in quanto essi hanno sperimentato tutte quelle condizioni – il non avere un luogo percepito come “casa”, l’alienazione e la deumanizzazione – che filosofi quali Nietzsche avrebbero in seguito definito tipiche della modernità<sup>300</sup>. Ponendo l’accento sul trauma del Middle Passage e della schiavitù, l’intera nozione di

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 289, 293, 301.

<sup>300</sup> Toni Morrison ha esposto questa teoria in un’intervista con Paul Gilroy, si veda Paul Gilroy, *Living Memory: A Meeting with Toni Morrison* in Paul Gilroy, *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Culture*, Serpent’s Tail, London 1994. Sul rapporto tra la riflessione di Morrison e l’afrofuturismo si veda Kodwo Eshun, *Further* cit., p. 288; Adriano Elia, *The Language* cit., p. 86 e Lisa Yaszek, *Afrofuturism* cit., p. 47.

modernità deve quindi essere ripensata, e al contempo la categoria di umanità perde qualsiasi tipo di significato: «Se il movimento anti-schiavista sosteneva che “*black people are human beings*”, ebbene quello afrofuturista cerca di abbattere la categoria stessa dell’umano, sostenendo che non vi siano esseri unicamente umani dacché è esistito lo schiavismo»<sup>301</sup>. In questa prospettiva, concetti apparentemente separati – filosofia e brutalità, schiavitù e modernità, crudeltà e temporalità – vengono forzati a entrare in connessione, in modo da mettere in discussione anche il presunto carattere innocente della conoscenza<sup>302</sup>.

È precisamente la condizione di alienazione e il sentimento di estraneità a generare quell’analogia tra schiavi, alieni e robot (le tre figure principali del non-umano) che costituisce una delle principali caratteristiche dell’immaginario afrofuturista. La memoria del Middle Passage e della riduzione in schiavitù – e, dunque, del “rapimento” degli africani da parte degli europei, la loro deportazione in una terra sconosciuta e la costrizione ad aderire a un modo di vivere del tutto estraneo –, che ha reso gli africani e i loro discendenti gli “altri” per eccellenza permette l’analogia con gli alieni, gli estranei in una terra estranea, così come la riduzione degli schiavi a meri strumenti di lavoro, l’annullamento della loro individualità e il loro sfruttamento ai soli fini produttivi genera l’analogia con il robot, che rappresenta il prototipo dello schiavo moderno. E così, nello scenario afrofuturista, la nave negriera si tramuta in navicella spaziale, che naviga nel cosmo dell’Oceano Atlantico verso il pianeta alieno americano. L’enfasi sul significato simbolico della nave è stata posta, d’altronde, anche da Paul Gilroy, figura chiave della teorizzazione relativa alla cultura nera. In *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza* Gilroy individua nel Middle Passage non solo il momento drammatico della deportazione ma anche quello che permise l’origine di una nuova identità culturale nera diasporica. Intendendo l’Atlantico nero come una «formazione transculturale e internazionale»<sup>303</sup>, lo studioso interpreta la figura della nave come veicolo non solo di schiavi e forza lavoro ma anche di pratiche culturali e tradizioni che hanno poi vissuto processi di

---

<sup>301</sup> Claudia Attimonelli, *Techno* cit., p. 155.

<sup>302</sup> Cfr. Kodwo Eshun, *Further* cit., p. 297.

<sup>303</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003, p. 52.

contaminazione, memoria e trasmissione, «un sistema vivo micropolitico e microculturale in movimento»<sup>304</sup>. All'interno del paradigma afrofuturista la nave assume molteplici ri-significazioni: essa è sia astronave che mette in connessione pianeti e galassie e permette di viaggiare nello spazio cosmico – come si vedrà più avanti con lo scenario della *sonic fiction* – ma è anche la nave negriera che, nel mito di Drexciya, fa da scenario a una nuova narrazione del Middle Passage. La leggenda drexciana fissa il proprio epicentro nello schiavismo e tratteggia la propria mitologia a partire dalla traversata dell'Oceano Atlantico che le navi negriere compivano per deportare in America gli schiavi neri prelevati in Africa. Durante il viaggio molti di essi finivano in mare, gettati dagli schiavisti perché malati e/o non idonei al duro lavoro che li attendeva, o suicidi, in un estremo tentativo di ribellarsi al definitivo assoggettamento. Tra di essi, ad essere gettate in acqua furono anche molte donne incinte che secondo la leggenda diedero origine, nel mare, a creature anfibe. Questi bambini, capaci di respirare sott'acqua così come facevano nell'utero materno e provvisti di mani e piedi palmati, divennero i guerrieri degli abissi e diedero vita a una nuova civiltà, l'Impero dei Drexciyani. A partire dalla fine degli anni Ottanta (quando l'afrofuturismo non aveva ancora un nome), tale immaginario acquatopico iniziò ad essere diffuso dall'artista visuale di Detroit Abu Qadim Haqq, che lavorò in totale commistione con la scena musicale techno della città, per la quale realizzò le illustrazioni per i più importanti musicisti ed etichette discografiche, quali Juan Atkins, la Underground Resistance, Derrick May, Metroplex<sup>305</sup>. Tra questi, il duo electro Drexciya, composto da James Stinson e Gerald Donald, diffuse la mitologia drexciana tramite la propria produzione discografica. A partire dal 1997, con l'uscita dell'album *The Quest*, il gruppo «proposed a science-fictional re-telling of the Middle Passage»<sup>306</sup> e tratteggiò i lineamenti di una mitologia dell'Atlantico Nero attraverso sei tappe: *The Slave Trade, Migration Route of Rural Blacks to Northern Cities, Techno Leaves Detroit,*

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 51.

<sup>305</sup> Il legame strettissimo tra afrofuturismo e musica techno viene analizzato da Claudia Attimonelli, la quale afferma che nel corso degli anni Ottanta il trio di Detroit composto da Kevin Saunderson, Juan Atkins e Derrick May, pionieri della musica techno, già interpretava la propria musica come un genere vicino all'immaginario sci-fi. Per un approfondimento e una complessa disamina del rapporto tra afrofuturismo e musica si veda Claudia Attimonelli, *Techno* cit.

<sup>306</sup> Kodwo Eshun, *Further* cit., p. 300.



*Spreads Worldwide* e *The Journey Home (Future)*. Nel 2002, con l'uscita dell'album *Grava 4*, il duo ha contattato l'International Star Registry in Svizzera e ha registrato una stella con il nome, appunto, di *Grava 4*, proiettando simbolicamente ancor più il proprio progetto al di fuori dei confini terrestri<sup>307</sup>. Collocando ciò che viene percepito come "casa" nel futuro, i Drexciya delineano una nuova narrazione della diaspora africana verso l'America che, a partire dal momento dell'abduzione, si muove attraverso lo sradicamento dal luogo d'origine, il movimento all'interno dell'America contemporanea e la scena musicale elettronica, producendo ciò che Eshun ha definito «a sonofictional statement that fuses the metaphorical with the juridical, the synthetic with the cartographic»<sup>308</sup>. Nel 2019 la mitologia drexciyana è stata trasfigurata in immagini con la pubblicazione della graphic novel *The Book of Drexciya* realizzata dall'artista Abu Qadim Haqq con il sostegno di Gerald Donald e dei familiari di James Stinson (ai quali sarà devoluto il 50% del ricavato delle vendite), defunto nel 2002. Il primo volume, composto da cinque capitoli, narra le vicende del popolo dei drexciyani dalle origini, situate nell'evento tragico del Middle Passage, sino a centinaia di anni dopo la fondazione dell'Impero. Attraverso questa opera la narrazione afrofuturista del trauma del rapimento e della riduzione in schiavitù supera i confini musicali e si diffonde attraverso le immagini, che conferiscono volti, colori e parole ai discendenti degli schiavi africani<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> L'uscita dell'album *Grava 4* coincide con la fine del progetto techno *The Storms* (2001-2002), composto da sette opere che narrano la cacciata dei drexciyani dall'impero acquatico. Cfr. Claudia Attimonelli, *Techno* cit.

<sup>308</sup> Kodwo Eshun, *Further* cit., p. 301.

<sup>309</sup> Abu Qadim Haqq and Dai Sato, *The Book of Drexciya. Volume One*, Tresor, Berlin 2019. Nel 2019 la rivista online «Roots&Routes. Research on Visual Culture» ha dedicato un intero numero al tema dell'afrofuturismo con i contributi di molti studiosi e studiose che hanno indagato la declinazione del paradigma afrofuturista in una molteplicità di produzioni culturali e da differenti prospettive teoriche. Gli articoli sono interamente consultabili online al link <https://www.roots-routes.org/>, ultima consultazione gennaio 2020. Tra di essi, un'analisi del progetto *The Book of Drexciya* in connessione con la produzione musicale del duo Drexciya è offerta dall'articolo di Claudia Attimonelli e Abu Qadim Haqq, *A brilliant blackness emerging from the deep Sea: an ancient story of slavery told to repair the future*, in Cristina Lombardi Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 31, Settembre-dicembre 2019. Per approfondire le tematiche relative alla mitologia drexciyana e al duo Drexciya si veda il blog Drexciya Research Lab al link <http://drexciyaresearchlab.blogspot.com/>, ultima consultazione gennaio 2020. Sui legami tra mito di Drexciya e afrofuturismo si veda il documentario *Afrofuturism and the Myth of Drexciya* al link <https://vimeo.com/313823024>, ultima consultazione gennaio 2020. Nel documentario viene chiarita, inoltre, la differenza tra il movimento futurista e l'afrofuturismo: mentre il primo, nato, com'è noto, in Italia agli inizi del Novecento e teorizzato da Filippo Tommaso Marinetti, era connotato dall'esaltazione della modernità e della tecnologia, riponeva totale fiducia nel progresso e auspicava l'abbandono delle vecchie ideologie e la liberazione dell'Italia dal proprio passato, il secondo non intende distruggere la memoria del passato ma piuttosto riscrivere e re-immaginare la storia degli africani a partire dal loro rapimento e dall'esperienza della diaspora.

Il senso di alienazione e di estraneità, che permette il parallelo tra africani-americani e alieni, costituisce un elemento fondativo del paradigma afrofuturista ed emerge attraverso diverse espressioni culturali ben prima della sua formulazione teorica e terminologica. Precedentemente al 1993, infatti, è possibile rintracciare, in una molteplicità di ambiti artistici differenti, numerosi precursori di quel movimento che sarebbe stato chiamato afrofuturismo, quali, tra gli altri, lo storico e sociologo W.E.B Du Bois, lo scrittore Ralph Ellison (autore di *Invisible Man*), la scrittrice Octavia Butler, il pittore J.M. Basquiat e i musicisti George Clinton (leader dei Parliament e dei Funkadelic, entrambi gruppi fortemente inseriti nell'immaginario afrofuturista) e Sun Ra. Quest'ultimo, in particolare, ha ricoperto un ruolo di fondamentale importanza per artisti e musicisti successivi in quanto ha inscritto sul proprio corpo l'immaginario afrofuturista – tanto a livello identitario quanto estetico – e lo ha tradotto in musica. Nato in Alabama nel 1914 con il nome di Herman Blount, nel 1952 ha cambiato il proprio nome in Le Sony'r Ra (tramutato ben presto nel nome d'arte Sun Ra) in riferimento al dio del sole egiziano. Il musicista, che si definiva non appartenente al genere umano e proveniente da Saturno, fu uno dei primi a utilizzare la tecnologia per la produzione musicale e assegnò alla propria band "Arkestra" – il cui nome già evocava il simbolo della nave schiavista – numerosi appellativi (quali "Intergalactic Arkestra", "Astro Infinity Arkestra", "Outer Space Arkestra") che situavano ancor più l'intero progetto musicale ed estetico in una dimensione chiaramente extra-terrestre. Come afferma Elia, il posizionamento di Sun Ra non deve essere inteso come una semplice fuga dalla realtà: mentre il suo progetto, da un lato, mirava precisamente a denunciare le discriminazioni razziali e a individuare le potenzialità creative della comunità nera, dall'altro egli intravedeva nella dimensione cosmica un luogo utopico dove razzismo e imperialismo non esistevano<sup>310</sup>. L'intera iconografia creata da Sun Ra riprende quella egiziana – e africana in generale – che viene mescolata con elementi cosmici ed elettronici, producendo immagini di ambienti e spazi afrotopici, galattici e surreali<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> Cfr. Adriano Elia, *The Language* cit., pp. 87-88.

<sup>311</sup> Per un'analisi della produzione musicale di Sun Ra e del suo legame con l'afrofuturismo si veda Adriano Elia, *The Language* cit. e Lorenzo Montefinese, *From slaveships to spaceships. Afrofuturism and sonic imaginaries* in Cristina

In ambito letterario, Octavia Estelle Butler è considerata una delle precursore dell'afrofuturismo in generale e, in particolare, della sua declinazione femminista. Nata a Pasadena nel 1947, nei primi anni Settanta esordì avviando una prolifica produzione letteraria che l'ha portata a vincere molteplici premi per opere di fantascienza e fantasy fra cui due volte, nel 1984 e nel 1985, il prestigioso Premio Hugo – la prima volta con il racconto breve *Speech Sound* mentre la seconda con *Bloodchild*, che le ha valso anche il Premio Nebula. Butler muove dalla storica assenza dei neri dall'universo sci-fi o, in alternativa, da una loro presenza estremamente stereotipata per proporre un immaginario in cui le questioni del genere, della razza e del potere si intrecciano in scenari che abbattano i confini spazio-temporali. Nell'immaginario da lei creato le discriminazioni razziali e la storia della schiavitù riemergono attraverso l'utilizzo di espedienti narrativi tipici della letteratura sci-fi (quale, ad esempio, il viaggio nel tempo) e su di essi si muovono le vicende delle protagoniste, donne africane-americane o native-americane, spesso portatrici di superpoteri, ma anche soggettività che eccedono il concetto di "umano" e prospettano l'esistenza di «mondi post-umani e post-razziali abitati da soggettività e corpi transgender e afro-queer»<sup>312</sup>. Ad esempio nel romanzo *Kindred*, una delle sue primissime opere, la protagonista, una donna africana-americana di nome Dana che vive in California, viaggia nel tempo per tornare in un luogo del Maryland ai tempi dello schiavismo, dove vivono una schiava nera, Alice, e il suo padrone, Rufus, così da assicurare la nascita della loro figlia, che diventerà la bisnonna della protagonista. In questo modo Butler fa sì che Dana, e i lettori di conseguenza, siano costretti a osservare da vicino la realtà dello schiavismo e, attraverso lo spostamento temporale, l'autrice permette di riflettere sul modo in cui la schiavitù ha strutturato e ancora condiziona il presente, facendone *sentire* gli effetti<sup>313</sup>. In *Dawn*, primo libro della trilogia

---

Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo* cit. L'articolo è consultabile al seguente link <https://www.roots-routes.org/from-slaveships-to-spaceships-afrofuturism-and-sonic-imaginaries-by-lorenzo-montefinese/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>312</sup> Cristina Lombardi-Diop, *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia* in Cristina Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo* cit. La citazione è tratta dall'articolo consultabile al seguente link <https://www.roots-routes.org/afrofuturismo-spazi-corpi-immaginari-estetiche-pensiero-dellafrotopia-editoriale-di-cristina-lombardi-diop/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>313</sup> Cfr. Adriano Elia, *The Language* cit., p. 93. Per un'analisi del lavoro di Octavia Butler si veda anche l'articolo di Lidia Curti, *Afro-feminist journeys and the violence of the present* in Cristina Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura

*Xenogenesis* (attualmente pubblicata con il titolo *Lilith's Brood*), la protagonista Lilith Iyapo, una donna nativa americana sopravvissuta all'estinzione del genere umano, si risveglia dopo centinaia di anni dalla fine del mondo terrestre su un altro pianeta, abitato da una specie aliena chiamata Oankali. Gli esseri appartenenti a tale specie sono dotati di tentacoli sensoriali su tutto il corpo che permettono loro di percepire la realtà circostante in modo diverso dagli umani e presentano, inoltre, tre categorie sessuali: maschile, femminile e Ooloi. La protagonista, che inizia un legame con un\*<sup>314</sup> Ooloi, acconsente alla richiesta degli Oankali di incrociare le due specie, avviando la creazione di soggettività trans-umane che eccedono le dicotomie di genere, razza e specie.

L'insieme e l'intersezione di tutti questi elementi e suggestioni continuano a esprimersi nelle opere di molte artiste afrofemministe e in lavori che pongono al centro le discriminazioni di genere e razza ma anche le questioni legate alle migrazioni contemporanee, alla tutela ambientale e al sistema produzione-consumo alla base del capitalismo. Tali rappresentazioni situano le tematiche suddette nella cornice delle tecno-culture e della proiezione in scenari extra-terrestri e futuribili, posizionano l'Africa e i suoi discendenti al centro della produzione artistica, culturale ed estetica e riscrivono il rapporto tra Africa e afrodiscendenti e tecnologia, fantascienza, immaginari futuri, cultura.

In questo contesto si situa, ad esempio, il lavoro di Ayesha Hameed che si muove tra i concetti di "confini" e "migrazioni", *critical race theory* e la cultura visuale legata al Black Atlantis. Uno dei suoi lavori più recenti è, infatti, *Black Atlantis: Retrograde Futurism*, una lecture-performance che combina immagini e suoni afrofuturisti e costruisce un legame diretto tra la traversata dell'Atlantico

---

di), *Afrofuturismo* cit. L'articolo è consultabile al seguente link <https://www.roots-routes.org/afro-feminist-journeys-and-the-violence-of-the-present-by-lidia-curti/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>314</sup> L'asterisco è qui utilizzato per segnalare la non adeguatezza degli articoli propri della lingua italiana, declinabili unicamente al maschile o al femminile, in riferimento a soggetti che non si identificano né con il genere maschile né con quello femminile. In questo caso, il terzo genere immaginato da Butler pone di fatto la questione dell'esistenza di soggettività che si situano al di fuori del binarismo uomo/donna e per le quali le espressioni linguistiche codificate risultano essere, spesso, inadeguate. A questo proposito, oggi la riflessione è portata avanti soprattutto da soggetti transgender e queer, che propongono l'invenzione di nuove parole (o la ri-significazione di alcune già esistenti, come l'uso del pronome "they/them" in riferimento a persone non-binarie) in grado di descrivere la propria identità (sia essa definita, fluida, mobile o assente). Per approfondire si veda la spiegazione all'uso di pronomi *gender inclusive* sul sito del Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Plus (LGBTQ+) Resource Center della University of Wisconsin al link <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>, ultima consultazione gennaio 2020 e l'articolo di Jessica A. Clarke *They, Them, and Theirs*, «Harvard Law Review», Vol. 132, n. 3, January 2019, pp. 896-991.

vissuta dagli schiavi africani e le migrazioni contemporanee attraverso il Mediterraneo<sup>315</sup>. Nell'opera l'immagine simbolo della nave – caratterizzante, come si è visto, molta della produzione afrofuturista – compare fin dall'inizio e viene riproposta in uno scenario iper-contemporaneo e iper-reale, quello della barca di circa sette metri ritrovata nel 2006 lungo le coste delle Barbados con a bordo undici corpi di uomini, letteralmente pietrificati dall'azione del sale, del sole e del vento. La nave, partita da Capo Verde e diretta alle Isole Canarie, trasportava migranti (si suppone quaranta) da Senegal, Guinea Bissau e Gambia, ma venne trovata quattro mesi dopo dall'altra parte dell'Oceano. La dinamica di ciò che accadde dopo la partenza, quando lo skipper venne improvvisamente sostituito da un'altra persona non identificata, non è chiara, ma si suppone che l'imbarcazione abbia iniziato a manifestare problemi e tutte le persone a bordo si siano ritrovate in balia delle correnti oceaniche, senza cibo né acqua. La maggior parte di essi probabilmente finì in acqua, mentre gli undici ritrovati morirono di fame e disidratazione<sup>316</sup>. La vicenda viene rievocata dalla performance di Hameed, di cui la barca fantasma costituisce elemento centrale, visibile fin dalle prime immagini. L'artista ricostruisce il legame tra i movimenti diasporici africani all'interno di differenti coordinate spazio-temporali, evidenziandone tragici punti di connessione e portando alla luce le questioni dell'attraversamento, della materialità del mare e della violenza troppo spesso connessa a tali eventi.

