

Per una mappatura transnazionale dell'assegnazione del colore tra colonialismo e condizione postcoloniale

Gaia Giuliani

InteRGRace, CES – Universidade de Coimbra

ABSTRACT

For a transnational mapping of colour assignment between colonialisms and postcolonial situations

My essay explores processes of naturalisation and inferiorisation of the racialised Other in a series of colonial and postcolonial situations. Its aim is to map colour assignments along some transnational trajectories of travelling racialised 'images'. Specifically, it focuses on the visual reproduction of racialisation. Its premise is an idea of race as a discursive construction that uses visual texts to signify a position of subalternity (Hall 1997b). The persistence of the visual construction of racialised inferiority in history is analysed through a number of images that reproduce particular racialised meanings in popular culture: these visual texts legitimise orientalist and inferiorising readings of 'diversity' that can dissimulate their racist charge due to their popularisation. Intervening critically on the recent debate on the urge of erasing the word 'race' from the Italian Constitution, my paper argues for the importance of the maintenance and re-signification of this term in order to capture the silent reproduction of inferiorising processes.

Razza, colonialità e contemporaneità postcoloniale mantengono una relazione strettissima, e al contempo ambivalente, che intreccia le varie forme di colonialismo dando vita a diversificazioni storiche importanti nel rapporto tra razza, discorso egemone, relazioni di potere e gerarchie di genere, classe, cultura, religione e sessualità. L'obiettivo di questo intervento è quello di esplorare, tenendo presente le specificità (post)coloniali dei contesti analizzati, la persistenza dei meccanismi di naturalizzazione e inferiorizzazione dell'altro/a mediante la sua descrizione visiva (l'immagine) e l'assegnazione ad essa di significati che la relegano in una posizione di subalternità (Hall 1997b). Il ruolo attribuito all'immagine (e all'immaginazione) nel processo di rappresentazione dell'Altro/a coloniale e del Sé coloniale/imperiale è ormai da qualche decennio al centro degli studi culturali, nelle loro intersezioni con gli studi postcoloniali, gli studi critici sulla razza e la bianchezza e gli studi di genere. Altrettanto centrale lo è nell'opera di una serie importante di artisti, come, tra molti altri, Yinka Shonibare, Fiona Foley, Kara Walker e Glenn Ligon. Il loro lavoro esemplifica l'uso sapiente di estetiche coloniali e schiaviste nel nostro quotidiano e nell'oggettivazione strutturale interna al mercato dell'arte.¹ È a questa tradizione e agli studi che ricadono all'interno del campo che potremmo chiamare *visuality and race* che il presente saggio si richiama.

Per quanto non voglia né possa essere in alcun modo esaustivo, il mio contributo intende rileggere alcuni testi visivi che codificano l'Alterità tipici del regime visivo coloniale e postcoloniale italiano dalla prospettiva di un più complesso e globale flusso di testi visivi che sin dalla prima modernità, dalla nascita del concetto moderno di Stato e dall'uscita dell'Europa da se stessa, hanno ricodificato in modo transnazionale le figure dell'abiezione e del mostruoso già presenti nell'iconografica politica e religiosa precedente (per una disamina dell'articolazione di queste figure nel contesto della Guerra al Terrore, si veda Giuliani 2016b). Concluderò sull'importanza di mantenere nella memoria collettiva le narrazioni visive egemoniche della razza per riuscire a valorizzarne le contronarrazioni, al fine di una maggiore consapevolezza del rapporto tra simbolico e materiale, tra immaginario collettivo, legittimazione della e consenso alla riproduzione di relazioni di potere razzializzate. Rispetto al dibattito più recente sull'opportunità o meno di cancellare il termine razza dalla Costituzione repubblicana, la mappatura che propongo qui dell'uso visibile e invisibile del concetto e la sua produttività materiale a livello transnazionale e nel contesto italiano collocheranno la mia posizione tra coloro che si oppongono – non solo strategicamente ma con un'assunzione di responsabilità teorica – a tale rimozione.