Il progetto creativo dell'artista Wangechi Mutu, nata a Nairobi e ora stabilitasi a New York. Il progetto creativo di Mutu affronta le tematiche del genere, della razza, del colonialismo, della guerra, della distruzione ambientale e dell'erotizzazione dei corpi femminili neri ponendo al centro potenti immagini di donne che riconfigurano anche il significato stesso del termine "donna". Le

---

<sup>315</sup> Ayesha Hameed, *Black Atlantis: Retrograde Futurism*, «The Contemporary Journal», 2, July 2019. La lecture-performance è disponibile al seguente link <https://thecontemporaryjournal.org/issues/criticalpedagogies/black-atlantis-retrograde-futurism>, ultima consultazione gennaio 2020. La possibilità di creare un collegamento tra la traversata dell'Atlantico da parte degli schiavi e l'attraversamento del Mediterraneo da parte centinaia di migliaia di migranti in epoca contemporanea sembra emergere anche dal sempre maggiore numero di illustrazioni realizzate in riferimento ai naufragi e alla morte di centinaia di migliaia di persone nel Mar Mediterraneo. In particolare, alcune di esse sembrano riprendere (più o meno consapevolmente) la suggestione drexciyana per la quale le persone decedute durante il viaggio continuano a vivere sott'acqua. Si vedano a titolo esemplificativo le illustrazioni in Appendice 1.

<sup>316</sup> Per una ricostruzione dell'evento si veda l'articolo del «The Guardian» al seguente link <https://www.theguardian.com/world/2006/may/29/gilestremlett.mainsection>, ultima consultazione gennaio 2020.

protagoniste dei suoi lavori, infatti, eccedono la categoria stessa di essere umano, in quanto risultano dalla combinazione di parti umane, animali, meccaniche, robotiche e mostruose in un processo di rielaborazione di elementi propri del folklore, della cosmologia e delle tradizioni popolari africane e native americane, della fantascienza, della moda. Questo è evidente nell'opera *A Fantastic Journey* (2013), un collage che rappresenta una grande figura femminile, una guerriera con la testa di coyote e il corpo costituito da differenti elementi (e differenti materiali) che riuniscono il cavallo, il drago e il serpente in un unico corpo. Nello stesso anno, in collaborazione con la cantante Santigold, Mutu realizza una seconda opera, il video *The End of Eating Everything*, che costituisce una decisa critica al modello di produzione e di consumo capitalista, causa della crisi ecologica contemporanea. Questa volta la donna ritratta (interpretata da Santigold) presenta una chioma tentacolare e il suo corpo, costituito da parti umane e meccaniche, aleggia in un cielo già scuro ma in armonia con gli uccelli e in simbiosi con la natura circostante. Poi una graduale trasformazione rende sempre più inquietante l'espressione e la presenza stessa della protagonista, che inizia a divorare gli uccelli mentre il suo corpo si manifesta come un enorme ammasso tumorale, composto di protuberanze, rifiuti e detriti che sommergono la terra. Come afferma Lidia Curti, qui il corpo femminile diviene sintomo e simbolo di un'apocalisse<sup>317</sup>, mentre l'opera tutta rappresenta, all'interno di un immaginario sci-fi, la distruzione della terra a seguito del iper-sfruttamento di qualsiasi risorsa e della devastazione ambientale da parte delle società capitaliste.

Il complesso di contributi, riflessioni, interpretazioni, opere e progetti che si situano all'interno del panorama afrofuturista globale è davvero molto vasto ed è impossibile in questa sede darne conto in modo esaustivo<sup>318</sup>. Vorrei menzionare, in conclusione, due produzioni

---

<sup>317</sup> Cfr. Lidia Curti, *Afro-feminist* cit. Sul sito sono visionabili estratti delle due opere di Mutu qui menzionate.

<sup>318</sup> Soprattutto nel nuovo millennio, le suggestioni provenienti dall'afrofuturismo degli anni Ottanta e Novanta emergono in una molteplicità di forme artistiche, estetiche e culturali, mentre sul piano teorico aumentano ricerche riguardanti tanto le prime manifestazioni afrofuturiste, quanto quelle contemporanee, ancor più in relazione a processi sociali attuali, quali le migrazioni e i cambiamenti climatici. Particolarmente interessante, ad esempio, è l'esposizione presso la Ford Foundation di New York che durerà fino al 7 dicembre 2019 e che riunisce tredici artisti provenienti da tutto il mondo. Per informazioni sull'esposizione e gli artisti partecipanti si veda l'articolo al seguente link: [https://garage.vice.com/en\\_us/article/9kegb5/these-artists-are-imagining-a-utopian-future?fbclid=IwAR37RMA-S83XjiOnR45o1fZE6e31oO1UvDxuBomjO9H3F85BtQ6eFtVt1qc](https://garage.vice.com/en_us/article/9kegb5/these-artists-are-imagining-a-utopian-future?fbclid=IwAR37RMA-S83XjiOnR45o1fZE6e31oO1UvDxuBomjO9H3F85BtQ6eFtVt1qc), ultima consultazione gennaio 2020.

cinematografiche particolarmente rilevanti, per motivi diversi. Il primo è il blockbuster *Black Panther* (2018), diretto da Ryan Coogler e basato sul personaggio Pantera Nera della Marvel Comics<sup>319</sup>. Il film di fantascienza, che segue le vicende del protagonista tra il regno fittizio di Wakanda e il mondo reale, ha generato il secondo maggior incasso del 2018<sup>320</sup> ed è stato il primo film di supereroi a essere candidato agli Oscar nella categoria “miglior film”. Al di là dell’enorme successo ottenuto, la rilevanza del film è dovuta al fatto che esso ribalta la tradizionale narrazione e rappresentazione delle società e delle persone nere come in netta antitesi con l’avanzamento tecnologico e l’immaginazione di mondi altri. In *Black Panther*, la nerezza non è espressione di un’esperienza dolorosa e oppressa, ma piuttosto è simbolo di un’azione forte, potente, energica e positiva. Come ricorda Lombardi-Diop, inoltre, l’importanza del film risiede anche nella genealogia del suo personaggio principale, Black Panther che, creato da Stan Lee e Jack Kirby, comparve per la prima volta in un numero del fumetto *I fantastici 4* nel 1966, pochi mesi dopo la creazione del Black Panther Party. Contro l’inarrestabile sviluppo occidentale delle nuove tecnologie utilizzate anche per continuare a depredare le risorse africane, Wakanda rappresenta «un modello di autonomia e perfettibilità tecnologica contro lo sfruttamento predatorio del capitale globale»<sup>321</sup>. Il secondo è il film d’animazione fantascientifico *Battledream Chronicle*, diretto da Alain Bidard e uscito nella Martinica nel 2015<sup>322</sup>. Esso proietta la memoria e l’esperienza dello schiavismo in un futuro iper-tecnologico e post-apocalittico in cui l’impero di Mortemonde ha colonizzato quasi ogni luogo della terra e ha ridotto gli esseri umani in schiavitù. Gli schiavi sono costretti ogni mese a giocare al videogioco Battledream all’interno del quale possono realmente morire o tentare, per avere salva la vita, di ottenere un certo numero di monete. La giovane schiava Syanna, insieme all’amica Alytha, decide di ribellarsi e di combattere per riottenere la propria libertà e quella altrui. Sebbene costituisca una produzione molto più marginale rispetto a *Black Panther*, *Battledream Chronicle* rappresenta un significativo esempio di

---

<sup>319</sup> *Black Panther*, diretto da Ryan Coogler, Marvel Studios, USA 2018.

<sup>320</sup> Cfr. [https://www.boxofficemojo.com/year/world/2018/?ref=bo\\_cso\\_table\\_5](https://www.boxofficemojo.com/year/world/2018/?ref=bo_cso_table_5), ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>321</sup> Cristina Lombardi-Diop, *Afrofuturismo* cit.

<sup>322</sup> *Battledream Chronicle*, diretto da Alain Bidard e prodotto da José R. Nerain, Martinica 2015.

sovversione degli stereotipi sia da un punto di vista di genere sia di razza. Le giovani donne nere protagoniste sono guerriere coraggiose e potenti, che, nel rievocare il trauma della schiavitù, demoliscono qualsiasi immagine vittimizzante e passiva con cui le donne nere sono spesso rappresentate e abbattano la distanza simbolica e discorsiva che, nella narrazione ufficiale, caratterizzerebbe il rapporto tra donne nere e sviluppo tecnologico. Essendo un film d'animazione indirizzato a un pubblico di bambini e giovanissimi, costituisce anche un importante strumento per portare avanti percorsi educativi che trasmettano immagini e narrazioni di genere e razza non stereotipate ma che, piuttosto, rappresentino e includano la complessità delle differenze.

### **3.1.2 L'afrofuturismo femminista in Italia: Karima 2G**

L'afrofuturismo, inteso come corrente teorica, sensibilità artistica, estetica e politica, ha fatto ingresso nel panorama culturale italiano solo di recente, anche grazie al già citato lavoro pionieristico di Claudia Attimonelli. Il 2018 segna un anno di svolta, non solo perché Attimonelli pubblica la seconda edizione di *Techno. Ritmi afrofuturisti* (già uscito nel 2008), ma anche perché il museo MAXXI di Roma dedica all'Africa due importanti cicli di eventi: il primo, intitolato "African metropolis. Una città immaginaria" (22 giugno – 4 novembre), curato da Simon Njami e co-curato da Elena Motisi, è consistito in una grande mostra dedicata all'Africa e alle trasformazioni sociali e culturali in atto, sui cui hanno riflettuto i trentaquattro artisti africani o afrodiasporici i cui lavori sono stati presentati all'evento. All'interno di questa cornice, si è svolto il progetto di mediazione interculturale "Afropolitan" che ha coinvolto giovani provenienti dall'Africa, di seconda generazione e italiani nativi, mentre con il secondo ciclo di appuntamenti, dedicato alla letteratura e intitolato "Scrittori al MAXXI. Come raccontare l'Africa", è stato possibile incontrare e dialogare con scrittori e scrittrici africani e afrodiscendenti che, nei propri libri, offrono una complessa narrazione dell'Africa e delle sue diaspore.

Nel contesto della rassegna "African Metropolis" il 25 ottobre 2018 è stato organizzato un evento dal titolo "Afrofuturismo femminista", al quale hanno partecipato Lidia Curti, Claudia



Attimonelli, Enrica Picarelli e Karima 2G. L'evento ha rappresentato una delle primissime occasioni in cui il tema dell'afrofuturismo femminista è stato discusso pubblicamente e collettivamente e ha di fatto avviato un crescente interesse per tale movimento culturale. Nel 2019, l'afrofuturismo femminista è stato al centro di un focus coordinato da Lidia Curti (con la partecipazione di Igiaba Scego, Karima 2G e Maria Rosa Cutrufelli) nell'ambito di "Feminism 2. Fiera dell'editoria delle donne" presso la Casa internazionale delle donne di Roma, mentre Karima 2G si è esibita live, ancora presso la Casa internazionale delle donne, il 4 luglio in un evento dal titolo "La blackness come performance creativa" nell'ambito della serie di eventi "Afrointersezioni", organizzato dall'associazione "Le sconfinare" in occasione del ciclo estivo "La Casa (s)piazza".

Karima 2G (Anna Maria Gehnyei), oggi riconosciuta come una esponente dell'afrofuturismo femminista, è una cantante e beatmaker italiana di origini liberiane<sup>323</sup>. La sua carriera inizia come vocalist nell'ambiente del clubbing italiano e nel 2010 fonda l'etichetta discografica Soupu Music. Nel 2013 si reca in Liberia per la prima volta, e tale avvenimento rappresenta un momento cruciale nella sua formazione artistica e personale: il passaggio dalla musica elettronica al progetto "2G" ha costituito una rinascita, un punto di cesura tra un passato caratterizzato da una dedizione alla musica per il piacere musicale fine a sé stesso e un presente in cui la musica diviene una forma di attivismo. La presenza dell'espressione "2G" incorporata nel nome d'arte è motivata dal riferimento esplicito alla categoria di "seconde generazioni" assegnata a livello istituzionale ai figli di immigrati che ad oggi, in base alla legge in vigore per l'attribuzione della cittadinanza basata sul principio dello *ius sanguinis*, sono esclusi dal diritto di cittadinanza fino ai diciotto anni e vengono privati, di conseguenza, di una molteplicità di diritti automaticamente riconosciuti, invece, ai figli e alle figlie

---

<sup>323</sup> Le informazioni contenute in questa sezione sono state tratte dall'intervista rilasciata da Karima 2G a Radio Onda Rossa (ascoltabile al link <http://www.ondarossa.info/redazionali/2019/07/karima-2g-blackness-come-performance>, ultima consultazione gennaio 2020) e da altre interviste inserite in articoli online, si vedano i seguenti link: <https://www.piuculture.it/2019/07/karima-2g-nelloscurita-voglio-vedere-la-luce/>, <http://www.musiquebuffet.com/3470-2/>, ultima consultazione gennaio 2020.

di italiani nativi. Karima intende quindi riprendere quell'etichetta, percepita da alcuni come discriminatoria e rivendicata da altri, per spogiarla delle connotazioni negative e assegnarle un significato potente e creativo. Il viaggio in Liberia ha aperto per Karima 2G un percorso di ricerca di sé stessa, soprattutto nella scoperta del modo in cui la sua identità è stata percepita dalla società liberiana. La cantante afferma che, in quell'occasione, si è resa conto di vivere tra due realtà e che in nessuna delle due è completamente inclusa: se in Liberia viene percepita come «africana bianca» e occidentale e dunque non viene completamente accettata, in Italia, al contrario, la sua nerezza rende inaccettabile, a livello di istituzioni, politica e senso comune, la sua italianità. Il confronto con il proprio Paese d'origine ha fatto emergere una rabbia profonda che tentava di farsi strada ma che non aveva un canale di espressione. In questo conflitto interiore la musica e la cultura africana, entrambe tramandate a Karima da suo padre, hanno rappresentato la via d'uscita, il momento creativo e l'inizio di quello che è poi divenuto un vero progetto musicale e culturale. L'esordio da solista è infatti del 2014 con l'uscita dell'album "2G" che, come afferma la cantante, non è stato affatto pensato e ragionato ma è stato piuttosto un vero e proprio sfogo e per i cui brani (come anche per l'album successivo) la cantante sceglie l'uso del Pidgin English, una mescolanza tra inglese e lingua indigena da lei identificata come sua lingua madre. Spesso paragonata alla rapper britannica M.I.A. (la cui musica è anche fonte di ispirazione per la cantante), Karima ricorre a suoni elettronici che richiamano la bass music con influenze afro, mentre i titoli e i testi rendono evidente un nuovo interesse per questioni quali il rapporto con le proprie radici africane, il riconoscimento della propria nerezza ma anche la politica interna italiana, soprattutto quella che si esprime in modo estremamente discriminatorio nei confronti delle persone nere. Il brano *Orangutan*, ad esempio, nasce proprio dall'episodio del 2013 in cui il leghista Roberto Calderoli si riferì all'allora Ministra dell'Integrazione Cecile Kyenge definendola un orango<sup>324</sup>. L'evento diviene motivo di ispirazione per Karima 2G che trasforma l'offesa razzista in un ritornello composto dall'uso della parola "orangutan" in una continua

---

<sup>324</sup> Cfr.

[https://www.repubblica.it/politica/2013/07/14/news/vedo\\_il\\_ministro\\_kyenge\\_e\\_penso\\_a\\_un\\_orango\\_e\\_polemica\\_per\\_la\\_frase\\_del\\_leghista\\_calderoli-62945682/](https://www.repubblica.it/politica/2013/07/14/news/vedo_il_ministro_kyenge_e_penso_a_un_orango_e_polemica_per_la_frase_del_leghista_calderoli-62945682/), ultima consultazione gennaio 2020.

ripetizione che viene esasperata fino a esorcizzare e demolire il significato razzista precedentemente assegnato al termine. Il videoclip stesso si apre con la trasmissione in televisione di un notiziario in lingua inglese in cui viene annunciato l'insulto mosso da Calderoli contro la Ministra, così da rendere esplicita la connotazione critica e oppositiva della canzone. Il ritornello, inoltre, è accompagnato da varie immagini di oranghi che rendono l'intera rappresentazione – visuale e sonora – una sorta di esagerazione grottesca che finisce per comicizzare la rappresentazione e, di conseguenza, l'evento, annullandone l'effetto violento e offensivo<sup>325</sup>. Nel brano *Bunga bunga*, invece, la cantante fa esplicito riferimento allo scandalo italiano del cosiddetto “Rubygate”, quello riguardante, com'è noto, le feste a sfondo sessuale che si svolsero nelle ville dell'allora Presidente del Consiglio Silvio Berlusconi e per le quali venne condannato per concussione e sfruttamento della prostituzione minorile (e prosciolto poi in appello). Il brano di Karima 2G si apre con un elenco dei più diffusi insulti utilizzati in riferimenti alle persone nere e africane («Monkey, donkey/ Back to the country/ Back to the history/ Eat banana plantain», «piccolo e nero/ Look like Calimero»), mentre il ritornello ripete «You want bunga bunga, I give you bonga bonga», accompagnato da un videoclip in cui il ballo, a differenza di molti altri suoi videoclip, costituisce un elemento fondamentale. Riferendosi esplicitamente a Berlusconi, la danza sensuale e provocante (anche attraverso il ricorso al twerking e alla sua resa ipervisibile da inquadrature ravvicinate) di Karima 2G e degli altri ballerini e ballerine neri protagonisti del video rappresenta una riappropriazione corale e fiera della propria corporeità e della propria nerezza («DB I'm speaking in Pidgin/You want to undestand/Take the African Degree», «Proud to be black»), che si esprime in un moto di sfida («When you come to fight I win») nei confronti dei suoi interlocutori contro l'utilizzo delle donne come se fossero una merce e della riduzione della cultura africana a stereotipi sessuali<sup>326</sup>. *Blackenized* è invece dedicato alla tematica identitaria e costituisce una celebrazione della nerezza. Karima 2G rivendica le proprie radici africane

---

<sup>325</sup> Il videoclip è disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=EKQOltcexX0>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>326</sup> Il videoclip è disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=pRXWRgNbNBI>, ultima consultazione gennaio 2020.

ed esprime l'importanza della valorizzazione della propria nerezza per il processo di riconoscimento della propria identità («I don't know if you realize/Before you get recognized/ You've got to be blackened», «I'm an african Queen/Queen of the jungle», «Don't complain your complexion»). Il brano si rivolge a tutte le persone nere che vivono discriminazioni e violenze ed è un'esortazione a non lasciarsi abbattere da esse ma piuttosto agire e (re)agire («Don't be a victim», «They abuse me/ They think they can use me/ Now listen/ It's time to take action»)<sup>327</sup>. D'altronde l'impulso ad agire e a rifiutare i processi di (auto)vittimizzazione è un elemento ricorrente nella narrazione di Karima. L'artista mostra di avere molto chiaro l'approccio per affrontare le continue discriminazioni: in riferimento alla questione delle seconde generazioni, ad esempio, Karima afferma che l'attuale legge priva i giovani di seconda e terza generazione di diritti fondamentali e assume la connotazione di una forma di schiavitù moderna. Se questo da un lato scatena la rabbia, da lei ritenuta necessaria perché motore di azione, secondo la cantante a un livello profondo le discriminazioni producono un terreno fertile per la creazione di pratiche oppostive, che permettono anche di uscire dal circuito del vittimismo e dell'alienazione.