Definendo razzologie, in linea con Paul Gilroy (2003), quei discorsi sulla razza in grado di viaggiare attraverso i confini – *traveling theories* – e che investono regimi di verità (Butler 1993), la razza verrà qui presa in considerazione come un costrutto sociale che, anche quando non esplicitamente concettualizzato, produce effetti sociali e culturali che strutturano in senso locale e transnazionale le relazioni di potere. Ciò al fine di un'articolazione concettuale della razza e di un uso del termine che ribadisca l'importanza di identificare, anche nella dissimulazione, la sua produttività sociale e culturale.

Se molta letteratura scientifica sulla razza si riferisce ai processi di razzializzazione come a qualcosa che è necessariamente legato alla differenza fenotipica (penso al dibattito americano, a cui si riferisce Gilroy 2000), la mia posizione – nel solco di un'idea post-strutturalista di razza – è che i processi di razzializzazione costruiscono il soggetto razzizzato senza necessariamente poggiare sulla differenza fenotipica determinata dalla diversa pigmentazione della pelle o dalle forme del corpo. Di conseguenza, le differenze di genere, colore e classe – le quali sono state variabilmente 'naturalizzate' – possono essere lette come in una sorta di continuum che posiziona determinati corpi, in determinate circostanze storiche e contesti politici e geografici, in modi diversi e profondamente cangianti, in una relazione di subalternità rispetto al soggetto egemonico che, nelle situazioni metropolitane, coloniali e postcoloniali, è descritto come 'bianco'. È la questione dello sguardo tematizzata da W.E.B. Du Bois nel suo *Le anime del popolo nero* (1903) e successivamente da Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* (1952; si veda anche Mezzadra 2013), che – nella riflessione interna agli studi critici sulla razza e la bianchezza, gli studi culturali e gli studi postcoloniali – è stata colta nel senso della capacità dello sguardo di costruire sia il soggetto razzializzato, sia quello che razzializza (Read

1996; Hall 1999; Petrovich Njegosh 2012), e di costituire la razza, in modo 'relazionale' e 'per contrasto' (Guillaumin 1972), come un significante 'vuoto o instabile' (Hall 1997a).

Questo processo di 'costruzione discorsiva' rappresenta una costante nelle forme di identificazione e auto-identificazione a partire dall'appartenenza razziale, che esse siano esplicite o, appunto, dissimulate. Uno degli assi su cui si sono articolate le sue differenziazioni – in termini di appropriazioni e riarticolazioni – è quello che distingue progetto coloniale di popolamento e progetto coloniale di governo (o di sfruttamento). Ciò a partire, soprattutto, dalla diversa funzionalità assegnata alla costruzione del mostruoso: tale costruzione, ad esempio, permetteva nell'India britannica la repressione nel sangue delle rivolte anticoloniali, che esse fossero mosse da ragioni religiose o che fossero espressione della resistenza al potere disciplinare della Compagnia delle Indie e poi della Corona (si veda Guha 1997); durante la tratta in Africa centrale, essa è stata funzionale alla riduzione in schiavitù, e nell'arcipelago melanesiano al lavoro servile; nel Congo postschiavista ha legittimato il massacro incondizionato (Lindqvist 2000); nei contesti *settler*, dove la popolazione indigena veniva considerata di 'ostacolo' alla piena appropriazione della terra da parte del nuovo soggetto sovrano 'coloniale', è stata funzionale allo sterminio strutturale delle popolazioni indigene (Wolfe 2006; Veracini 2010; Giuliani 2010).

Di fatto, però, i fattori di questa diversificazione non si limitano solo alla macro-interpretazione che le singole potenze danno della loro presenza nelle colonie, ma coinvolgono anche i micro-progetti coloniali dei singoli attori che ad essa partecipano: si pensi alla varietà del ruolo dei missionari nelle colonie, spesso completamente allineati ai progetti di sterminio mediante eliminazione fisica o assorbimento dei meticci (penso al caso australiano, Anderson 2006), ma anche orientati, in altri casi, a preservare la popolazione indigena dalle violenze più efferate; si pensi al ruolo del sistema-piantagione, talvolta vettore di una presenza duratura di soggetti razzializzati sul territorio nazionale (USA), talaltra luogo 'temporaneo' di sfruttamento di 'lavoratori servili' (Australia e Fiji, si veda Giuliani 2012).