L'uscita dell'EP *Malala* nel 2018 segna l'avvio di un nuovo percorso caratterizzato da una nuova sensibilità più specificatamente afrofuturista. Il brano *Malala*, ispirato all'attivista pakistana Malala Yousafzai, è dedicato alle donne guerriere, alle donne che si ribellano e spezzano le catene della propria oppressione. Il videoclip è a questo proposito significativo, in quanto ritrae Karima nei panni di una lavoratrice domestica a servizio presso una ricca famiglia bianca romana<sup>328</sup>. Il rapporto di subordinazione cui è costretta dalla padrona di casa e la riduzione della sua identità al mestiere che svolge la spingono al finale atto di ribellione, con il quale la protagonista, spogliatasi della divisa da domestica, truccatasi e indossati ornamenti africani, serve da mangiare ai propri padroni e ad alcuni

---

<sup>327</sup> Il videoclip è disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=2diPwcrFlbs>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>328</sup> Sul rapporto tra padrone italiane e lavoratrici domestiche migranti ha riflettuto a lungo Sabrina Marchetti, che dal 2015 dirige il progetto ERC "DomEqual. A Global Approach to Paid Domestic Work and Social Inequalities". Si vedano, tra gli altri, Sabrina Marchetti, *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*, Ediesse, Roma 2011 e Sabrina Marchetti, *Serva e padrona. Una casa per due* in Jamila M.H. Mascot, Sabrina Marchetti, Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, pp. 254-257.

loro amici cantando, ballando ed esibendo con fierezza la propria identità nera<sup>329</sup>. La sensazione di essere percepita come appartenente alla realtà italiana solo parzialmente emerge nel brano *U don't know me*, che affronta proprio il tema del pregiudizio e della definizione delle persone percepite come altre in base a un repertorio di stereotipi radicati, e non, piuttosto, attraverso la conoscenza diretta. Nell'intervista rilasciata a Radio Onda Rossa Karima ha raccontato, in riferimento alla nascita del brano, l'episodio in cui la polizia italiana le ha chiesto di esibire il documento di riconoscimento alla fermata dell'autobus, episodio che mostra quanto in Italia la nerezza sia dissociata dal concetto di italianità e che costituisce un esempio della sensazione di straniamento e alienazione vissuta da molti italiani afrodiscendenti<sup>330</sup>. Il brano *Kunta Kinte*, invece, è strettamente legato alla sua infanzia e all'abitudine che aveva da bambina di guardare le puntate della miniserie degli anni Settanta *Radici* insieme al padre. Nel 2016 Karima è stata contattata da Amnesty International e History Channel per partecipare al progetto musicale che avrebbe lanciato il remake della serie originaria, *Radici*, in Italia andato in onda tra il 2016 e il 2017. *Kunta Kinte* è strettamente legato al progetto non solo perché il nome del personaggio che dà titolo al brano è il protagonista della miniserie ma anche perché, per la realizzazione del brano, Karima 2G ha campionato le voci di una scena specifica del film, quella in cui il padrone bianco, frustando Kunta Kinte, gli ordina di abbandonare il suo nome africano e assumere quello da lui scelto<sup>331</sup>. La ri-nominazione – e la costrizione a rinunciare al proprio nome originario – assume in questo contesto la funzione di annullare l'identità dello schiavo e rappresenta una ulteriore forma di violenza del sistema schiavista, che ha operato anche tramite la cancellazione della cultura, delle tradizioni, delle lingue e delle religioni africane e l'imposizione per gli schiavi di adeguarsi agli stili di vita americani<sup>332</sup>. Dunque la scelta di trasporre in musica la memoria della schiavitù e di riflettere, tramite la scelta della scena, sull'annullamento culturale e identitario vissuto

---

<sup>329</sup> Il videoclip è disponibile al link [https://www.youtube.com/watch?v=iDV\\_mWwo\\_Uo](https://www.youtube.com/watch?v=iDV_mWwo_Uo), ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>330</sup> Il videoclip è disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=Fd525-dHCGc>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>331</sup> Il videoclip è disponibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=Uf3OsKiUsFM>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>332</sup> Sull'importanza dell'atto di assegnazione del nome in contesti coloniali e imperialisti si veda Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, New York-London 1995.

dagli schiavi colloca questo brano in una cornice afrofuturista che, come si è visto in precedenza, rievoca l'esperienza della schiavitù e intravede nell'immaginazione di mondi possibili il modo per rispondere alla storica distruzione di ogni legame con la cultura africana d'origine. Sono proprio il senso di alienazione che più volte emerge nelle opere di Karima ma anche la centralità assegnata alla forza e alla potenza delle donne, l'atto di mantenere le tracce del passato e di riconoscersi nella propria appartenenza all'Africa che esprimono la sua vicinanza al paradigma afrofuturista femminista. Come Karima stessa afferma, l'afrofuturismo «è qualcosa che arriva e non puoi farne a meno»<sup>333</sup>, è una prospettiva che apre spazi di liberazione da forme di oppressione vecchie e nuove. In questo senso l'appropriazione della tecnologia per creare musica da parte di una donna nera sovverte l'immagine di arretratezza, sottosviluppo e primitivismo che comunemente investe i corpi femminili neri. L'uso del *sampling* e di altri strumenti tecnologici diventa un potere, un mezzo di espressione e una vera e propria arma, mentre al contempo la stessa scelta estetica nell'abbigliamento proietta l'immagine Karima 2G in una dimensione che sconfina le coordinate terrestri e immagina futuri diversi dalla distopia cui l'Africa e i suoi discendenti sembravano dover essere destinati. In questa prospettiva, la cantante ha iniziato a sperimentare anche il fumetto come forma espressiva, realizzando *The Italiens* (fig.



Fig. 1 Karima 2G, *The Italiens*

1), presentato all'edizione del 2018 del festival “CRACK Fumetti dirompenti – Rome Festival of Drawn and Printend Art”, organizzato da e presso il centro sociale occupato autogestito Forte Prenestino. Il titolo è già pienamente evocativo del parallelo afrofuturista tra soggetti neri e alieni, in virtù del senso di estraneità vissuto dai primi all'interno di società occidentali strutturate attorno all'egemonia bianca. Nel fumetto, le cui tavole trattano episodi di vita quotidiana realmente accaduti, Karima 2G pone al centro della narrazione gli “italiani alieni”, tutte quelle persone che pur essendo italiane (per nascita, senso di appartenenza, cultura, lingua) vengono

<sup>333</sup> Cfr. <http://www.ondarossa.info/redazionali/2019/07/karima-2g-blackness-come-performance>, ultima consultazione gennaio 2020.

percepitate tanto a livello istituzionale quanto sociale come un'alterità mai del tutto (se non affatto) amalgamata con il corpo sociale della nazione. Questo senso di alienazione rappresenta per Karima uno spazio fecondo di possibilità creative, dal quale poter emergere con l'espressione e la comunicazione di storie "dal margine", raccontate con forza, potenza e ironia.

«Alienati prima ancora di venire alienato.  
Tu solo hai il potere di creare la tua realtà.  
Sii fiero di essere lo straniero, il forestiero,  
l'alieno,  
poiché è nell'alienazione che troverai la tua  
realizzazione»<sup>334</sup>.



*Fig. 2 Karima 2G*

---

<sup>334</sup> Il testo (scritto da Karima 2G) e la foto sono tratti dalla pagina Facebook dell'artista, disponibile al link <https://www.facebook.com/karimanb1/photos/a.1469392963279060/2361953554022992/?type=3&theater>, ultima consultazione gennaio 2020.

### 3.2 Antirazzismo a fumetti. Pratiche estetiche e autorappresentazioni nei disegni di Takoua Ben Mohamed

Casa mia non so dov'è.  
Se sia nel profondo sud della Tunisia,  
nel deserto del Sahara,  
oppure tra le strade trafficate di Roma.  
(Takoua Ben Mohamed, *La rivoluzione dei  
gelsomini*)

«Sono Takoua Ben Mohamed e sono tunisina de Roma»<sup>335</sup>. Così Takoua apre la nostra intervista in un locale di Centocelle, durante la quale abbiamo conversato per più di un'ora di migrazioni, razzismo, seconde generazioni, viaggi di ritorno verso le origini e mondo del fumetto. La narrazione di Takoua è profondamente situata: il suo “personaggino” – come chiama il suo alter-ego disegnato, protagonista dei fumetti – incarna sé stessa e parla da una prospettiva strettamente personale. Questo viene spesso specificato da Takoua per porre l'attenzione sulla tendenza dominante a rendere la storia di una singola persona rappresentativa di tutte le persone che vengono riunite all'interno di una stessa categoria – come potrebbe accadere in questo caso per “le donne musulmane”. Takoua preme invece perché venga riconosciuta l'estrema eterogeneità di idee, prospettive e identità e lo fa, attraverso i suoi fumetti, in un modo tutt'altro che de-politicizzato, ma al contrario dedicando il proprio lavoro ai temi dei diritti umani, del razzismo, delle discriminazioni, degli stereotipi e dei pregiudizi.

Takoua nasce nel 1991 a Douz, una piccola cittadina nel sud della Tunisia «sperduta in mezzo al deserto». Suo padre Mohamed era un insegnante, attivista politico e oppositore alla dittatura di Zine El-Abidine Ben Ali, che assunse il governo della Tunisia con un colpo di Stato nel 1987 e mantenne il potere per ventitrè anni, fino al 2011 quando quella che venne chiamata “la rivoluzione dei gelsomini” lo costrinse a lasciare il Paese, ponendo di fatto fine alla dittatura. Proprio a causa del suo impegno politico, il padre fu costretto all'esilio nel 1991, quando Takoua aveva appena quattro

---

<sup>335</sup> Dove non diversamente specificato, tutte le citazioni di Takoua Ben Mohamed sono tratte dall'intervista rilasciatami e trascritta in Appendice 2.



mesi. Nel 1999 la mamma di Takoua Mounira, «attivista dietro le quinte», esasperata dalle continue pressioni subite dalla polizia e dal governo tunisino, decise di lasciare il Paese e raggiungere il marito in Italia, portando con sé Takoua e i suoi cinque fratelli. Il momento in cui Takoua si riunisce con il padre viene raccontato nel suo secondo libro, *La rivoluzione dei gelsomini*: «L'unica che lo riconosce tra noi bambini è Fatima, perché è l'unica oltre la mamma a conoscere il suo viso»<sup>336</sup>. Takoua è stupita dal colore chiaro della carnagione del padre, così diverso dal suo più scuro, e dai suoi occhi verdi: pur sapendo di chi si tratta, la sua prima reazione è quella di tenersi in disparte. Un mese dopo l'arrivo in Italia Takoua inizia a frequentare la terza elementare, esperienza che definisce traumatica a causa della barriera linguistica che la separava da insegnanti e compagni di classe. Fin da quel momento il disegno ha rappresentato il suo strumento di comunicazione: a scuola rendeva i suoi pensieri in disegni e, attraverso di essi, comunicava con gli altri.

Nel marzo del 2011, quando la situazione sociale in Tunisia non si era ancora stabilizzata dopo le rivolte della primavera araba, Takoua torna per la prima volta dopo dodici anni a Douz:

Ero partita con l'idea per cui io non mi ricordo di nessuno quindi nessuno si ricorderà di me. E invece sono scesa all'aeroporto di Tunisi e ho trovato un aeroporto pieno di parenti che avevano fatto un viaggio di sette ore fino al nord, piangevano come se avessero perso qualcuno e l'avevano finalmente ritrovato. Mentre io ero un ghiacciolo, della serie chi siete?! Statemi lontano! [ride]. Avevo perso ogni legame.

A Douz Takoua si reca nella casa dei suoi nonni, dove aveva vissuto per i primi otto anni di vita, trovandola saccheggata e in stato di abbandono. Ritrova, però, anche un muro di cemento che suo zio aveva costruito quando lei era bambina: ricorda l'episodio in cui, vedendo il cemento fresco, non resiste alla tentazione di prendere un bastoncino e incidere i suoi disegni anche lì. Scrive quindi il suo nome e quello dei suoi familiari, lasciando inconsapevolmente una traccia indelebile della loro presenza in quella città. Racconta, infatti, che né la polizia né la dittatura hanno potuto portare via quel muro, e negli anni della sua assenza i suoi cugini si recavano a giocare nella casa abbandonata

---

<sup>336</sup> Takoua Ben Mohamed, *La rivoluzione dei gelsomini*, Becco Giallo, Verona 2018, p. 179.

dei nonni e leggevano quei nomi che non corrispondevano a nessun volto. Chiedevano quindi informazioni a zii e zie che raccontavano di quei fratelli, sorelle e cugini lontani, tramandando così la loro memoria alle generazioni successive. *La rivoluzione dei gelsomini* si conclude proprio con l'arrivo di Takoua e della sua famiglia a Tunisi. Tutto il resto della graphic novel traccia il ritrovamento e il ricongiungimento con la sua "altra metà", dimenticata dopo l'arrivo in Italia. Il libro – ma soprattutto la ricerca profonda che ne ha preceduto la realizzazione – costituisce infatti il risultato di un percorso identitario:

Qui [*in Italia, N.d.A.*] tutti mi dicevano che ero tunisina, e mi portavano a costringermi ad autodefinirmi tunisina mentre io non sapevo niente della Tunisia. Quel poco che sapevo era che la Tunisia ha ammazzato mio zio, ha perseguitato mia mamma, mia zia. Come potrei definirmi tunisina quando un Paese mi ha portato solo sfortune? Avevo l'esigenza di colmare quella metà che mi mancava.

La contraddizione generata dal suo senso di appartenenza all'Italia e, al contempo, dal rapporto conflittuale con il Paese di origine genera in Takoua la necessità di ricostruire la memoria familiare curando la frattura con la terra che l'ha vista nascere: «per conoscere la mia storia personale e familiare dovevo tornare alla storia del Paese. Quel libro [*La rivoluzione dei gelsomini, N.d.A.*] è più per me che per gli altri, perché davvero era una mancanza che ho sempre sentito». La graphic novel si apre proprio con il conflitto interiore percepito dall'autrice:

Casa mia non so dov'è. Casa mia è stata cancellata dalla memoria e io ho smarrito la strada per ritrovarla. Casa mia non so dov'è. Ho cercato tra i libri di storia, tra gli archivi di famiglia. Nel cuore delle persone. Ho cercato nel mio presente e nel mio futuro. Ho cercato una risposta alla domanda che mi sono sempre posta: "chi sono io?"<sup>337</sup>.

Per trovare la strada Takoua intreccia la propria storia personale con quella della Tunisia a partire dal 1956, quando il Paese si libera dal dominio coloniale francese, e narra della transizione verso la

---

<sup>337</sup> Takoua Ben Mohamed, *La rivoluzione* cit., p. 9.

dittatura, della sua infanzia, dei suoi nonni, delle strade di Douz, dei giochi nelle oasi del deserto, del suo amato gatto Miao («la mia finestra che si affaccia sul mondo»<sup>338</sup>), della partenza forzata di suo padre, delle persecuzioni e delle torture, della bellezza della rivoluzione, dell'Italia e di Roma. Attraverso un viaggio geografico, storico e identitario diviso in sette capitoli i cui titoli vengono riportati sia in italiano che in arabo, Takoua giunge alla riconciliazione con le sue molteplici identità, fluttuanti tra la sabbia del deserto e le strade di Roma.

Come si è visto, quello tra Takoua e il disegno è un rapporto che ha origine fin dall'infanzia ma che nel 2014 assume una connotazione più strutturata. In quel periodo Takoua svolgeva volontariato in varie associazioni ed entrava in contatto con persone e storie differenti, che quotidianamente trasformava in disegni. In occasione di un evento organizzato dall'associazione Takoua espone alcuni dei suoi disegni e una docente decide di inserirli nel libro che avrebbe pubblicato di lì a poco. Da quel momento Takoua decide di iniziare a rendere pubblici i suoi lavori, attraverso un blog, la pagina Facebook e il profilo Instagram. Prende avvio così il progetto “Fumetto intercultura”, con cui l'autrice intende aprire un dialogo, per prendere parola sulla propria identità di donna musulmana di seconda generazione, per ascoltare e farsi ascoltare utilizzando l'ironia, grande protagonista delle strisce. Takoua trasforma episodi e situazioni della più “normale” vita quotidiana in personaggi dalle linee semplici e dai volti espressivi e racconta gli episodi di quello che Philomena Essed definisce *everyday racism*<sup>339</sup> – micro-aggressioni, insulti, discriminazioni e stereotipizzazioni reiterate giorno dopo giorno – attraverso «facce buffe e situazioni simpatiche»<sup>340</sup>. I suoi lavori iniziano a suscitare l'attenzione di varie case editrici, che le propongono delle collaborazioni da Takoua sistematicamente rifiutate perché, come afferma lei stessa, l'interesse nei suoi confronti non era motivato dalla validità delle sue opere ma piuttosto dal seguito che, a quel punto, aveva ottenuto

---

<sup>338</sup> Takoua Ben Mohamed, *La rivoluzione* cit., cap. 6.

<sup>339</sup> Cfr. Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, SAGE, Thousand Oaks 1991.

<sup>340</sup> Cfr. l'intervista a Takoua Ben Mohamed riportata nell'articolo al seguente link

<https://www.artribune.com/editoria/fumetti/2016/12/intervista-takoua-ben-mohamed-tunisia-roma/>, ultima consultazione gennaio 2020.

attraverso le pubblicazioni online e che costituiva per le case editrici una garanzia di vendita. La sua posizione cambia quando la casa editrice Becco Giallo, specializzata nella pubblicazione di graphic novel e cronaca a fumetti, le propone un'idea precisa di pubblicazione, sulla base di alcune tavole uscite sul sito di una rivista per cui Takoua lavorava. Così nasce la prima produzione cartacea, *Sotto il velo*, pubblicata nel 2016<sup>341</sup>:

In realtà non è rivolto solo a chi non conosce cosa c'è sotto il velo e come vive una ragazza musulmana, ma è rivolto anche alle ragazze che portano il velo o che comunque vivono queste esperienze, perché davanti a scene di razzismo spesso reagiscono male, si sentono insultate e quindi insultano, si crea ancor più un muro. Tutto quello che c'è in *Sotto il velo* è accaduto veramente, anche a livello ironico è molto reale. Quando si reagisce con una certa ironia, ovviamente dipende dalla situazione, però in generale si tende ad attirare di più la persona che ha avuto pregiudizi dalla tua parte e a comprenderti di più, ad aprire una porta per poter parlare partendo da quello che è uno scherzo.

I temi della graphic novel spaziano dai comuni problemi della vita quotidiana a situazioni più serie fatte di pregiudizi e islamofobia ma ciò che accomuna queste due categorie tematiche è la leggerezza con cui vengono trattate, tanto da far risultare comici episodi anche gravi di razzismo. Tra una pagina e l'altra la narrazione salta dal racconto di come il rimmel finisca sull'hijab mentre la protagonista si trucca alle insistenti domande estive relative alla decisione di portare il velo nonostante le alte temperature, dall'utilità del velo per coprire un brufolo troppo evidente al modo in cui Takoua vive il periodo del Ramadan durante il ciclo mestruale. Alcune tavole affrontano il tema della difficoltà, per una ragazza che indossa l'hijab, di trovare impiego<sup>342</sup>. Il titolo della serie, *Colloquio (lo sclero di ogni donna)* (fig. 3), nasconde la connotazione specifica del tipo di discriminazione narrata nelle strisce. Le prime vignette evidenziano come molto spesso i colloqui di lavoro si trasformino, per una donna, in un interrogatorio circa i propri progetti relativi al matrimonio e alla maternità, spesso ponendo le donne nella situazione di dover mentire o di vedersi precluso il posto, di certo non in base alla valutazione di competenze e capacità. Andando avanti nella lettura, la situazione mostra che,

---

<sup>341</sup> Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, Becco Giallo, Verona 2016.

<sup>342</sup> Ivi, pp. 39-42.

dopo le consuete domande circa eventuali matrimoni e figli, viene richiesto alla protagonista se abbia intenzione di indossare il velo anche durante l'orario di lavoro e, a seguito della risposta affermativa, il colloquio si conclude con un nulla di fatto.

Emerge, dunque, come sia necessario rileggere l'espressione "ogni donna" contenuta nel titolo attraverso una prospettiva intersezionale, che intersechi in questo caso il genere con la religione, precisamente per far emergere forme di oppressione specifiche – che generano forme di esclusione per alcune e

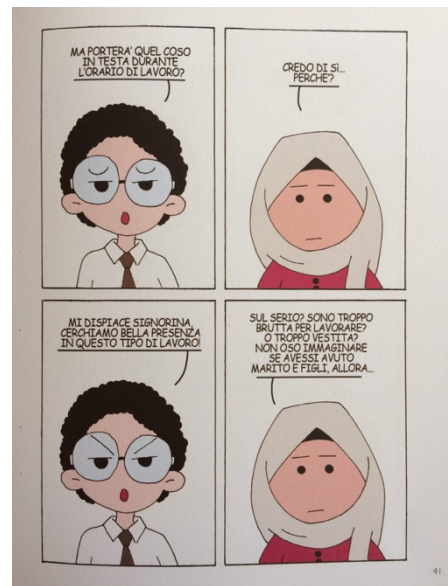


Fig. 3 Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, p. 41

privilegi per altre – e, di conseguenza, specifiche forme di resistenza. La battuta di chiusura pronunciata dalla protagonista all'interno dell'ultima vignetta, «E non mi guardi come se fossi un alieno!», rende evidente quel senso di alienazione ed estraneità nei confronti della società italiana, analizzato anche nel contesto dell'afrofuturismo, percepito anche dai giovani di seconda generazione come risultato di processi di esclusione basati su differenziazioni di razza, genere, religione, cittadinanza. L'intero progetto visuale di Takoua Ben Mohamed si configura, infatti, come una contro-rappresentazione e una riappropriazione del «right to look»<sup>343</sup> rispetto a una storica sovra-determinazione dell'identità delle donne musulmane, che ne ha costruito un'immagine schiacciata sullo stereotipo della donna sottomessa alla religione e al sistema patriarcale. Il velo ha costituito, infatti, un significante politico potente che, storicamente, è stato identificato come il simbolo visibile dell'oppressione delle donne musulmane – in contrapposizione con le donne occidentali, ritenute più emancipate – e, al contempo, come l'indicatore di un fondamentalismo religioso sul quale, soprattutto a seguito degli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001, è stata costruita una retorica "civilizzatrice" e, nella pratica, profondamente bellicista. Se durante il colonialismo, l'atto di "svelare" le donne musulmane divenne una pratica per riaffermare la superiorità dei colonizzatori

<sup>343</sup> Nicholas Mirzoeff, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham-London 2011.

non soltanto sulle donne – che, da sotto il velo, guardavano senza poter essere guardate, generando uno spazio su cui i colonizzatori non potevano estendere il proprio sguardo – ma anche sugli uomini, allo stesso tempo l’uso del velo ha rappresentato un atto di rivendicazione politica da parte delle donne algerine, ad esempio, che lo hanno indossato come simbolo di resistenza all’occupazione coloniale e come strumento di battaglia durante la guerra di liberazione<sup>344</sup>. In epoca contemporanea, all’indomani dell’undici settembre 2001, George W. Bush ha giustificato l’aggressione militare all’Afghanistan con la retorica per la quale era necessario salvare le donne musulmane dai propri uomini che imponevano loro l’uso del velo, retorica neo-coloniale che Gayatri C. Spivak sintetizza nella frase «uomini bianchi stanno salvando donne scure da uomini scuri»<sup>345</sup>. La storica rappresentazione orientalista delle donne musulmane ha costruito un’immagine delle donne velate come del tutto prive non solo di *agency* ma anche della capacità di rendersi conto della propria oppressione, costruzione discorsiva, questa, che non ha risparmiato l’immaginario neanche di una certa parte di femminismo bianco e occidentale, che, facendo propria la retorica del “fardello della donna bianca”, si è posto nella posizione di dover illuminare la strada dell’emancipazione a tutte quelle donne ritenute incapaci di intraprenderla da sole, imponendo non solo la propria idea di “libertà” ma anche i propri strumenti per ottenerla. Tale approccio, maternalista e neo-coloniale, è stato aspramente criticato dal femminismo postcoloniale e dal femminismo islamico, che rivendica il diritto delle donne musulmane di autodeterminarsi anche all’interno della cornice religiosa e attraverso pratiche e rivendicazioni necessariamente diverse da quelle del femminismo occidentale<sup>346</sup>. Nel caso delle donne musulmane italiane, a livello sociale l’uso del velo appare ancora più incomprensibile perché dislocato rispetto al contesto geografico, politico e culturale dei Paesi islamici

---

<sup>344</sup> Cfr. Chiara Bonfiglioli, *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post-coloniale*, «Zapruder. Storie in movimento», maggio-agosto 2007, pp. 82-87.

<sup>345</sup> Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004, p. 296.

<sup>346</sup> Per un’analisi del femminismo islamico si vedano, tra le altre, Ruba Salih, *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Carocci, Roma 2008 e Renata Pepicelli, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010.

e inserito all'interno di una società ritenuta "laica" e "democratica" e, quindi, esso continua a essere interpretato secondo sovra-strutture culturali del tutto inadatte alla comprensione del presente:

Io sì mi considero femminista, però ho avuto problemi con alcune donne che mi dicono di non poter essere femminista perché porto il velo. Anche se gli dico che è una mia scelta e un mio diritto, dicono che in realtà non ne sono pienamente consapevoli e che la società mi ha fatto il lavaggio del cervello. Ma io mi chiedo: quale società? Io sono vissuta sempre a Roma.

Takoua afferma che all'indomani dell'11 settembre 2001 l'atteggiamento generale nei confronti dei musulmani è profondamente cambiato: il razzismo islamofobico si è rafforzato e inasprito non solo a livello politico ma anche nella dimensione locale e quotidiana. È proprio come atto di ribellione rispetto a questo clima che Takoua ha deciso di indossare il velo, assegnandogli un significato profondamente politico e oppositivo. Annalisa Frisina e Camilla Hawthorne, in un'analisi delle pratiche estetiche di giovani donne di seconda generazione, tra cui quelle rappresentate dalla pagina Facebook "Hijab elegante" creata da K.N., italiana-marocchina, sostengono che

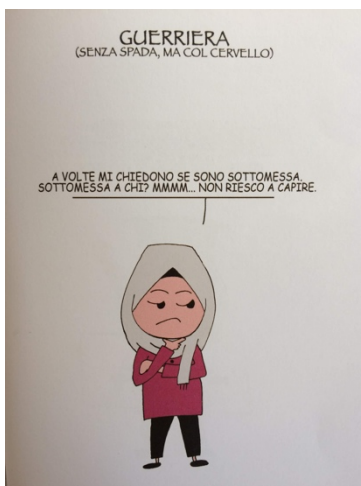


Fig 4 Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, p. 79.

today the figure of the Muslim has become a metonym for unwanted migrations – for the 'bad diversity' that marks the Other as potentially disloyal toward his or her country of arrival and toward democratic life in general. [...] In Islamophobic climate post-9/11 world, the veil is seen as a visible sign of a fanatical, terrorist religion. Thus, the young women who chose to begin wearing the veil during this period did so not only for religious reasons, but also as a form of resistance against these discourses<sup>347</sup>.

La specifica soggettività di donna, musulmana, romana-tunisina che indossa il velo come pratica politica ma rivendicandone anche

l'importanza estetica pone Takoua al centro di un'oppressione risultante dall'intersezione del genere, della razza e della religione: se da un lato l'importanza che Takoua assegna alle pratiche estetiche

<sup>347</sup> Annalisa Frisina and Camilla Hawthorne, *Italians with veils and Afros: Gender, Beauty and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», August 2017, pp. 5-6.

legate (anche) al velo – come il trucco, l’abbigliamento, l’abbinamento dei colori con l’hijab – confligge con il modo in cui, secondo alcuni uomini musulmani, le donne musulmane dovrebbero mostrarsi, dall’altro lato il semplice atto di indossare il velo fa sì che anche gli uomini bianchi italiani si arroghino il diritto di esprimere il proprio disappunto rispetto a una pratica ritenuta arretrata e



Fig. 5 Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, p. 12.



Fig. 6 Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, p. 13.

incivile. Il risultato è che la decisione circa cosa indossare, in che modo e per quale motivo sembra non essere più appannaggio della donna in questione, ma di uomini che, anche se da posizionamenti e principi differenti, mettono in atto entrambi una forma di oppressione (figg. 5 e 6).

Tale processo è stato discusso da Gayatri C. Spivak nel celebre saggio *Can the Subaltern Speak?*, nel quale l’autrice riflette sulla possibilità per le subalterne di parlare e, quindi, di esprimere la propria *agency*. Riprendendo il concetto gramsciano di subalternità, l’analisi di Spivak si focalizza sulle donne indiane colonizzate che, a suo avviso, rappresentano una condizione di subalternità ancora più specifica: «All’interno dell’itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata. [...] Se nel contesto della produzione coloniale il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è calata in un’ombra ancora più fitta»<sup>348</sup>. La duplice azione del patriarcato indigeno e imperialista pone, secondo Spivak, le donne colonizzate in una posizione di totale assoggettamento all’interno del quale la loro voce viene silenziata e loro stesse divengono l’oggetto della «figurazione dislocata della “donna del Terzo mondo”, intrappolata tra la tradizione e la modernizzazione, tra il culturalismo e lo sviluppo»<sup>349</sup>. Il saggio, del 1988, si conclude con l’affermazione che le subalterne non possono parlare né essere ascoltate, decretandone, dunque, l’impossibilità di attivare una qualsiasi forma di *agency*. Leggendo la tavola di Takoua da questa

<sup>348</sup> Ivi, p. 286.

<sup>349</sup> Ivi, p. 314.



prospettiva, è evidente come le dinamiche di oppressione di genere e di razza di origine coloniale si manifestino oggi all'interno della società postcoloniale contemporanea. Ciò che di diverso emerge con forza dal lavoro della fumettista è decisamente l'elemento dell'*agency*: le scelte riguardanti la propria estetica e l'uso del proprio corpo vengono rivendicate come una scelta personale e autodeterminata, che di fatto si oppone a qualsiasi tipo di imposizione patriarcale e neo-coloniale (fig. 7).



Fig. 7 Takoua Ben Mohamed, *Sotto il velo*, p. 14.

Il velo, inoltre, assume la forma di una pratica estetica oppositiva non solo nei confronti dell'islamofobia contemporanea, ma anche nei confronti di quelle costruzioni discorsive che storicamente hanno prodotto un immaginario delle donne musulmane alternativamente esotizzato o sottomesso. Esso rappresenta una micro-pratica quotidiana che sfida le dinamiche di razzializzazione e di codificazione dei canoni di genere estetici, che escludono determinate soggettività dal corpo sociale nazionale. La trasposizione di tale pratica nei fumetti ne rende ancora più visibile la portata oppositiva in quanto rappresenta la riappropriazione della rappresentazione del proprio corpo e delle proprie identità e si pone nell'ottica di decostruire qualsiasi processo di vittimizzazione. In riferimento alla percezione collettiva delle donne musulmane Takoua esprime precisamente la traiettoria all'interno della quale si situa il suo lavoro:

Si rischia sempre di cadere nel vittimismo nel raccontare certe storie. "Questa ragazza, poverina, chissà che ha subito"... No, io non voglio raccontare questo, non mi interessa raccontare questo. Si fomenta l'idea che questa ragazza è una vittima e non è il messaggio che voglio far passare io. Lei è una persona, ha carattere, ha la forza di superare certe situazioni, facciamolo vedere.

Il lavoro di Takoua si situa così all'interno della produzione culturale postcoloniale italiana, cioè di quelle opere (letterarie, artistiche, musicali, cinematografiche) prodotte da figli e figlie di migranti nati e/o cresciuti in Italia che si riappropriano tanto della narrazione delle proprie storie quanto della rappresentazione delle proprie identità. Si tratta di contro-storie oppostive rispetto alla narrazione

dominante che riduce i soggetti in questione a oggetti del discorso e reitera sui loro corpi stereotipi, processi di razzializzazione e pregiudizi di origine coloniale, oscurandone le espressioni di *agency*. Da questa prospettiva, con *Sotto il velo* la rappresentazione delle donne musulmane scardina la tensione tra ipervisibilità e invisibilità – per la quale esse sono ipervisibili nello spazio sociale in quanto contrastano con la norma estetica e religiosa ma sono anche invisibili perché incasellate in categorie stereotipizzate ed escluse dal corpo sociale della nazione – e restituisce visibilità, invece, a una specifica soggettività, ponendone in luce l'assoluta capacità di autodeterminarsi e di autorappresentarsi. Con *La rivoluzione dei gelsomini*, inoltre, la contro-narrazione di Takoua Ben Mohamed rivela elementi di connessione con le opere di altri autori di seconda generazione. In particolare, l'affermazione di appartenenze identitarie multiple emerge nei lavori, tra gli altri, di Igiaba Scego, Ubah Cristina Ali Farah, Jadelin Mabilia Gangbo, Ingy Mubiayi, Laila Wadia, Gabriella Kuruvilla, così come lo stretto rapporto tra percorso identitario e recupero della storia passata del proprio Paese d'origine. Questo elemento viene evidenziato da Caterina Romeo nel caso del romanzo di Ubah Cristina Ali Farah *Il comandante del fiume*<sup>350</sup>: in riferimento al protagonista Yabar, italiano di origini somale, Romeo afferma che «solo la ricerca del proprio passato e la comprensione della propria storia possono portare all'integrità fisica del personaggio principale, a una guarigione del corpo e dello spirito [...] che può avvenire soltanto una volta che la storia del passato sia completa e chiara in ogni sua articolazione»<sup>351</sup>. Inoltre, l'accento che Ben Mohamed pone sul suo legame con la città di Roma – evidente nella definizione che dà di sé stessa di «tunisina de Roma» così come nelle ultime frasi in chiusura di *La rivoluzione dei gelsomini* «Casa mia non so dov'è. Se sia nel profondo sud della Tunisia, nel deserto del Sahara, oppure tra le strade trafficate di Roma»<sup>352</sup> – esprime la percezione di un senso di appartenenza più locale ed extra-nazionale che propriamente nazionale (dunque nei confronti di Roma e della Tunisia) e pone l'autrice nuovamente

---

<sup>350</sup> Ubah Cristina Ali Farah, *Il comandante del fiume*, 66thand2nd, Roma 2014.

<sup>351</sup> Caterina Romeo, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2018, p. 137. Lo stesso testo si veda per un'analisi della produzione letteraria delle autrici precedentemente nominate e della produzione letteraria italiana postcoloniale in generale.

<sup>352</sup> Takoua Ben Mohamed, *La rivoluzione* cit., p. 229.

in connessione con *Il comandante del fiume*, il cui protagonista, come evidenzia Romeo, non manifesta un senso di appartenenza alla nazione italiana ma piuttosto «un desiderio di appartenenza a una dimensione locale da un lato (quella del presente nella città di Roma), e una dimensione transnazionale dall'altro (quella del passato nella Somalia della sua famiglia)»<sup>353</sup>. Il progetto di Ben Mohamed, infine, si situa all'interno di una più generale presa di parola da parte di giovani di seconda generazione rispetto a questioni fondamentali come la cittadinanza, il razzismo strutturale e le discriminazioni volta ad affermare il diritto ad autorappresentarsi e a non costituire più l'oggetto sul quale viene costruito e reiterato il discorso dominante. Oltre alle opere di autrici postcoloniali cui si è fatto già riferimento – seguite da altre opere ancora più recenti, come ad esempio *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana* di Esperance Hakuzwimana Ripanti e *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi* curato da Igiaba Scego<sup>354</sup> – questo processo viene portato avanti in ambito musicale, come si è visto ad esempio con Karima 2G, nelle arti visuali e cinematografiche come nel caso del Collettivo N, composto da giovani afrodiscendenti, attraverso blog e giornalismo, con il gruppo di “Afroitalian Souls”<sup>355</sup> e con il giornale online “Black Post. L'informazione nero su bianco”<sup>356</sup>, in forme di attivismo e associazionismo, come nel caso della neonata e romana Rete Donne Migranti e Figlie, che ragiona e produce riflessioni e pratiche attorno alle questioni della memoria coloniale, dell'erotizzazione dei corpi femminili neri e dell'invisibilità dei soggetti che sconfinano la norma somatica<sup>357</sup> (figg. 8 e 9).

---

<sup>353</sup> Caterina Romeo, *Riscrivere* cit., p. 136.

<sup>354</sup> Esperance Hakuzwimana Ripanti, *E poi basta. Manifesto di una donna italiana nera*, People, Varese 2019 e Igiaba Scego (a cura di), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, Effequ, Firenze 2019.

<sup>355</sup> Si veda la pagina Facebook al link <https://www.facebook.com/Afroitaliansouls/> e il sito web al link <http://www.afroitaliansouls.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>356</sup> Si veda la pagina Facebook al link <https://www.facebook.com/Blackpost2/> e il sito web al link <https://www.blackpost.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

<sup>357</sup> Il concetto di «somatic norm» è di Nirmal Puwar, cfr. Nirmal Puwar, *Space Invaders: Race, Gender, and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford-New York 2004.



Fig. 8 Adesivo realizzato dalla Rete Donne Migranti e Figlie



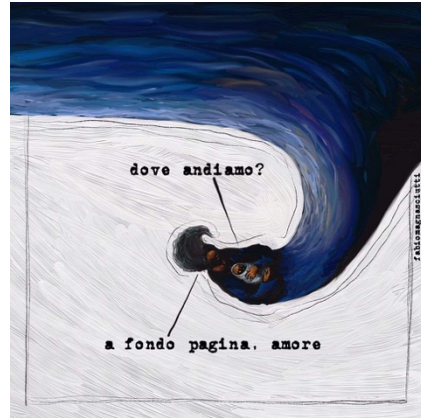
Fig. 9 Adesivo realizzato dalla Rete Donne Migranti e Figlie

Si tratta di produzioni di cui è necessario che la società italiana e il panorama culturale inizino seriamente a tenere conto, in quanto costituiscono l'espressione di una realtà sociale già cambiata e in ulteriore cambiamento, una realtà che, per quanto le istituzioni tentino di ignorarla, costringe l'Italia a fare i conti con il proprio passato coloniale e razzista e a ridefinire, necessariamente, il concetto di italianità – evidentemente non più associabile unicamente a un corpo sociale uniformemente bianco e cristiano. In un contesto postcoloniale quale quello attuale, è urgente riflettere su come il genere, la razza, la religione, la classe, la cittadinanza strutturino un sistema di privilegi che esclude, di fatto, una parte della popolazione dall'accesso non solo ai diritti ma anche all'inclusione sociale, simbolica e culturale, ed è necessario farlo proprio a partire da queste voci che, in modo tutt'altro che marginale, rivendicano dal centro della metropoli la molteplicità delle proprie esistenze, la propria visibilità e autodeterminazione.