Come diversi sono i contesti (di sfruttamento del lavoro, di costruzione della nazione), così sono diverse le 'figure della razza' che si danno in ciascuno di essi. Intendo con 'figure della razza' quelle rappresentazioni – testuali e visuali – 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 (Giuliani 2015, 2). Come diverse sono le articolazioni delle 'figure della razza', così lo sono le conseguenze materiali e simboliche della costruzione dell'abiezione e del mostruoso. Questa diversità strutturale e costitutiva è stata evidenziata dalla teoria postcoloniale, dagli studi subalterni e dalla critica decoloniale.

Ciò che mi interessa qui è sollevare, accanto alla questione dell'estrema cangianza e versatilità della razza, quella della ricorrenza delle sue 'figure' all'interno di razzologie che viaggiano attraverso i confini metropolitani e periferici coloniali e nelle situazioni postcoloniali.

Mi riferisco a tali 'figure' come a una sorta di sintassi di base, in grado di fornire il materiale simbolico per un'infinita gamma di rappresentazioni. Esse vengono riassemblate, riviste, riattualizzate nei diversi contesti, giungendo a comporre un linguaggio ricorrente che si serve di parole e immagini. In tale linguaggio la razza, tanto del soggetto sovrano quanto dei suoi subalterni, è resa talvolta invisibile (soprattutto nel caso del soggetto sovrano o del soggetto egemone, Frankenberg 1987), o viene articolata dentro un discorso in cui essa (apparentemente) non figura come costruito principale (come nell'orientalismo latente di Said 1991). Le immagini qui sotto, che si riferiscono all'uso della manodopera cinese in California (fig. 1), durante il Gold Rush australiano (fig. 2) e in Canada (fig. 3), vennero spesso fatte circolare nell'ambito della propaganda anti-cinese e sono testimonianza della 'visualizzazione' mediante fotografie e raffigurazioni dello 'yellow peril', espressione utilizzata dal discorso suprematista bianco contro l'apertura delle frontiere al lavoro servile e migrante dall'Asia e dalla Cina in particolare.

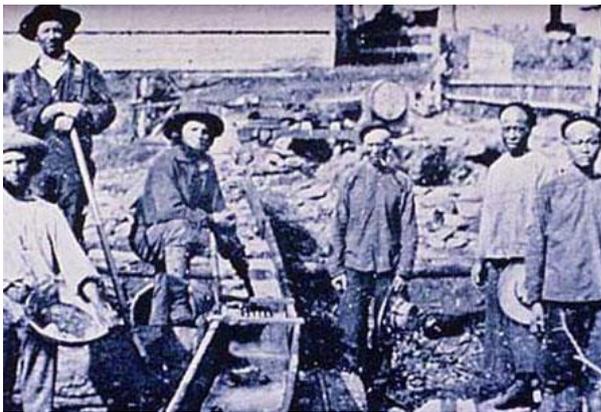


Fig. 1. Lavoratori cinesi che costruiscono la rete ferroviaria californiana, metà XIX secolo.



Fig. 2. Lavoratori cinesi durante la Corsa all'oro australiana, 1851.

La visualizzazione come prova di verità (che si regge sulla presunta oggettività dell'immagine) ha sostenuto la costruzione dell'Altro e del Sé in quello che vari studiosi – Pierre Bourdieu nel suo studio sulla percezione sociale del corpo (1977); Colette Guillaumin, che si è concentrata sul razzismo in Francia e in Europa continentale (1972); bell hooks, che ha riflettuto sulla condizione afro-americana da un punto di vista femminista (1992); Stuart Hall, il cui lavoro si è concentrato sulle relazioni razziali soprattutto in Gran Bretagna (1997); Michele Nani (2006) e Silvana Patriarca (2010), i quali hanno lavorato sulla costruzione della nazione in Italia – hanno definito un processo relazionale e per contrasto, prodotto della stratificazione/intersezione di una serie di costruzioni (rappresentazioni) di genere, classe, appartenenza territoriale, culturale e religiosa.