# Appendice 1



Autore sconosciuto, 2019.



Fabio Magnasciutti, 2019



Autore sconosciuto, 2019



Di Niro, 2019.



Makkox, 2019

## Appendice 2

### Intervista con Takoua Ben Mohamed, Roma – 22 ottobre 2019

Giulia: Se vuoi puoi iniziare presentandoti e iniziando a raccontare la tua storia.

Takoua: Sono Takoua Ben Mohamed e sono tunisina de Roma. Nata in Tunisia e cresciuta a Roma, precisamente in questa parte di Roma.

G: Roma est.

T: Esatto.

G: Abiti a Torre Maura giusto?

T: Sì, sto da cinque anni a Torre Maura ma ho vissuto a Tor bella monaca, Borgata finocchio, Torre angela... Mi occupo di fumetto da quando avevo quattordici anni però non ho mai studiato fumetto, non ho mai fatto l'accademia, ho studiato da autodidatta, ho studiato cinema e animazione in accademia a Firenze, e ho studiato giornalismo. Il mio lavoro principale non è fare i fumetti, lavoro in una produzione cinematografica, facciamo documentari. Adesso ne abbiamo appena chiuso uno per Al Jazeera, stiamo cercando di proporre a più realtà ed emittenti televisive internazionali che non siano italiane. Perché? Un motivo c'è: noi ci occupiamo di innovazione sociale, come cambia la società tramite l'arte, l'imprenditoria, la moda, e l'innovazione sociale e queste tematiche qui sono trattate quasi sempre da tutti ragazzi giovani di seconda generazione e questa cosa non è ben accetta nella tv italiana. Quindi ho detto “vabbè, basta Italia andiamo in un contesto internazionale”. Ho pubblicato *Sotto il velo* nel 2016, *La rivoluzione dei gelsomini* nel 2018 e adesso lavoro con la rivista «Confronti», è il primo lavoro che faccio con loro e dovrebbe uscire a inizio novembre. Le tematiche sono quelle dei fumetti, un po' più su diritti umani, discriminazione.

G: Tornando a quando sei arrivata in Italia, sei arrivata perché qui c'era tuo papà giusto?

T: Sì.

G: Che è stato esiliato?

T: Lui faceva l'insegnante in Tunisia ed era un attivista politico, in realtà non solo lui, in famiglia un po' tutti. C'è chi è stato imprigionato, torturato, morto sotto tortura, mia zia nei sindacati, mia mamma un'attivista dietro le quinte, diciamo così. Mio padre è stato esiliato nel 1991 quando io avevo quattro mesi. Siamo venuti per conoscerlo e perché quelli degli Interni ci facevano visita praticamente ogni settimana in Tunisia, quindi mamma non ce la faceva più e siamo venuti qua. Avevo otto anni ed era il 1999. Siamo venuti io mia mamma e i miei fratelli, siamo sette figli.

G. E ora vivete tutti qui?

T: Sì siamo tutti qui, mio fratello piccolo non ha mai vissuto quella parte perché è nato qui.

Più o meno siamo tutti qua, alcuni sono sparsi nel mondo. Dopo la rivoluzione mia sorella è tornata in Tunisia, è stata candidata alla Costituente e poi al Parlamento.

G: Come hai iniziato a disegnare? Come ti sei avvicinata al disegno?

T: Ho sempre amato disegnare, il disegno ha sempre fatto parte della mia vita anche quando ero piccola. Facevo volontariato da quando avevo dieci anni e tramite il volontariato conoscevo delle storie, conoscevo persone che comunque avevano una storia da raccontare, e li abbozzavo per i fatti miei a casa. Finché, in uno degli eventi di queste associazioni con cui facevo volontariato, li ho attaccati, facevano un po' cagare scusa la parola. *[Ride]* Era tutto a matita, abbozzato. Avevo dodici o tredici anni, quindi non erano queste grandi storie complesse. In questi eventi c'erano relatori, giornalisti, professori ecc. a cui sono piaciuti e una professoressa ha pubblicato alcuni disegni in un suo libro quando avevo quattordici anni. Lì ho iniziato a fare il blog su Facebook e poi su Instagram.

G: Com'è nato *Sotto il velo*?

T: *Sotto il velo* è nato in realtà per caso. Non volevo pubblicare sotto il velo, volevo pubblicare un altro libro che l'editore mi ha piazzato come terzo *[Ride]*. Quell'anno stavo facendo la specializzazione e lavoravo per una rivista di bellezza online, che tratta di moda, cosmetica, e c'era anche il mio personaggio con i suoi scleri quotidiani. Si erano presentati altri editori prima come Rizzoli che mi facevano una proposta: "vogliamo pubblicare qualcosa con te". Io chiedevo "che volete pubblicare?" e loro rispondevano "Qualsiasi cosa". Il motivo era che avevo qualche follower

su Facebook e Instagram e loro si basano su questo, su quanto pubblico ti segue, è una loro sicurezza di vendita. Io ho rifiutato. Poi è venuta la Becco Giallo, sono venuti da Padova e mi hanno incontrato di persona qui. Questa è stata una cosa che mi ha fatto piacere perché già vuol dire che dai importanza a una persona. Gli ho fatto la stessa domanda: "cosa volete pubblicare con me?" e loro hanno detto "questo, in questo blog su questa rivista. Vogliamo farne un libro". Io dico che va bene. L'ho fatto in tre mesi ed è stato pubblicato. Il primo libro che volevo pubblicare parlava di mass media, del dietro le quinte dei mass media e di come si è creato l'immaginario della donna musulmana che c'è in giro. Cosa fomenta razzismo e i pregiudizi è che alla base c'è un'informazione sbagliata sia a livello di immagine sia di parole usate. Ho messo insieme una serie di esperienze che ho avuto con la televisione con il dietro le quinte che nessuno conosce e ho cercato di farne un libro. L'editore ha detto che questo libro non sarebbe stato adatto per un pubblico che non ti ha mai conosciuto sul cartaceo e che sarebbe stato meglio se prima mi fossi fatta conoscere per *Sotto il velo* e poi sarebbe riuscito a capire questo libro.

G: Quindi lo pubblicherai?

T. Penso di sì, in realtà dovevo consegnarlo a Natale ma ogni volta rimando [*Ride*].

G. Però arriverà...

T. Speriamo di sì, non sono sicura se con Becco Giallo o con un altro editore straniero, ma arriverà prima o poi. Ci tengo.

G. In *Sotto il velo* parli di vita quotidiana e di quello che accade rispetto a islamofobia, stereotipi, razzismo ecc. Quindi ti rifai a cose successe a te, cose che ti vengono raccontate giusto?

T. Assolutamente sì. In realtà non è rivolto solo a chi non conosce cosa c'è sotto il velo e come vive una ragazza musulmana, ma è rivolto anche alle ragazze che portano il velo o comunque vivono queste esperienze, perché spesso quando capitano scene di razzismo spesso reagiscono male, si sentono insultate quindi insultano, si crea ancor più un muro. Tutto quello che c'è in *Sotto il velo* è tutto accaduto veramente, anche a livello ironico è molto reale. Quando si reagisce con una certa ironia, dipende dalla situazione, però in generale si tende ad attirare di più la persona che ha avuto



pregiudizi dalla tua parte, a comprenderti di più, ad aprire una porta per poter parlare partendo da quello che è uno scherzo.

G. Usi l'ironia come strumento.

T. Per me è molto importante perché davanti a chi ha pregiudizi nei confronti delle ragazze musulmane si rischia sempre di cadere nel vittimismo nel raccontare certe storie. "Questa ragazza, poverina, che ha subito..." No, io non voglio raccontare questo, non mi interessa raccontare questo. Si fomenta l'idea che questa ragazza è una vittima e non è il messaggio che voglio far passare io. Lei è una persona, ha carattere, ha la forza di superar certe situazioni, facciamolo vedere.

G. per quanto riguarda la *Rivoluzione dei gelsomini*, come è nata l'esigenza di raccontare la rivoluzione del 2011? Cosa ha significato quel momento storico e che significato ha avuto realizzare il libro nel tuo rapporto con la Tunisia?

T. Da quando sono arrivata in Italia nel 1999 fino al 2011 non siamo mai tornati in Tunisia, quindi io ho dimenticato parenti, ho dimenticato tutto, non conoscevo niente della Tunisia. avevo un professore di matematica alle superiori che andava tutti gli anni in Tunisia nella mia città natale che è sperduta in mezzo al deserto e conosceva benissimo la città, tutte le piazze, le strade. Ma io non potevo raccontare agli altri perché non potevo tornare in Tunisia e perché sono qua, perché comunque le persecuzioni non sono finite al confine tunisino, sono continuate anche in Ambasciata. Davano davvero un sacco di fastidio a mia mamma. Papà aveva l'asilo politico, mia mamma e noi no quindi ogni cinque anni dovevamo andare a rinnovare il passaporto in Ambasciata. Loro sapevano che mio padre era qui, sapevano che era esiliato, conoscono tutta la storia e facevano di tutto per negare a mia mamma il fatto che lei poteva rinnovare il nostro passaporto, dei suoi figli. Loro dicevano che doveva rinnovarlo il padre, che la mamma non poteva, invece non era vero. Mio padre non è mai stato nostro tutore legale. Il loro obiettivo era: pensavano che mamma fosse una donna stupida (e non lo è per niente) e quindi cercavano di far andare papà nel territorio dell'Ambasciata, che è territorio diplomatico, perché nel territorio dell'Ambasciata potevano arrestarlo. Mia mamma si piazzava ogni volta lì tutto il giorno tutti i giorni finché non le davano il passaporto dei figli. E questo è accaduto

qui, sul territorio italiano. Io non potevo raccontare questa cosa perché le spie erano ovunque e io stessa non conoscevo bene quello che ci era accaduto. Nel 2011 sono tornata per la prima volta in Tunisia, a marzo c'era ancora il coprifuoco subito dopo le rivolte. Ero partita con l'idea per cui io non ricordo nessuno quindi nessuno si ricorderà di me. E invece sono scesa all'aeroporto di Tunisi e ho trovato un aeroporto pieno di parenti che avevano fatto un viaggio di sette ore fino al nord, piangevano come se avessero perso qualcuno e lo avevano finalmente ritrovato. Mentre io ero un ghiacciolo, della serie “chi siete, statemi lontano” [*Ride*]. Avevo perso ogni legame. Il mio professore mi diceva “perché tu non puoi tornare?” e io non sapevo cosa dirgli, perché non potevo dirgli niente. E mi è rimasta questa mancanza, cioè qui tutti mi dicevano che ero tunisina, e mi portavano a costringermi a autodefinirmi tunisina mentre io non sapevo niente della Tunisia. Quel poco che sapevo era che la Tunisia ha ammazzato mio zio, ha perseguitato mia mamma, mia zia, come potrei definirmi tunisina quando un Paese mi ha portato solo sfortune? Avevo l'esigenza di colmare quella metà che mi mancava. Sono tornata giù, a casa dei miei nonni ed era completamente svaligiata, era la casa dove sono cresciuta e dove ho abitato per i miei primi otto anni. C'era un muro di cemento che aveva costruito mio zio. Io da piccola avevo visto questo muro di cemento fresco, avevo preso un bastoncino e l'avevo scarabocchiato tutto, avevo scritto i nostri nomi, mio, dei miei fratelli, dei miei e quel muro di cemento la dittatura e la polizia non poteva portarlo via. Quella era l'unica cosa che ha mantenuto questo legame tra me e quella casa completamente abbandonata. Le mogli dei miei zii mi hanno raccontato che i cugini che sono nati dopo che ce ne siamo andati ci conoscevano tutti. Io chiedevo "ma come fanno a conoscerci"? Ci hanno cercato su Facebook, abbiamo anche cognomi diversi, non ci trovavano, volevano sapere chi sono e come sono fatti questi cugini che vivono fuori. La casa è in una parte di città dove abitano tutti familiari da parte di mio padre, quindi i cugini avevano trasformato la casa dei miei nonni in un rifugio dove giocavano e facevano quello che volevano. Vedevano questo muro, tornavano a casa e chiedevano ai genitori di chi fossero quei nomi. E loro gli raccontavano di noi. Quindi la nostra memoria, grazie a quel muro di cemento, è continuata anche nelle generazioni dopo. Mentre io qui ho dimenticato quasi tutti. Ho voluto raccontare questa cosa perché per conoscere

la mia storia personale e familiare dovevo tornare alla storia del Paese. Quel libro è più per me che per gli altri, perché davvero era una mancanza che ho sempre sentito.

G. Qual è stato il ruolo delle donne durante la rivoluzione del 2011?

T. La Tunisia apparentemente è patriarcale ma in realtà è una società molto basata sulla mamma in modo particolare, è molto matriarcale. In Tunisia tutte le generazioni giovani che hanno fatto la rivoluzione del 2011 sono state tutte cresciute da donne come mia mamma, in parte c'erano le attiviste nella *leadership* di partiti, sindacati ma quegli attivisti erano tutti carcerati o uccisi o esiliati. Quindi c'era questo vuoto dalla fine degli anni Novanta e per tutto il 2000 e c'erano donne come mia mamma che era casalinga, c'erano le donne contadine, che erano sottovalutate però hanno un'istruzione molto alta e sono loro che in un modo molto segreto hanno portato avanti tutti i movimenti di opposizione. Si riunivano dentro le case, mi ricordo da piccola mia mamma ha fatto parte di questi movimenti e andavamo a casa di gente che non avevo mai visto in vita mia, la fermava la polizia per strada. Ovviamente mamma ci ha sempre protetto e non ci ha mai raccontato quello che succedeva veramente. Anni dopo ce lo ha raccontato, forse i miei fratelli più grandi lo sapevano. La donna ha sempre un ruolo fondamentale nella società tunisina anche perché è lei quella che lavora più che l'uomo. Io una cosa molto triste che ho visto in Tunisia dopo la rivoluzione, ma è una cosa che c'era anche prima, è che vedi i giovani, i ragazzi maschi seduti nei caffè. Sono una cosa che odio i caffè in Tunisia perché, soprattutto nelle piccole città, sono quasi tutti maschili. Guai se una ragazza si mette in un caffè in una città come la mia, vergogna! *[Ride]* Quindi vedi sempre i caffè pieni di ragazzi e le ragazze studiano, lavorano, si occupano della casa e di tutto il livello economico, si prendono cura della vita familiare. Quindi la donna è veramente quella che lavora molto di più. Con la rivoluzione c'è stato un boom di donne scese in piazza, erano le prime a scendere in piazza, anche durante le elezioni nell'assemblea costituente c'è stata un'altissima percentuale di presenza femminile e anche nel parlamento, che non è scontato per un paese arabo che ha sempre vissuto di colonialismo e dittature. La presenza femminile è stata veramente molto molto alta sia a livello politico che sociale.

G. Qual è l'esperienza di una donna di seconda generazione, musulmana, in Italia oggi?

T. Le seconde generazioni hanno problemi molto grossi, a partire dalla cittadinanza, e ne ho risentito anche io. Non potevo fare l'esame di Stato per diventare giornalista perché non ero cittadina italiana. Però, a parte il fatto della cittadinanza, io vengo dalla Tunisia che è un Paese molto vicino quindi quelli che vengono dal Nord Africa hanno più facilità a tornare nei Paesi d'origine, ma chi viene da lontano non sa niente delle proprie culture, non sanno neanche parlare la lingua dei loro genitori e nonni quindi vivono completamente in un rinnego totale da parte dello Stato. Ed è straziante, veramente straziante. Anche per fare un semplice colloquio di lavoro. Molti hanno anche nomi e cognomi italiani, magari sono stati adottati da famiglie italiane... Ti faccio un esempio: io per cercare lavoro, quando andavo all'accademia, mandavo curriculum per lavori come lavapiatti per cui non serve la bella presenza né niente. Se mandavo i curriculum con la foto, non mi chiamava nessuno, se lo mandavo senza foto mi chiamavano, poi mi vedevano e dicevano "abbiamo già trovato", "non cerchiamo più", "non ti riteniamo adatta a questo lavoro". Questo vale sia per una ragazza che porta il velo sia per una ragazza nera o di altre etnie. Magari le vedi che parlano romano, milanese o un napoletano perfetto e non conoscono niente al di fuori delle proprie città ma comunque anche per lavori molto molto semplici è difficile trovare chi ti accetta. Forse per i ragazzi è più facile, per le ragazze è molto più difficile. Figuriamoci per posizioni più stabili come nelle aziende, nella pubblica amministrazione, è raro che trovi. A meno che non ti crei la tua impresa dal niente e sei il datore di lavoro di te stesso, altrimenti è difficile. Per le università molti si sono visti negati gli Erasmus perché non sono cittadini italiani, oppure per Master perché a volte serve la cittadinanza. Cosa gli puoi dire, niente, è un problema di legge. Metà della mia famiglia ha la cittadinanza, quando mio fratello ha fatto la richiesta (lui sa tutto della legge e quindi si è informato) andava in prefettura, andava al Ministero, agli uffici che si occupano di questo. C'è gente che lavora lì e non sa niente della legge sulla cittadinanza. C'è una ragazza che ho conosciuto tanto tempo fa che vive in un paesino in Puglia è stata la prima ragazza del suo comune a essere nata lì e ad aver chiesto la cittadinanza a diciotto anni. È andata lì e il tipo che lavorava lì le dice che quella legge non esiste, perché pensava si riferisse alla legge sullo *ius soli*. Lei gli dice che quella legge esiste dal 1992. Lui le assicura che avrebbe fatto

accertamenti e le dice di tornare un'altra volta. Lei è tornata con la Costituzione italiana, dicendogli "questa è la costituzione che tu dici di sapere più di me, che dovresti sapere meglio di me". Lui prende ancora tempo, non sapendo che la cittadinanza può essere richiesta tra i diciotto e i diciannove anni. La ragazza quindi, in attesa degli accertamenti da parte del Comune, una settimana dopo che ha compiuto diciannove anni viene richiamata per avviare le pratiche ma a quel punto non poteva più richiederla, a causa della loro incompetenza. Però è una ragazza molto ottimista, dice "adesso non ha più scuse per chi verrà dopo di me". L'ha presa in questo modo. Però sì, ci sono problematiche rispetto al fatto di essere categorizzati soprattutto. Per dirti quando c'è un attentato terroristico molto spesso mi sono ritrovata bombardata da giornalisti che vogliono improvvisamente una mia intervista nei talkshow. Non ci vado mai. Ti racconto questa litigata di mezz'ora con "Piazza Pulita". Mi ha chiamata questo tipo interno a "Piazza Pulita" e dice "ciao Takoua ci hanno dato il tuo numero perché ci hanno detto che sei molto attiva. Vogliamo invitarti in trasmissione come ospite a parlare. Avrai cinque minuti" (in un programma che dura 3 ore). Rispondo "cinque minuti! Addirittura! Che onore! Ma ospite in platea o nel pubblico?" Mi risponde "in mezzo al pubblico" Allora non sono un'ospite! Dico "ma tu sai che lavoro faccio?" e lui dice "no, chi ci ha dato il tuo numero non ci ha detto che lavoro fai". Io rispondo "faccio fumetti, parlo di razzismo, pregiudizi ecc." e lui fa "Ah, che bello! Allora vieni a disegnare in diretta". Allora rispondo "fino a cinque minuti fa non sapevi neanche che disegnavo e ora sono così importante da poter venire a disegnare in diretta? No, grazie". Gli chiedo "qual è il tema della trasmissione?" e lui dice "Iraq e Siria". Iraq e Siria?? Allora si parla di geopolitica, che c'entro io con la geopolitica?? Dico "non è un tema di mia competenza. Mi interessa di queste tematiche ma per mio interesse personale. Se vuoi ti do qualche nome". Dice "Ci hanno detto che hai una sorella molto attiva", quindi gli rispondo "sì, mia sorella, non vive qui da sette anni però. Ma lo sai che lavoro fa?" e lui risponde "no, non ce l'hanno detto". Volevo davvero metterli alla prova e sapere perché fanno così. Dico "mia sorella si occupa di politica in Tunisia, non in Iraq e in Siria. Se volete invitarla lei parla di Tunisia, magari dà un accenno della situazione internazionale, compresi Iraq e Siria". Mi chiedono "non conosci qualcuna che può venire?" Rispondo "sì, conosco una reporter

di guerra che si occupa di Yemen, Iraq e Siria, è stata lì, è la classica giornalista che vedi con il giubbotto antiproiettile sotto le bombe". Mi chiedono come si chiama, rispondo "Laura Silvia Battaglia", mi chiedono "è italiana?", rispondo "italianissima," mi dicono "ma non conosci una con un nome straniero?" Allora rispondo "ah, allora è questione di nomi. Non va bene una italiana specializzata in queste tematiche. Va bene ti do anche questo. Le ho dato il nome di una reporter di guerra, si occupa di Siria, le ho detto tutto il CV, che lavora per testate internazionali, pluripremiata ecc. Mi chiedono una ragazza giovane, gli dico "ti do la ragazza giovane, ha la mia età, è italiana di origine pakistana, giornalista professionista, iscritta all'albo italiano del Lazio". Mi chiede "ma porta il velo?" Gli rispondo "no, non porta il velo ma è bravissima nel suo lavoro". Mi dicono "noi cerchiamo una con un nome straniero che porta il velo". Allora dillo dall'inizio! Il problema qual è, loro volevano quella ragazza, non importa ciò che dice e la sua opinione ma serve quando nella platea c'è estrema destra e estrema sinistra che litigano e lei viene usata come una figurante, come immagine di copertina. Quindi chi meglio può rappresentare quando si parla di Iraq, Siria e terrorismo? Una ragazza con il velo, giovane e preferibilmente con il nome straniero che passerà il tempo a difendersi e neanche a dire la sua. Ecco cosa sono le seconde generazioni. Stessa cosa quando si parla di sbarchi, immigrazione clandestina ecc., portano un ragazzo o una ragazza nera. Quello che è importante per la stampa *mainstream* è la tua apparenza, non le tue competenze. Le seconde generazioni sono trattate così essenzialmente.