Sulla base della costruzione relazionale e per contrasto dell'Altro e del Sé, mi concentrerò qui su di una serie significativa di rappresentazioni della abiezione, intendendo con essa una categoria in movimento utilizzata, nel mio caso, per descrivere il 'perturbante' (Freud

1984); il ‘mostruoso’ (Fanon 1996); il ‘non-famigliare’ (Mehta 1999), necessariamente ipererotizzato, incarnante la tensione tra attrazione e repulsione tipica della reazione occidentale e bianca alla Venere Ottentotta (si veda, per tutti, Hobson 2005), immorale (il ‘topo’ cinese, la nudità polinesiana, l’araba senza veli) e violento (l’arabo irrazionale, incontrollabile, fanatico e violento, il nero ipersessualizzato e bestializzato).

La costruzione (positiva) del Sé che queste ‘figure’ del discorso coloniale hanno contribuito a creare si è associata, nella realizzazione delle ‘comunità immaginate’ (Anderson 1991) degli stati moderni, a una serie di altre figure ‘sul confine’ della comunità che si voleva creare: l’infedele della tradizione legata alle Crociate; l’eretico, che ritorna nella prima modernità con la strage di San Bartolomeo; il deicida, che identifica l’ebreo come il mostruoso interno all’Europa; il pazzo e il deforme, la cui anormalità era indice di intervento del demonio. Ma anche, in generale, la femmina, incontrollabile soggetto in un’economia politica e culturale dell’Europa moderna che la vedeva vettore del Male nel senso del satanico, e successivamente, a partire dal positivismo e dalla diffusione degli ideali vittoriani e borghesi di castità e moralità, dell’immoralità e della decadenza sociale. Con essa, infine, la folla, descritta come biologicamente tarata, violenta, irrazionale e degradata.

Non si tratta di un semplice accostamento di immagini: lo Stato moderno e successivamente la Nazione vengono costruiti simultaneamente mediante la delegittimazione di determinati settori delle società europee per mezzo di una ‘mostrificazione’ che è il risultato della mutua influenza tra classismo e processo di inferiorizzazione/mostrificazione dell’Alterità coloniale, dipinta quest’ultima, sin dall’alba della Modernità occidentale (XVII secolo), come il convergere di cannibalismo, eresia, paganesimo, bestialità. L’idea di Progresso, lascito dell’Illuminismo per il tempo a venire, porterà al posizionamento di queste mostruosità all’interno di una griglia interpretativa che ne legittimerà lo sfruttamento e lo sterminio in nome della Civiltà pur mantenendone l’esoticità.

Tra le figure che ‘aprono le danze’ della descrizione moderna del mostruoso vi è quella del Calibano shakespeariano – l’essere dalla forma cangiante, bestiale, “metà uomo e metà pesce,” di colore scuro (forse “figlio di un’algerina e del diavolo”), che per quanto potesse essere ‘educato’ serbava in sé la propria “mostruosità o brutalità” (1610-1611, I.ii. 356-357). Tale figura corrispondeva a un progetto di espansione che vedeva, a legittimazione della



Fig. 3. “The Heathen Chinese in British Columbia,” 1879.

conquista dell'oltremare, lo spazio abitato dal colonizzatore come espressione platonica del mondo divino e lo spazio del colonizzato come deforme, brutto, e nelle tenebre: in questo caso, pur senza utilizzare una concettualizzazione della razza che sarà propria solo del positivismo settecentesco e ottocentesco, la 'figura' del calibano-cannibale-caraibico accoglie l'eredità precedente e anticipa la semantica successiva, quella che costituirà le rappresentazioni illuministe e positiviste delle popolazioni brasiliane, caraibiche, dell'Oceania (si veda in tal senso ciò che hanno scritto, tra gli altri, Banivanua Mar 2007 e Obeyesekere 1992 sul Pacifico).