G. I tuoi prossimi progetti?

T. Il lavoro su «Confronti» a novembre e il prossimo libro. In realtà ho avuto difficoltà a far tradurre i miei libri fuori perché il mio editore si è focalizzato sulla Francia ma io gli ho detto che la Francia è l'ultimo Paese che pubblicherebbe un libro con una donna con il velo in copertina. Lì c'è tutto un dibattito per il quale adesso vorrebbero vietare il velo nelle strade, ci rendiamo conto? Mia sorella vive tra la Francia e la Svizzera, si usa che nelle gite scolastiche uno dei genitori accompagna i figli alle gite scolastiche. Vogliono vietare alle donne che portano il velo di accompagnare i propri figli. Non si tratta di far applicare la laicità come la intendono i francesi ma attaccare solo una parte di

comunità, ed è assurdo. Già il fatto di limitare le libertà religiose non è segno di un Paese democratico. Poi hanno un laicismo molto distorto secondo me, si allontana molto dal concetto di laicità che conosco.

G. Anche in Italia abbiamo qualche problema con la laicità, nelle scuole pubbliche c'è sempre il crocifisso appeso nelle aule.

T. Sì, però non vietano. In Italia non vietano a una ragazza di frequentare una scuola perché porta il velo, assolutamente no.

Sai qual è il problema nel mondo dell'informazione? È il precariato, parte tutto da lì. Perché la maggior parte dei giornalisti lavora come freelance, non vengono più assunti dalle redazioni, quindi lavorano tre o quattro articoli al giorno e non dedicano loro il tempo necessario per approfondire il tema su cui stanno scrivendo. Chi scrive veramente in Italia non sono giornalisti, se non una piccola parte, chi scrive veramente sono i ricercatori, che scrivono su riviste specializzate. E chi legge le riviste specializzate? Nessuno. È un circolo chiuso tra loro. Io me ne sono resa conto frequentando festival e università, i ricercatori si conoscono tutti tra di loro. Ti giuro che è così. Ogni volta che vado a un festival che sia in Puglia, in Sicilia, a Milano ecc. incontro sempre le stesse persone, è assurdo. A chi stiamo parlando? Ed è uno dei motivi per cui ho iniziato ad accettare poche presentazioni pubbliche e vado molto più nelle scuole. Le nuove generazioni, non solo le seconde, sono molto più aperte, informate su alcune cose rispetto agli adulti. Vado spesso nelle scuole perché lì mi trattano da professionista e non da fenomeno da baraccone, “la ragazza col velo che fa fumetti” mai vista qui in Italia [*Ride*]. E poi non hanno neanche bisogno di parlare di alcune tematiche perché loro vivono intercultura senza neanche saperlo, per loro è normalità. Forse una cosa che non hanno gli adulti è proprio questa normalità di vivere un contesto interculturale, non si parla neanche più di multiculturalismo. Una volta ero in Puglia in due classi di seconda media che facevano l'ora alternativa in giornalismo. Mi avevano chiamato per parlare di discriminazioni e presentare i libri, ho iniziato a parlare a questi ragazzi e c'erano con me altri professori costretti dal dirigente ad aderire, parlavo di discriminazione, vedevo i ragazzi annoiatissimi e mi chiedevo perché fossero così annoiati,

di solito non sono così noiosa! [ride] Poi, quando ho detto loro che ho studiato giornalismo e cinema hanno iniziato a farmi delle domande, per esempio qual è la differenza tra un reportage cartaceo e uno televisivo, come si scrive un articolo, qual è l'utilità di una foto piuttosto che un'altra, tutte cose legate all'aspetto tecnico della comunicazione. Io sono stata molto molto contenta perché mi hanno dimostrato che sono andati oltre il fatto che sono una ragazza straniera, scura di pelle, che porta il velo, con un nome strano e hanno visto una professionista. Dopo aver parlato per un'ora è entrata una di quelle professoresse costrette e ha detto, rivolgendo la mano verso di me, “lo vedete ragazzi che non tutti gli immigrati sono terroristi?” Sono rimasti scioccati. [Ride] Siamo rimasti tutti scioccati, i ragazzi l'hanno guardata senza sapere cosa dire e io non potevo rispondere per rispetto verso ragazzi. Però è assurdo. In Veneto invece il quattro marzo, subito dopo le elezioni in cui ha stravinto la Lega, i ragazzi hanno scelto di dedicare l'assemblea di Istituto alla presentazione di *Sotto il velo*, perché non era ancora uscito il secondo libro. Quindi hanno scelto cosa fare, a chi dedicare quelle ore e su quale tematica. Gli insegnanti erano disperati per come avrei potuto gestire novecento studenti, età adolescenziale, casino totale, gli dico “non vi preoccupate”. Non è volata una mosca per due ore. Abbiamo aperto le domande, abbiamo usato Whatsapp perché tutti si vergognano di alzare la mano e parlare davanti a tutti, abbiamo ricevuto più di centottanta domande.

G. In che senso avete usato Whatsapp per le domande?

T. Una delle rappresentanti ha dato il suo numero prima dell'inizio e loro inviavano messaggi su Whatsapp facendo le domande e io rispondevo in diretta. Più di centottanta domande. Ho iniziato a parlare di un mio ex compagno di banco alle superiori con cui ero obbligata a stare al banco insieme, lui fascista, io tutto ciò che lui odiava, lui metà banco con una svastica gigante, io tutti i miei disegni. Poi siamo diventati molto amici, ognuno con le proprie idee, chissà come abbiamo fatto [Ride]. In realtà siamo cresciuti, abbiamo superato delle cose insieme, è una persona che non dimenticherà mai perché mi ha insegnato come fare dibattito con una persona. Un dibattito non si fa con una persona che la pensa come te, è inutile. Questo ragazzo è andato oltre a tutte le sue ideologie fasciste e una volta mi ha sentito raccontare che una persona mi aveva insultata sul bus e lui da quel giorno si è



impuntato che mi doveva accompagnare a casa, nonostante fosse fascista convintissimo. Non parlavamo per niente perché ci odiavamo, facevamo una linea sul banco di separazione. Poi siamo cresciuti, lui ha smesso di essere fascista, abbiamo iniziato a parlare, a scambiarci opinioni e io ho iniziato a parlare con chi la pensa diversamente da me, perché prima lo rifiutavo. Ho raccontato questa cosa ai ragazzi, uno di questi ha alzato la mano e davanti a tutti ha detto: "ma non è meglio una dittatura che funziona piuttosto che una democrazia dove non funziona niente?" Gli rispondo "Sì, potrebbe essere, arriva tutto in orario, funziona tutto ma non puoi aprire bocca su una cosa che non ti sta bene o ti ritrovi ucciso o in carcere. Questa non è libertà, non è rispetto per l'essere umano". Lui dice "Sì sì, io intendevo una dittatura con dei diritti". Gli rispondo "una dittatura con dei diritti non esiste, quella è la democrazia. Purtroppo le democrazie sono un caos totale ma un caos positivo". È stato l'unico che è rimasto lì fino alla fine ad aspettare per chiedermi di farsi una foto con me [*Ride*].

G. Si sente molto questo scarto tra le generazioni più grandi e le nuove generazioni, per le nuove è proprio una questione di normalità condividere la quotidianità con ragazzi e ragazze di origini non italiane.

T. Sì, infatti, io la differenza la vedo già con mio fratello piccolo che è nato qui. Sì, io sono cresciuta qui, però ai tempi magari ero l'unica straniera della classe o della scuola, mentre mio fratello lo vedo con i compagni di classe, loro nascono nello stesso ospedale, vanno a scuola insieme, a calcio insieme, li vedi all'oratorio della chiesa o in moschea, fanno tutto insieme, è normale, è scontato che loro sono italiani. Una delle domande che faccio nelle scuole è "secondo voi che vuol dire essere italiani?", e tutti rispondono "essere nati in Italia". Non importa se i genitori sono stranieri o no, chi è nato in Italia, punto. Ed è così. Le nuove generazioni sono molto più aperte perché spesso sottovalutiamo questa quotidianità.

T. Ti racconto una cosa che poi ho scoperto hanno fatto anche altri [*ride*]. In una delle scuole che ho frequentato, durante l'ora di religione c'è stato un anno in cui non potevamo stare in classe ma dovevamo fare l'ora alternativa, che era psicologia, non nel senso che studiavamo psicologia ma che ci mandavano dallo psicologo. Ci faceva fare questi test di personalità che io odiavo perché penso

che se mi vuoi conoscere dobbiamo parlare. Lui era anche tranquillo, bravo, io facevo tutti i test sbagliati e avevo pessimi voti e una pessima condotta. Quell'anno mi stavano per bocciare, mi fece tutta la ramanzina io gli dissi “prof io non la farò l'università tanto questo è il mio ultimo anno, che importa se mi bocciano, tanto io ora a sedici anni mi sposo e faccio figli.” [Ride] Io non lo pensavo veramente ovviamente, anche perché mamma e papà sono completamente contrari. Io avevo questo carattere per cui mettevo in difficoltà le persone. [Ride] e c'era questo corridoio lungo, camminavamo e guardavo avanti senza guardarlo in faccia finché si è arrabbiato, mi ha preso per il braccio e mi ha detto “fermati! Guardami in faccia! Come ti sposi? Che ne pensa tuo padre di questo? Sei giovane, devi studiare”. Io gli ho detto che stavo scherzando. Mi stava per dare uno schiaffo. [Ride] Ho sempre avuto problemi con la maggior parte degli insegnanti per la questione del velo.

G. In che modo?

T. Mi facevano storie, molti mi ignoravano completamente. Non mi facevano storie e non si chiedevano perché avessi pessimi voti. Ero completamente invisibile.

G. Tu ti definiresti femminista?

T. Il femminismo ha tante basi diverse. Se ti chiedessi “cos'è il femminismo?” È tante cose messe insieme. Posso definirmi femminista insieme a una ragazza che si definisce femminista ma crediamo in cose diverse. Entrambe crediamo nei diritti delle donne. Io sì, mi considero femminista. Però ho avuto problemi con alcune donne che mi dicono di non poter essere femminista perché porto il velo. Anche se gli dico che è una mia scelta e un mio diritto, dicono che in realtà non ne sono pienamente consapevole e che la società mi ha fatto il lavaggio del cervello. Quindi mi chiedo che società, visto che sono vissuta sempre a Roma. Quale società, la società romana?

G. Questo ricorda un po' il caso delle Femen che volevano "liberare" le donne musulmane dal velo finché alcune donne musulmane tunisine hanno iniziato a far notare che erano in grado di lottare per sé stesse.

T. Sì, alcune categorie di femministe si sentono in dovere di dover salvare anche le altre, ma se alle altre sta bene così che volete? Ci sono tante sfaccettature del femminismo, però io torno sempre alla

base. I primi movimenti femministi lottavano per i diritti. Se poi una donna vuole usufruirne o no lo decide lei, ma deve essere libera di poter scegliere. Se scelgo di portare il velo perché così mi sento più libera è una mia scelta. Hanno questa concezione per cui dobbiamo essere uguali, quello è il loro concetto di libertà, io ho il mio.

## Bibliografia

AA.VV., *Questione di pelle*, numero speciale di «National Geographic Italia», vol. 41, n. 4, aprile 2018.

Ahmed, Sara, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, New York 2000.

Ali Farah, Ubah Cristina, *Il comandante del fiume*, 66thand2nd, Roma 2014.

Aluko, Eni, *End of my Italian chapter means trading Turin for fresh adventures*, «The Guardian», 28 novembre 2019, (<https://www.theguardian.com/football/blog/2019/nov/28/the-end-of-my-italian-chapter-means-trading-turin-for-fresh-adventures>, ultima consultazione gennaio 2020).

Amenta, Daniela, *Gli occhi di Josephine come quelli di Donatella e degli ultimi testimoni*, Globalist.it, 17 luglio 2018 (<https://www.globalist.it/news/2018/07/17/gli-occhi-di-josephine-come-quelli-di-donatella-e-degli-ultimi-testimoni-2028048.html>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Apload firma il party di lancio del nuovo Magnum Double al Plastic di Milano*, adcgroupp.it, 8 aprile 2016 (<https://www.adcgroupp.it/e20-express/portfolio-eventi/lancio-prodotto/apload-firma-il-party-di-lancio-del-nuovo-magnum-double-al-plastic-di-milano.html>, ultima consultazione gennaio 2020).

Attimonelli, Claudia e Abu Qadim Haqq, *A brilliant blackness emerging from the deep Sea: an ancient story of slavery told to repair the future*, in Cristina Lombardi Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 31, Settembre-dicembre 2019 (<https://www.roots-routes.org/a-brilliant-blackness-emerging-from-the-deep-sea-an-ancient-story-of-slavery-told-to-repair-the-future-by-claudia-attimonelli-abu-qadim-haqq/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Attimonelli, Claudia, *Techno. Ritmi afrofuturisti*, Meltemi, Milano 2018.

Balázs, Béla (a cura di Leonardo Quaresima), *L'uomo invisibile*, Lindau, Torino 2008.

Balibar, Étienne, *Esiste un «neorazzismo»? in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue**, Edizioni Associate, Roma 1991, pp. 29-40.

Barrera, Barrera, *Dangerous Liaisons. Colonial Concubinage in Eritrea 1890-1941*, Program of African Studies Working Papers n.1, Northwestern University, Evanston 1996.

Barrera, Giulia, *L'aria di città ci rende liberi? Appunti sulla storia delle donne sole nell'Eritrea coloniale* in Uoldelul Chelati Dirar, Silvana Palma, Alessandro Triulzi e Alessandro Volterra (a cura di), *Colonia e post-colonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Carocci, Roma 2011, pp. 93-111.

Barrera, Giulia, *Memorie del colonialismo italiano fra le donne eritree: la storia di Frewini*, «Genesis» Rivista della Società delle storiche, IV (2005), 1, pp. 73-98.

Barrera, Giulia, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, Quaderni storici 109/ a. XXXVII, n.1, aprile 2002, pp. 21-53.

Bartoli, Clelia, *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Laterza, Roma 2012.

Basso, Pietro (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2016.

Bauman, Zygmunt e David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari 2014.

Baviello, Davide, *Le rappresentazioni di genere nella pubblicità dal secondo dopoguerra a oggi* in Silvia Aru e Valeria Deplano (a cura di), *Costruire una nazione. Politiche, discorsi e rappresentazioni che hanno fatto l'Italia*, ombre corte, Verona 2013, pp. 238-260.

Ben Mohamed, Takoua, *La rivoluzione dei gelsomini*, Becco Giallo, Verona 2018.

Ben Mohamed, Takoua, *Sotto il velo*, Becco Giallo, Verona 2016.

Bonavita, Riccardo, Gianluca Gabrielli e Rossella Ropa (a cura di), *L'offesa della razza. Razzismo e antisemitismo dell'Italia razzista*, Pàtron, Bologna 2005.

Bonfiglioli, Chiara, *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post-coloniale*, «Zapruder. Storie in movimento. Rivista di storia della conflittualità sociale», maggio-agosto 2007, n. 13, pp. 82-87.

Bonfiglioli, Chiara, Lidia Cirillo, Laura Corradi, Barbara De Vivo, Sara Farris e Vincenza Perilli (a cura di), *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo*, Alegre, Roma 2009.

Bonomo, Bruno, *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica*, Carocci, Roma 2013.

Bordin, Elisa e Stefano Bosco (a cura di), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, ombre corte, Verona 2017.

Bordino, Margherita, *Storia di Takoua Ben Mohamed. Dal deserto del Sahara alla periferia di Roma*, Artribune.com, 18 dicembre 2016 (<https://www.artribune.com/editoria/fumetti/2016/12/intervista-takoua-ben-mohamed-tunisia-roma/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Bouchane, Mohamed (a cura di Carla De Girolamo e Michele Miccione), *Chiamatemi Ali: un anno a Milano nella vita di un clandestino venuto dal Marocco*, Leonardo, Milano 1990.

Buratti, Ivan, *Tale e Quale Show è razzista? La polemica sul Blackface*, Tvblog.it, 1 ottobre 2018 (<https://www.tvblog.it/post/1566193/tale-e-quale-blackface-polemica>, ultima consultazione gennaio 2020).

Burgio, Alberto (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999.

Burgio, Alberto e Gianluca Gabrielli, *Il razzismo*, Ediesse, Roma 2012.