Le immagini qui sotto si riferiscono ad un disegno del famoso illustratore svizzero del gotico ottocentesco Henry Fuseli (Johann Heinrich Füssli) (fig. 4), e al personaggio Salvatore interpretato dall'attore americano Ron Perlman in *Il nome della rosa* (fig. 5), trasposizione cinematografica di Jean-Jacques Annaud (1986) del celebre romanzo di Umberto Eco (1980): esse danno nota dell'efficacia della mostrificazione dell'Altro (in un caso mediante la sua animalizzazione, nell'altro mediante la storpiatura fisica) ai fini della sua delegittimazione nel lungo corso della cultura occidentale premoderna e moderna.



Fig. 4. "Prospero Miranda Caliban and Ariel," di Jean Pierre Simon da Henry Fuseli per la Boydell Shakespeare Gallery, XIX secolo.

Brasile, Caraibi, Oceania: queste aree geografiche vennero identificate come gli orizzonti in cui materializzare sia il giardino dell'Eden, sia il satanico incontrastato. Si pensi ai racconti orribili attorno alla morte dello scopritore inglese dell'Australia, il Capitano James Cook, nel 1779, per mano dei supposti "mangiatori di uomini" abitanti delle isole che presero il suo nome. O alla descrizione dei cannibali del Congo e della discesa di Kurtz agli inferi (il ventre dell'Africa nera) che viene offerta nel 1902 da Joseph Conrad in *Cuore di tenebra*. Si

pensi a ciò che negli stessi anni il famoso antropologo criminale Cesare Lombroso teorizzava come il *limes* biologico tra civilizzato e barbaro. In Australia, nel Pacifico e in Africa egli collocava la barbarie calcificata, impossibile da estirpare, che si mostrava con atti di antropofagia e con l'ossessione per il tatuaggio (elementi questi di *atavismo* inconfutabile – ossia ereditati dall'uomo primitivo). Si pensi infine alla sopravvivenza di queste 'storie antropologiche' così importanti nell'auto-rappresentazione dell'Occidente come civilizzato, in produzioni culturali molto più recenti, dai romanzi di fantascienza alla produzione cinematografica di genere *zombie* (rimando su questo a Giuliani 2016a).



Fig. 5. Ron Perlman è Salvatore in *Il nome della rosa*, di Jean-Jacques Annaud, 1986 (fotogramma).

A partire dalla metà del XVIII secolo fino alla proclamazione dell'impero, la raffigurazione di indù e musulmani da parte del governo coloniale in India assegnerà agli uni e agli altri vari livelli di abiezione e 'unfamiliarity' – a seconda del progetto di governo della Compagnia e della Corona e del livello di articolazione dell'immaginario orientalista e delle teorie sulla razza durante l'Ottocento. Di fondamentale importanza per questa costante riarticolazione furono, poi, le rivolte organizzate da indù e musulmani contro il dominio coloniale (si veda Guha 1988), le quali si susseguirono sin dal 1762, anno della concessione alla Compagnia del diritto di riscossione delle imposte sulla terra (*diwani*): maggior ferocia e ingovernabilità, minor razionalità e 'spirito di progresso' verranno variabilmente assegnati a seconda di chi guida la rivolta, all'interno di una visione binaria che vedeva indù e musulmani come le uniche componenti sociali e politiche di quell'area e come necessariamente contrapposti (si veda anche Giuliani 2008).

Nello stesso lasso di tempo in Nuova Zelanda la popolazione nativa passa dall'essere rappresentata come 'naturalmente ospitale' a violenta e insubordinata (sono avvenute nel frattempo le rivolte native della metà dell'Ottocento e si è prospettata la conquista territoriale della colonia). Lo stesso accade dopo la rivolta degli schiavi giamaicani a Morant Bay (1865) (si veda Salesa 2011). Le immagini qui sotto – che rappresentano il Sepoy mutiny del 1857 in

India (fig. 6), le battaglie tra esercito coloniale e guerrieri indigeni in Nuova Zelanda (fig. 7) e la rivolta di Morant Bay (fig. 8) – sono utilizzate a legittimazione delle azioni repressive nei confronti degli schiavi ribelli e delle battaglie contro gli indigeni insubordinati.



Fig. 6. Raffigurazione contemporanea del Sepoy Mutiny (1857).



Fig. 7. Raffigurazione dell'attacco al villaggio Te Ngutu-o-te-manu, durante la guerra di Titokowaru (1868-1869)



Fig. 8. Raffigurazione contemporanea della rivolta di Morant Bay (1865).

L'asse del genere – come le storiche e antropologhe del colonialismo britannico, olandese e italiano hanno sottolineato (Stoler 2002; McClintock 1995; Sòrgoni 1996) – è nelle 'figure della razza' moderne una componente strutturale. Tra il XIX secolo e la decolonizzazione, l'intersezionalità della rappresentazione del Sé coloniale e dei suoi altri permette – mediante la costruzione dell'abiezione eccedente – la definizione di modelli (di bellezza e normalità, di moralità e razionalità, di individualità e responsabilità) ascritti in modo diseguale agli uomini e alle donne della borghesia e della nobiltà circumatlantica e del Pacifico bianco. Modelli che sono sedimentati e tuttora funzionanti (si veda "On Beauty," il numero monografico sulla bellezza di *Feminist Theory*, 2006). In queste aree, l'idealtipo di femminilità bianca, subalterna e moralmente rispettabile, sottomessa al patriarcato e al contempo de-sessualizzata (angelizzata) del periodo vittoriano viene costruita mediante la sua contrapposizione alle colonizzate (animalizzate e ipersessualizzate), alle donne del popolino e alle prostitute/criminali. Le immagini che seguono, che ritraggono la bellezza vittoriana (fig. 9), la Venere ottentotta (fig. 10) e le polinesiane di Gauguin (fig. 11), esemplificano la centralità – della desiderabilità/repellenza – dell'Altra nella costruzione del Sé.



Fig. 9. W. Clarke Wontner, *Valeria*, 1919.

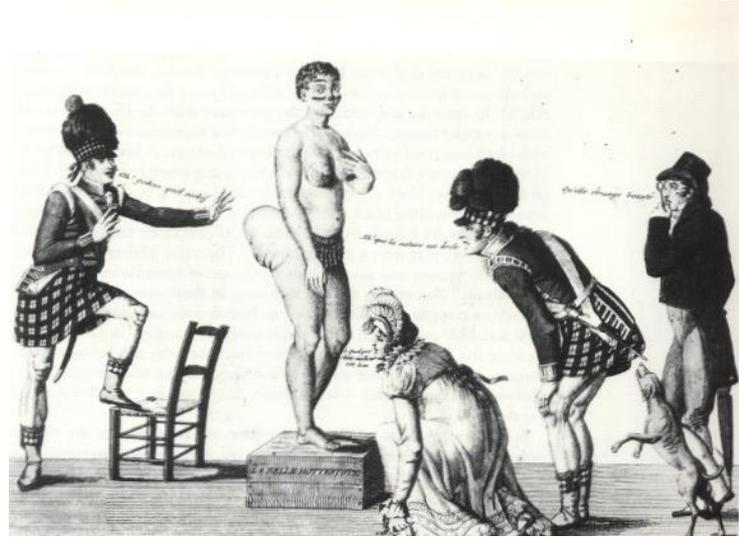


Fig. 10. Raffigurazione della Venere ottentotta, inizio XIX secolo.



Fig. 11. *Paul Gauguin, Aha oe feii? – Eh quoi! Tu es jalouse?* 1892, Museo Puškin, Mosca.