- Burgio, Alberto e Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, CLUEB, Bologna 1996.
- Burgio, Alberto, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, manifestolibri, Roma 1998.
- Burgio, Alberto, *La guerra delle razze*, manifestolibri, Roma 2001.
- Butler, Judith (a cura di Federico Zappino), *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Calderoli: "Kyenge? Sembra un orango". Letta: "Inaccettabile". *Colle indignato*, «La Repubblica», 14 luglio 2013 ([https://www.repubblica.it/politica/2013/07/14/news/vedo\\_il\\_ministro\\_kyenge\\_e\\_penso\\_a\\_un\\_orango\\_e\\_polemica\\_per\\_la\\_frase\\_del\\_leghista\\_calderoli-62945682/](https://www.repubblica.it/politica/2013/07/14/news/vedo_il_ministro_kyenge_e_penso_a_un_orango_e_polemica_per_la_frase_del_leghista_calderoli-62945682/), ultima consultazione gennaio 2020).
- Camilli, Annalisa, *Sgomberare gli sgomberati: il fallimento dell'accoglienza a Roma*, «Internazionale», 24 agosto 2017 (<https://www.internazionale.it/bloc-notes/annalisa-camilli/2017/08/24/sgombero-eritrei-piazza-indipendenza>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Camilli, Annalisa, *Tutto quello che c'è da sapere sul caso Diciotti*, «Internazionale», 18 febbraio 2019 (<https://www.internazionale.it/bloc-notes/annalisa-camilli/2019/02/18/diciotti-matteo-salvini>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Camon, Ferdinando, *Se restare è peggio che naufragare. Cosa s'è impresso per noi negli occhi di Josefa*, «Avvenire», 20 luglio 2018 (<https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/se-restare-peggio-che-naufragare>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Campassi, Gabriella, *Il madamato in Africa Orientale. Relazioni tra italiani e indigene come forma di aggressione coloniale*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XII, 1983, pp. 54-62.
- Carrozza, Antonio, *Sulla paternità del mulatto partorito da donna bianca maritata ad un bianco*, «Il foro italiano», Vol. 73, 1950.
- Casadei, Thomas e Lucia Re (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Società multiculturale e questioni razziali*, (vol. 1), Diabasis, Parma 2007.
- Casadei, Thomas e Lucia Re (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali. Discriminazione razziale e controllo sociale*, (vol. 2), Diabasis, Parma 2007.
- Cassarà, Giuseppe, *Il tempo del nostro sdegno sui social è finito: gli occhi di Josefa ci chiedono di lottare*, Globalist.it, 18 luglio 2018 (<https://www.globalist.it/news/2018/07/18/il-tempo-del-nostro-sdegno-sui-social-e-finito-gli-occhi-di-josefa-ci-chiedono-di-lottare-2028110.html>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Cataldi, Valerio, *Gli occhi di Josefa*, Articolo21.org, 18 luglio 2018 (<https://www.articolo21.org/2018/07/gli-occhi-di-josefa/>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Cavalli, Giulio, *Gli occhi di Josefa, il "porto sicuro"*, «Left», 18 luglio 2018 (<https://left.it/2018/07/18/gli-occhi-di-josefa-il-porto-sicuro/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Grafis, Bologna 1994.

Ciavoni, Federica, *I 200mila bimbi schiavi*, «La stampa», 10 dicembre 2013 (<https://www.lastampa.it/tuttogreen/2013/12/10/news/i-200mila-bimbi-schiavi-1.35944830>, ultima consultazione gennaio 2020).

Cimoli, Anna Chiara e Maria Chiara Ciaccheri, *I non-detti del museo*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 30, maggio-agosto 2019 (<https://www.roots-routes.org/anno-9-n-30-maggio-luglio-2019-i-non-detti-del-museo/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Clarke, Jessica A., *They, Them, and Theirs*, «Harvard Law Review», Vol. 132, N. 3, January 2019, pp. 896-991.

Codeluppi, Vanni, *Storia della pubblicità italiana*, Carocci, Roma 2013.

Corradi, Laura (con contributi di Marta Baldocchi, Emanuela Chiodo, Vincenza Perilli e Angela Tiano), *Specchio delle mie brame. Analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed eterosessismo*, Ediesse, Roma 2012.

Crenshaw, Kimberle W. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, «University of Chicago Legal Forum», Vol. 1989, Iss. 1, Article 8, pp. 139-167.

Crenshaw, Kimberle W, *Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color*, «Stanford Law Review», vol. 43, no. 6, Jul., 1991, pp. 1241-1299.

Curcio, Anna e Miguel Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, manifestolibri, Roma 2012.

Curcio, Anna, *Il management della razza in Italia*, «Mondi Migranti», 3, 2011, pp. 91-120.

Curry, Andrew, *Archeology: The Milk Revolution*, «Nature», 31 luglio 2013 (<https://www.nature.com/news/archaeology-the-milk-revolution-1.13471>, ultima consultazione gennaio 2020).

Curti, Lidia, *Afro-feminist journeys and the violence of the present* in Cristina Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 31, Settembre-dicembre 2019 (<https://www.roots-routes.org/afro-feminist-journeys-and-the-violence-of-the-present-by-lidia-curti/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Cuttitta, Paolo, *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Udine 2012.

De Franceschi, Leonardo, *Spaghetti blackface: pratiche performative al di là della linea del colore* in Tatiana Petrovich Njegosh (a cura di), *La "realtà" transnazionale della razza. Dinamiche di razzializzazione in prospettiva comparata*, «Iperstoria», n. VI, autunno 2015, pp. 76-93.

De Napoli, Olindo, *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta*, Mondadori, Milano 2009.

De Petris, Stefania, *Tra «agency» e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale*, «Studi culturali», Anno II, n. 2, dicembre 2005, 259-290.

Decimo, Francesca e Cristina Demaria, *Che genere di straniera? Immagini, costrutti e sperimentazioni sul soggetto femminile altro* in Luigi Gariglio, Andrea Pogliano, Riccardo Zanini (a cura di), *Facce da straniero. 30 anni di fotografia e giornalismo sull'immigrazione in Italia*, Bruno Mondadori, Milano 2010, pp. 211-233.

Del Boca, Angelo, *Gli Italiani in Africa Orientale*, 4 volumi, Laterza, Roma-Bari 1976-1984

Del Boca, Angelo, *Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Mondadori, Milano 1994.

Del Boca, Angelo, *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

Del Boca, Angelo, *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori e sconfitte*, Laterza, Roma 1992.

Del Boca, Angelo, *Una sconfitta dell'intelligenza. Italia e Somalia*, Laterza, Roma 1993.

Dery, Mark, *Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose* in Mark Dery (edited by), *Flame Wars. The Discourse on Cyberculture*, Duke University Press, Durham and London 1994, pp. 179-222.

Devoto, Giacomo e Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2000.

Domenici, Viviano, *Uomini nelle gabbie. Dagli zoo umani delle Expo al razzismo della vacanza etnica*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Elia, Adriano, *The Languages of Afrofuturism*, «Lingue e linguaggi», n. 12, 2014.

Epstein, Jean, *L'intelligence d'une machine*, èd. Jacques Melot, Paris 1946.

Eshun, Kodwo, *Further Considerations on Afrofuturism*, «The New Centennial Review», Vol. 3, N. 2, Summer 2003.

Essed, Philomena, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, SAGE Publications, Thousand Oaks 1991.

F.Q., *Muro Usa-Messico, tra le sbarre le altalene per far giocare i bambini: le immagini*, «Il Fatto Quotidiano», 30 luglio 2019 (<https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/07/30/muro-usa-messico-tra-le-sbarre-le-altalene-per-far-giocare-i-bambini-le-immagini/5357970/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Fabozzi, Andrea, *L'antropologo: «Razza» è un errore da correggere dalla Carta*, «Il Manifesto», 16 gennaio 2018 (<https://ilmanifesto.it/lantropologo-razza-e-un-errore-da-correggere-dalla-carta/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Fanon, Frantz, *Pelle nera, maschere bianche*, Ets, Pisa 2015.



- Fazzo, Luca, *Il gigante buono e quell'amore non corrisposto*, «Il Giornale», 8 settembre 2019 (<http://www.ilgiornale.it/news/politica/gigante-buono-e-quellamore-non-corrisposto-1749912.html>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Fedele, Francesco e Alberto Baldi, *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Guida Editori, Napoli 1988.
- Fiaschetti, Maria Egizia, *Roma, i profughi sgomberati da Piazza Indipendenza: «quella carezza che ha reso orgoglioso mio figlio»*, «Corriere della Sera», 25 agosto 2017 ([https://roma.corriere.it/notizie/cronaca/17\\_agosto\\_25/roma-profughi-sgomberati-quella-carezza-ha-reso-orgoglioso-mio-figlio-1e58769e-8957-11e7-aad2-bad72feebda7.shtml](https://roma.corriere.it/notizie/cronaca/17_agosto_25/roma-profughi-sgomberati-quella-carezza-ha-reso-orgoglioso-mio-figlio-1e58769e-8957-11e7-aad2-bad72feebda7.shtml), ultima consultazione gennaio 2020).
- Fortunato, Mario e Salah Methnani, *Immigrato*, Theoria, Roma 1990.
- Foster, Hal (edited by), *Vision and Visuality*, Bay Press, Seattle 1988.
- Foucault, Michel, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- Foucault, Michel, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, Michel, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.
- Fredrickson, George M., *Racism. A Short History*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Frisina, Annalisa (a cura di), *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna 2016.
- Frisina, Annalisa e Camilla Hawthorne, *Riconoscersi nel successo di Evelyne, lottare nel ricordo di Abba* in Elisa Bordin e Stefano Bosco, *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità, ombre corte*, Verona 2017, pp. 179-195.
- Frisina, Annalisa and Camilla Hawthorne, *Italians with veils and Afros: Gender, Beauty and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», August 2017, pp. 718-735.
- Frisina, Annalisa e Camilla Hawthorne, *Sulle pratiche antirazziste delle figlie delle migrazioni* in Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2015, pp. 200-214.
- Gambert, Iselin and Tobias Linné, *How the Alt-Right Uses Milk to Promote White Supremacy*, «The Wire», 28 aprile 2018 (<https://thewire.in/world/alt-right-milk-white-supremacy>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Gambert, Iselin, *Got Milk? The Disruptive Possibilities of Plant Milk*, «Brooklyn Law Review», Vol. 84, Issue 3 (2019), pp. 801-871.
- Gilroy, Paul, *Living Memory: A Meeting with Toni Morrison* in Paul Gilroy, *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Culture*, Serpent's Tail, London 1994, pp. 175-182.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003.

Giubilaro, Chiara, *Lo spettacolo del naufragio. Migrazioni, luoghi visuali e politica delle emozioni* in InterGrace (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 10-23.

Giuliani, Gaia (a cura di), *Il colore della nazione*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2015.

Giuliani, Gaia e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013.

Giuliani, Gaia, *L'italiano negro. La bianchezza degli italiani dall'Unità al Fascismo* in Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013, pp. 21-65.

Giuliani, Gaia, *Tutti i colori del bianco. Prospettive teoriche e sguardi storici sulla «whiteness»*. *Presentazione*, «Studi Culturali», anno VII, n. 1, aprile 2010, pp. 79-86.

Goldberg, David T., *Racial Europeanization*, in «Ethnic and Racial Studies», XXIX, 2006, 2, pp. 331-364.

Goldberg, David T., *The Threat of Race*, Wiley-Blackweell, Hoboken 2008.

Grechi, Giulia e Viviana Gravano (a cura di), *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Guglielmo, Thomas A., *White on Arrival: Italians, Race, Color, and Power in Chicago, 1890-1945*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, trad. it. Jennifer Guglielmo e Salvatore Salerno (a cura di), *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*, Il Saggiatore, Milano 2006.

Guillaumin, Colette, *Caractères spécifiques de l'ideologie raciste*, «Cahiers Internationaux de sociologie», 53, 1972, pp. 247-274.

Guillaumin, Colette, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, London-New York 1995.

Hackenesch, Silke, *Chocolate and Blackness. A Cultural History*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2017.

Haeckel, Ernst, *The History of Creation*, H. S. King & Co., London 1876.

Hall, Stuart (edited by), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, SAGE, Thousand Oaks 1997.

Hall, Stuart, *Cultura, razza, potere* (a cura di Miguel Mellino), ombrecorte, Verona 2015.

Hameed, Ayesha, *Black Atlantis: Retrograde Futurism*, «The Contemporary Journal», 2, July 2019

Harmon, Amy, *Why White Supremacists Are Chugging Milk (and Why Geneticists Are Alarmed)*, «New York Times», 17 ottobre 2018 (<https://www.nytimes.com/2018/10/17/us/white-supremacists-science-dna.html>, ultima consultazione gennaio 2020).

Holt, Jared, *The Troubling Link Between Milk And Racism*, «Huffington Post», 12 giugno 2015 ([https://www.huffpost.com/entry/milk-white-supremacy-racism\\_n\\_5bffad35e4b0864f4f6a3e28?guccounter=1&guce\\_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xILmNvbS8&guce\\_referrer\\_sig=AQAAAFkxIHpWcZhV9X4vEqYrgS77Ye516sWD1HUHwtrR6WwiBeB3khhY9xMhlL3\\_pgxRPYkPOqzwbSpfl0H-wPjVjO-2W7Oe9D-JXgRhCxoUOFBaR0diTCIIwkkfGMKfSz0gND52xkz34cpFbgZ8SHNcjRk7y0JGEAKIyopk3hQz zqwA](https://www.huffpost.com/entry/milk-white-supremacy-racism_n_5bffad35e4b0864f4f6a3e28?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xILmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAFkxIHpWcZhV9X4vEqYrgS77Ye516sWD1HUHwtrR6WwiBeB3khhY9xMhlL3_pgxRPYkPOqzwbSpfl0H-wPjVjO-2W7Oe9D-JXgRhCxoUOFBaR0diTCIIwkkfGMKfSz0gND52xkz34cpFbgZ8SHNcjRk7y0JGEAKIyopk3hQz zqwA)), ultima consultazione gennaio 2020).

hooks, bell, *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston 1992.

«Il Moretto è un dolce razzista», *parola del comitato che lo combatte*, Tio.ch, 13 settembre 2017 (<https://www.tio.ch/svizzera/attualita/1164062/il-moretto-e-un-dolce-razzista-parola-del-comitato-che-lo-combatte>), ultima consultazione gennaio 2020).

Incicco, Simone, *Gli occhi di Josefa: un tatuaggio dell'animo*, «Ancora online», 18 luglio 2018 (<http://www.ancoraonline.it/2018/07/18/gli-occhi-josefa-un-tatuaggio-dell'animo/>), ultima consultazione gennaio 2020).

Iofrida, Manlio e Diego Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

Iyob, Ruth, *Madamismo and Beyond. The Construction of Eritrean Women* in Ruth Iyob and Mia Fuller (edited by), *Italian Colonialism*, Palgrave Macmillan, New York 2005, pp. 233-244.

Juteau-Lee, Danielle, *Introduction. (Re)constructing the categories of 'race' and 'sex': the work of a precursor* in Colette Guillaumin, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, London-New York 1995, pp. 1-26.

Kant, Immanuel, *Delle diverse razze di uomini* in Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965.

Khouma, Pap (in collaborazione con Oreste Pivetta), *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza tra Dakar, Parigi e Milano*, CDE, Milano 1990.

Labanca, Nicola (a cura di), *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, Pagus, Paese 1992.

Labanca, Nicola, *In marcia verso Adua*, Einaudi, Torino 1993.

Labanca, Nicola, *Storia dell'Italia coloniale*, Fenice 2000, Milano 1994.

Lane, Jill, *Becoming Chocolate. A Tale of Racial Translation*, «Theatre Journal», Vol. 59, No. 3, Theatre and Translation (Oct. 2007), pp. 382-388.

Lin, Angel, *The Identity Game and Discursive Struggles of Everyday Worlds: An Introduction* in Angel Lin (edited by), *Problematizing Identity: Everyday Struggles in Language, Culture, and Education*, Lawrence Erlbaum, New York 2008, pp.1-11.

Lodola, Marta, *Il grido degli occhi di Josefa, viva dopo il naufragio*, Notizie.it, 18 ottobre 2018 (<https://www.notizie.it/esteri/2018/10/17/grido-occhi-josefa-viva-dopo-naufragio/>), ultima consultazione gennaio 2020).

- Lombardi-Diop, Cristina e Caterina Romeo, *L'Italia postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2014.
- Lombardi-Diop, Cristina, *L'Italia cambia pelle. La bianchezza degli italiani dal Fascismo al boom economico* in Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013, pp. 67-116.
- Lombroso, Cesare, *In Calabria*, N. Giannotta, Catania 1898.
- Lombroso, Cesare, *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano 1876.
- Loomba, Ania, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000.
- Lott, Eric, *Love and Theft: the Racial Unconscious of Blackface Minstrelsy*, «Representations», No. 39, Summer 1992, University of California Press, pp. 23-50.
- Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Quarto Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Roma 2017.
- Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Secondo Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Edizioni dell'Asino, Roma 2011.
- Lunaria (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Terzo Libro Bianco sul razzismo in Italia*, Roma 2014.
- Manconi, Luigi e Federica Resta, *Non sono razzista, ma*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Mantegazza, Paolo, *Physiognomy and Expression*, Scott, London 1890.
- Marchetti, Sabrina, *Intersezionalità* in Caterina Botti (a cura di), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 133-148.
- Marchetti, Sabrina, Jamila M.H. Mascot e Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012.
- Marchetti, Sabrina, *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*, Ediesse, Roma 2011.
- Marchetti, Sabrina, *Serva e padrona. Una casa per due* in Jamila M.H. Mascot, Sabrina Marchetti, Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, pp. 254-257.
- Marta, Margherita, *Intervista a Karima 2G, la nostra M.I.A. liberiana che canta contro l'oppressione*, Musiquebuffet.com, 6 marzo 2018 (<http://www.musiquebuffet.com/3470-2/>, ultima consultazione gennaio 2020).
- McClintock, Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York 1995.
- Mellino, Miguel, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2012.

Mellino, Miguel, *De-provincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzializzazione nel contesto italiano*, «Mondi Migranti», 3, 2011, pp. 57-90.

Mernissi, Fatema, *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze 2009.

Mezzadra, Sandro e Brett Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014.

Mirzoeff, Nicholas (trad. di Federica Fontana), *Introduzione alla cultura visuale*, Meltemi, Roma 1999.

Mirzoeff, Nicholas, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham-London 2011.

Mitchell, William J.T. (a cura di M. Cometa), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, duepunti edizioni, Palermo 2009.

Montefinese, Lorenzo, *From slaveships to spaceships. Afrofuturism and sonic imaginaries* in Cristina Lombardi-Diop e Giulia Grechi (a cura di), *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», Anno IX, n. 31, Settembre-dicembre 2019 (<https://www.roots-routes.org/from-slaveships-to-spaceships-afrofuturism-and-sonic-imaginaries-by-lorenzo-montefinese/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Mosse, George, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Muholi, Zanele, *Faces and Phases*, Prestel Pub., Munich 2010.

Mussai, Renée and Zanele Muholi, *Somnyama Ngonyama. Hail the Dark Lioness*, Aperture, New York 2018.

Nakamura, Lisa, "Where Do You Want to Go Today?" *Cybernetic Tourism, the Internet, and Transnationality* in Beth E. Kolko, Lisa Nakamura, Gilbert B. Rodman (edited by), *Race in Cyberspace*, Routledge, New York-London 2000, pp. 15-26.

Naletto, Grazia (a cura di) *Rapporto sul razzismo in Italia*, manifestolibri, Roma 2009.

Nelson, Alondra, *Introduction. Future Texts in Afrofuturism*, «Social Text», Vol. 20, N. 2 (71), Duke University Press, Summer 2002.

Niceforo, Alfredo, *Italiani del Nord, Italiani del Sud*, Bocca, Torino 1901.

Niceforo, Alfredo, *L'Italia barbara mediterranea*, Remo Sandron, Firenze 1898.

Nicolucci, Giustiniano, *Delle razze umane*, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1857.

Palardy, Diana, *The Metaphorical Consumption of the Racial Other in Spanish Advertising* in Antonio Medina-Rivera and Lee Wilberschied (edited by), *Constructing Identities. The Interaction of National, Gender and Racial Borders*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 61-73.

- Palazzi, Ferdinando, *Novissimi dizionario della lingua italiana*, Ceschina, Milano 1939.
- Pende, Nicola, *Bonifica umana razionale e biologia politica*, Cappelli, Bologna 1933.
- Pepicelli, Renata, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010.
- Perilli, Vincenza, “Sesso” e “razza” al muro. *Il sistema sessismo/razzismo in pubblicità* in Laura Corradi, *Specchio delle mie brame. Analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed eterosessismo*, Ediesse, Roma 2012 pp. 91-126.
- Petrocchi, Policarpo, *Novo dizionario universale della lingua italiana, Vol. II (L-Z)*, Treves, Milano 1892.
- Petrovich-Njegosh, Tatiana e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, ombre corte, Verona 2012.
- Pinotti, Andrea e Antonio Somaini, *Cultura visuale. Immagini sguardi media dispositivi*, Einaudi, Torino 2016.
- Pogliano, Andrea e Marco Solaroli, *La costruzione visiva dell’immigrazione nella stampa italiana*, «Studi culturali», Anno IX, N. 3, dicembre 2012, pp. 371-399.
- Poidimani, Nicoletta, *Difendere la “razza”. Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*, Sensibili alle foglie, Roma 2009.
- Ponzanesi, Sandra, *Beyond the Black Venus. Colonial Sexual Politics and Contemporary Visual Practices* in Jacqueline Andall and Derek Duncan (edited by), *Italian Colonialism. Legacies and Memories*, Peter Lang, Oxford 2005, pp. 165-189.
- Proglio, Gabriele e Benedetta Zocchi, *Bosnia, ultima frontiera*, Doppiozero.com, 14 luglio 2019 (<https://www.doppiozero.com/materiali/bosnia-ultima-frontiera?fbclid=IwAR2VX2J6RgmKLRTRoBkeprzF8X4rWCZMKIu93leX0fbPTMU1n58gNtyDbqo>, ultima consultazione gennaio 2020).
- Puwar, Nirmal, *Space Invaders: Race, Gender, and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford-New York 2004.
- Qadim Haqq, Abu and Dai Sato, *The Book of Drexciya. Volume One*, Tresor, Berlin 2019.
- Qujiano, Anibal, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, «Nepantla: Views from the South», Vol. 1, Issue 3, Duke University Press, Durham 2000, 533-580.
- Ragusa, Kym, *La pelle che ci separa*, Nutrimenti, Roma 2008.
- Redazione, “Vedete il bello in questa foto, ma ci buttate via come una scarpa vecchia”, «Huffington Post», 24 agosto 2018 ([https://www.huffingtonpost.it/entry/vedete-il-bello-in-questa-foto-ma-ci-buttano-via-come-una-scarpa-vecchia\\_it\\_5cc702d3e4b052b354b54cc0?utm\\_hp\\_ref=it-homepage&ec\\_carp=7574709567588298651](https://www.huffingtonpost.it/entry/vedete-il-bello-in-questa-foto-ma-ci-buttano-via-come-una-scarpa-vecchia_it_5cc702d3e4b052b354b54cc0?utm_hp_ref=it-homepage&ec_carp=7574709567588298651), ultima consultazione gennaio 2020).

Redazione, *Razza e dintorni: la voce unita degli antropologi italiani*, Pikaia.eu, 24 gennaio 2018 (<http://pikaia.eu/razza-e-dintorni-la-voce-unita-degli-antropologi-italiani/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Resta, Giorgio e Vincenzo Zeno-Zencovich (a cura di), *Leggi razziali. Passato/presente*, Roma Tre Press, Roma 2015.

Ribeiro Corossacz, Valeria, *Razza. Come liberarsene?* in Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot e Vincenza Perilli (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012, 237-241.

Rickards, Olga e Gianfranco Biondi, *Un appello per l'abolizione del termine razza*, Scienzainrete.it, 14 ottobre 2014 (<http://www.scienzainrete.it/contenuto/articolo/olga-rickards-e-gianfranco-biondi/appello-labolizione-del-termine-razza/ottobre-2>, ultima consultazione gennaio 2020).

Ripanti, Esperance Hakuzwimana, *E poi basta. Manifesto di una donna italiana nera*, People, Varese 2019.

Rivera, Annamaria, *Estranei nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, DeriveApprodi, Roma 2003.

Rivera, Annamaria, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Dedalo, Bari 2009.

Romeo, Caterina, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier Mondadori, Firenze 2018.

Romeo, Caterina, *Vent'anni di letteratura della migrazione e di letteratura postcoloniale in Italia: un excursus*, in Alberto Asor Rosa (a cura di), *La letteratura italiana e l'esilio*, numero monografico del «Bollettino di italianistica» VIII.2, 2011, pp. 381-407.

Romeo, Caterina, *Una capacità quasi acrobatica*, postfazione a Kym Ragusa, *La pelle che ci separa*, Nutrimenti, Roma 2008, pp. 249-270.

Sabelli, Sonia, *L'eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero*, «Zapruder. Storie in movimento», n. 23, settembre-dicembre 2010, pp. 106-115.

Said, Edward, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002.

Salih, Ruba, *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Carocci, Roma 2008.

Santarpia, Valentina, *Il PD rilancia lo ius soli, Di Maio (M5S): «Sono sconcertato»*, «Corriere della Sera», 17 novembre 2019, [https://www.corriere.it/politica/19\\_novembre\\_17/pd-rilancia-ius-soli-maio-m5s-sono-sconcertato-090c11d0-0964-11ea-b74a-83e463a73bb9.shtml](https://www.corriere.it/politica/19_novembre_17/pd-rilancia-ius-soli-maio-m5s-sono-sconcertato-090c11d0-0964-11ea-b74a-83e463a73bb9.shtml), ultima consultazione gennaio 2020.

Sayej, Nadja, *Imagining a Utopian Future*, Garage.vice.com, 20 ottobre 2019 ([https://garage.vice.com/en\\_us/article/9kegb5/these-artists-are-imagining-a-utopian-future?fbclid=IwAR37RMA-S83XjIOnR45o1fZE6e31oO1UvDxuBomjO9H3F85BtQ6eFtVt1qc](https://garage.vice.com/en_us/article/9kegb5/these-artists-are-imagining-a-utopian-future?fbclid=IwAR37RMA-S83XjIOnR45o1fZE6e31oO1UvDxuBomjO9H3F85BtQ6eFtVt1qc), ultima consultazione gennaio 2020).

Sbacchi, Alberto, *Il colonialismo italiano in Etiopia 1936-1940*, Mursia, Milano 1980.

Scacchi, Anna, *Mettere in scena la razza. Visualità, autenticità e performance razziale. Che cosa vediamo, quando vediamo la razza?* in InterGrace (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 47-59.

Scacchi, Anna, *Negro, nero, di colore o magari abbronzato: la razza in traduzione* in Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, ombre corte, Verona 2012, pp. 254-284.

Scego, Igiaba (a cura di), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, Effequ, Firenze 2019.

Scego, Igiaba, *Makode Aj Linde, ovvero un groviglio da districare*, Collettivoalma.wordpress.com, 2 maggio 2012 (<https://collettivoalma.wordpress.com/2012/05/02/makode-aj-linde-ovvero-un-groviglio-da-distribuire/>), ultima consultazione gennaio 2020).

Senaldi, Pietro, *Torna il colera a Napoli, l'hanno portato gli immigrati. Ecco l'articolo incriminato di Libero*, «Libero Quotidiano», 4 ottobre 2018 (<https://www.liberoquotidiano.it/news/italia/13384872/colera-a-napoli-hanno-portato-gli-immigrati-articolo-incriminato-libero-pietro-senaldi.html>), ultima consultazione gennaio 2020).

Sergi, Giuseppe, *Arii e Italici. Attorno all'Italia preistorica*, Fratelli Bocca, Torino 1898.

Siebert, Renate, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma 2003.

Sinker, Mark, *Loving the Alien*, «The Wire», Issue 96, February 1992.

Smith, Jack IV, *Milk is the new, creamy symbol of white racial purity in Donald Trump's America*, Mic.com, 10 febbraio 2017 (<https://www.mic.com/articles/168188/milk-nazis-white-supremacists-creamy-pseudo-science-trump-shia-labeouf#.bQsCtDsDq>), ultima consultazione gennaio 2020).

Sontag, Susan, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.

Sòrgoni, Barbara *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1998.

Sòrgoni, Barbara, *La Venere Ottentotta. Un'invenzione antropologica per la "Difesa della razza"*, «Il Mondo 3», n. 2, 1995, pp. 366-375.

Spinaci, Gianluigi, *La mappa che mostra tutte le aggressioni razziste in Italia dall'insediamento del governo M5S-Lega*, «Tpi News», 13 luglio 2018 (<https://www.tpi.it/politica/mappa-aggressioni-razziste-italia-20180731151237/>), ultima consultazione gennaio 2020).

Spivak, Gayatri C., *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

Stallone, Giada, *Karima 2G: nell'oscurità voglio vedere la luce*, Piuculture.it, 28 luglio 2019 (<https://www.piuculture.it/2019/07/karima-2g-nelloscurita-voglio-vedere-la-luce/>), ultima consultazione gennaio 2020).

Stanescu, Vasile, *'White Power Milk': Milk, Dietary Racism and the 'Alt-Right'*, «Animal Studies Journal», Vol. 7, n. 2, 2018, pp. 103-128.



Stefani, Giulietta, *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, ombre corte, Verona 2007.

Swerdloff, Alex, *Got Milk? Neo-Nazi Trolls Sure as Hell Do*, «Vice», 22 febbraio 2017 ([https://www.vice.com/en\\_us/article/kbka39/got-milk-neo-nazi-trolls-sure-as-hell-do](https://www.vice.com/en_us/article/kbka39/got-milk-neo-nazi-trolls-sure-as-hell-do), ultima consultazione gennaio 2020).

Tabet, Paola, *La pelle giusta*, Einaudi, Torino 1997.

Tal, Kali, *The Unbearable Whiteness of Being*, «Wired Magazine», October 1996.

Teggi, Annalisa, *Davanti agli occhi di Josefa salta la nostra credibilità*, Aleteia.org, 20 luglio 2018 (<https://it.aleteia.org/2018/07/20/josefa-sopravvissuta-naufragio-open-arms-salvataggio/>, ultima consultazione gennaio 2020).

Teti, Vito, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma 1993.

Tonacci, Fabio e Alessandra Ziniti, *Sea-Watch, Carola Rackete è libera: "Commosa". Gip annulla l'arresto: "Agì per portare in salvo i migranti". L'ira di Salvini*, «La Repubblica», 2 luglio 2019 ([https://www.repubblica.it/cronaca/2019/07/02/news/inchiesta\\_carola\\_sea\\_watch\\_agrigento-230128225/](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/07/02/news/inchiesta_carola_sea_watch_agrigento-230128225/), ultima consultazione gennaio 2020).

Tonacci, Fabio, *La Sea Watch attracca al porto di Lampedusa. La capitana arrestata dai finanzieri. I migranti sbarcati all'alba*, «La Repubblica», 29 giugno 2019 ([https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/29/news/sea\\_watch\\_attracca\\_porto\\_lampedusa-229893050/](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/29/news/sea_watch_attracca_porto_lampedusa-229893050/), ultima consultazione gennaio 2020).

Toscano, Mario (a cura di), *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943-1987). La reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del Risorgimento*, Eredi dott. G. Bardi, Roma 1988.

Tremlett, Giles, *After four months at sea, ghost ship with 11 petrified corpses washes up in Barbados*, «The Guardian», 29 maggio 2006 (<https://www.theguardian.com/world/2006/may/29/gilestremlett.mainsection>, ultima consultazione gennaio 2020).

Triulzi, Alessandro, *Fotografia coloniale e storia dell'Africa*, «AFT Rivista di storia e fotografia», Anno IV, N. 8, Dicembre 1988, pp. 39-41.

Vallorani, Nicoletta, *Cultural Studies: istruzioni per l'uso* in Nicoletta Vallorani (a cura di), *Introduzione ai Cultural Studies. UK, USA e paesi anglofoni*, Carocci, Roma 2016.

Van Leeuwen, Theo, *The Visual Representation of Social Actors* in Theo Van Leeuwen, *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 136-141.

Wekker, Gloria *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham 2016.

Welch, Rhiannon Noel, *Vital Subjects. Race and Biopolitics in Italy*, Liverpool University Press, Liverpool 2016.

Wesolowski, Sébastien, *Il latte è la nuova bevanda preferita dei neo-nazi?*, «Vice», 23 febbraio 2017 (<https://www.vice.com/it/article/pgvjbn/il-latte-e-la-nuova-bevanda-preferita-dei-neo-nazi>, ultima consultazione gennaio 2020).

Yaszek, Lisa, *Afrofuturism, Science Fiction, and the History of the Future*, «Socialism and Democracy», Vol. 20, N. 3, November 2006.

Zappino, Federico (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona 2016.

Ziniti, Alessandra, *Migranti, la Sea Watch 3 al confine delle acque italiane*, «La Repubblica», 14 giugno 2019  
([https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/14/news/migranti\\_la\\_sea\\_watch\\_3\\_vira\\_verso\\_malta-228732091/?ref=search](https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/14/news/migranti_la_sea_watch_3_vira_verso_malta-228732091/?ref=search), ultima consultazione gennaio 2020).

Ziniti, Alessandra, *Sea-Watch forza il blocco e si avvicina al porto. Di nuovo l'alt della Guardia di Finanza a un miglio dalla costa*, «La Repubblica», 27 giugno 2019  
(<https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/27/news/migranti-229740237/?ref=RHPPLF-BL-I229666996-C8-P1-S2.2-T1>, ultima consultazione gennaio 2020).

## Filmografia

*#SinfoniaPerfetta*, Lavazza, 2019

(<https://www.youtube.com/watch?v=obg67vCEsAs&feature=youtu.be>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Afrofuturism and the Myth of Drexciya*, 2019 (<https://vimeo.com/313823024>, ultima consultazione gennaio 2020).

Alitalia withdraws 'racist' and after getting actor to black up as Barack Obama, 2019

(<https://www.youtube.com/watch?v=U6SRHKTDNPU>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Black Atlantis: Retrograde Futurism*, di Ayesha Hameed, 2019

(<https://thecontemporaryjournal.org/issues/criticalpedagogies/black-atlantis-retrograde-futurism>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Blackenized*, Karima 2G, 2014 (<https://www.youtube.com/watch?v=2diPwcrFlbs>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Bunga Bunga*, Karima 2G, diretto da Romana Meggiolaro, Soupu Music, KingKong Productions, 2014 (<https://www.youtube.com/watch?v=pRXWRgNbNBI>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Difficult Love*, di Zanele Muholi and Peter Goldsmid, 2010

Kinder Fetta al Latte, 2006 ([https://www.youtube.com/watch?v=\\_s1GRHDYLUWU](https://www.youtube.com/watch?v=_s1GRHDYLUWU), ultima consultazione gennaio 2020).

*Kunta Kinte*, Karima 2G, diretto da Karima 2G, 2018

(<https://www.youtube.com/watch?v=Uf3OsKiUsFM>, ultima consultazione gennaio 2020).

*Malala*, Karima 2G, diretto da Tijana Mamula, 2018

([https://www.youtube.com/watch?v=iDV\\_mWwo\\_Uo](https://www.youtube.com/watch?v=iDV_mWwo_Uo), ultima consultazione gennaio 2020).

*Orangutan*, Karima 2G, HB Production, 2014 (<https://www.youtube.com/watch?v=EKQOltcexX0>, ultima consultazione gennaio 2020).

Scontri a Roma piazza Indipendenza. Polizia sgombera i migranti, 2017,

(<https://www.localteam.it/video/scontri-a-roma-piazza-indipenza-polizia-sgombera-i-migranti>, ultima consultazione gennaio 2020).

*The Dark Side of Chocolate*, di Miki Mistarti e Roberto Romani, Bastard Film&Tv, USA 2010

(<https://www.youtube.com/watch?v=43XZuCwv9zA>, ultima consultazione gennaio 2020).

*U don't know me*, Karima 2G, 2018 (<https://www.youtube.com/watch?v=Fd525-dHCGc>, ultima consultazione gennaio 2020).

## Sitografia

Accademia della Crusca – Lessicografia in rete, [http://www.lessicografia.it/ricerca\\_libera.jsp](http://www.lessicografia.it/ricerca_libera.jsp), ultima consultazione gennaio 2020.

Adc Group, <https://www.adcgroup.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Afrofuturism, <http://afrofuturism.net/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Afroitalian souls, <http://www.afroitaliansouls.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Aleteia, <https://it.aleteia.org>, ultima consultazione gennaio 2020.

Ancora online, <http://www.ancoraonline.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Articolo21, <https://www.articolo21.org>, ultima consultazione gennaio 2020.

Artribune, <https://www.artribune.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Avvenire, <https://www.avvenire.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Blogo. Informazione libera e indipendente, <https://www.tvblog.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Box Office Mojo, <https://www.boxofficemojo.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Caffè Universal, <https://www.universalcaffè.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Collettivo alma, <https://collettivoalma.wordpress.com/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Corriere della Sera, <www.corriere.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Cronache di ordinario razzismo, <http://www.cronachediordinariorazzismo.org/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Doppiozero, <https://www.doppiozero.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Drexciyan Research Lab, <http://drexciyaresearchlab.blogspot.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Il fumetto intercultura, <https://ilfumettointercultura.wordpress.com/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Garage Vice, <https://garage.vice.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Genetics Home Reference, <https://ghr.nlm.nih.gov>, ultima consultazione gennaio 2020.

Globalist, <https://www.globalist.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Guido Daniele, <http://www.guidodaniele.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Huffpost, <https://www.huffpost.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Il Fatto Quotidiano, <https://www.ilfattoquotidiano.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Il Giornale, <http://www.ilgiornale.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Il Manifesto, <https://ilmanifesto.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

InteRGRace, <http://www.intergrace.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Internazionale, <https://www.internazionale.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

La Stampa, <http://www.lastampa.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Left, <https://left.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Libero Quotidiano, <https://www.liberoquotidiano.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Lunaria, <http://www.lunaria.org/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Magnum, <https://www.magnumicecream.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Mic, <https://www.mic.com/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Musique Buffet, <http://www.musiquebuffet.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Nature, <https://www.nature.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Notizie, <https://www.notizie.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Pikaia. Il portale dell'evoluzione, <http://pikaia.eu>, ultima consultazione gennaio 2020.

Piuculture. Il giornale dell'intercultura a Roma, <https://www.piuculture.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

Radio Onda Rossa, <http://www.ondarossa.info>, ultima consultazione gennaio 2020.

Roots&routes. Research on visual culture, <https://www.roots-routes.org>, ultima consultazione gennaio 2020.

Scienza in rete, <http://www.scienzainrete.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

The Black Post. L'informazione nero su bianco, <https://www.blackpost.it/>, ultima consultazione gennaio 2020.

The Contemporary Journal, <https://thecontemporaryjournal.org>, ultima consultazione gennaio 2020.

The Guardian, <https://www.theguardian.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

The New York Times, <https://www.nytimes.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

The Wire, <https://thewire.in>, ultima consultazione gennaio 2020.

This Is Everyday Racism, <https://thisiseverydayracism.tumblr.com/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Ticino online, <https://www.tio.ch/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Tpi News, <https://www.tpi.it>, ultima consultazione gennaio 2020.

University of Wisconsin, <https://uwm.edu/>, ultima consultazione gennaio 2020.

Vice, <https://www.vice.com>, ultima consultazione gennaio 2020.

Vimeo, <https://vimeo.com>, ultima consultazione gennaio 2020.