A testimonianza dell'assoluta necessità della visualizzazione – euristica – della mostruosità dell'Alterità, vi sono le immagini che arricchiscono sin dai trattati cinquecenteschi i volumi sulle diversità umane e naturali riscontrate nei luoghi 'esotici' delle esplorazioni e della conquista coloniale. A partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, la scienza della misurazione fisica (tra le altre, l'antropologia fisica, la craniometria, la frenologia) così come le strategie classificatrici per il controllo dei flussi migratori (le schedature diffuse nei paesi di approdo della diaspora europea, dal Mediterraneo e asiatica) si dotano dell'immagine fotografica come strumento 'oggettivo' in grado di testimoniare la differenza dell'Altro/a e diffondere i significati naturalizzanti ed inferiorizzanti che ad essa venivano attribuiti. L'estesa circolazione transnazionale di queste immagini ha costruito attorno ad esse un sistema semantico condiviso, che è divenuto, in taluni casi, patrimonio indelebile dell'immaginario collettivo occidentale. Si pensi, per esempio, alle tavole craniologiche comparative lombrosiane (fig. 12) o alla lettura orientalista delle cartoline che ritraevano l'ironica *mise* di Josephine Baker con il gonnellino di banane

(fig. 13). Questo variegato regime della visualità – che dice e al contempo nasconde – ha legittimato progetti di assimilazione (culturale e biologica), espulsione, esclusione, sfruttamento ed eliminazione sia nelle periferie, sia nei centri degli imperi.

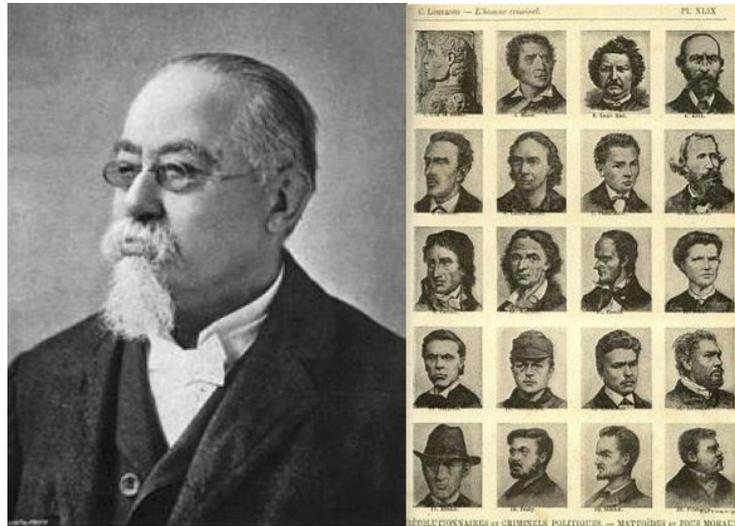


Fig. 12. Tavole lombrosiane dall'edizione francese de *L'uomo criminale* (1876), 1887.

Nel caso dell'Italia, le figure del Calibano, della Venere ottentotta, dell'ebreo complottista, dell'arabo indomabile e dell'araba seduttrice, del camita violento e bestiale, della donna (in generale, e di quella nera in massima misura) naturalmente corrotta e veicolo di degenerazione, della folla degenerata e irrazionale si sono variamente (e variabilmente) incarnate in una serie di soggetti: la bilena sensuale e l'ascaro stupido e fedele, la libica senza veli e l'arabo traditore della guerra di Libia (1911), il meridionale restio alla civilizzazione, lo zingaro sempre Altro-da-sé, la donna criminale della scienza medica e della criminologia lombrosiana, l'ebreo della tradizione antiggiudaica cattolica e poi dell'anti-semitismo novecentesco. Tale materializzazione locale delle 'figure della razza' costruite su traiettorie transnazionali ha preso vita in Italia sin dal Risorgimento e per tutto il Fascismo (rimando a Giuliani e Lombardi-Diop 2013, alle raccolte e ai lavori importantissimi del Centro Furio Jesi 1994, come pure Nani 2006, Patriarca 2010 e Banti 2011) per mantenersi in veste talvolta



Fig. 13. Josephine Baker in una celebre foto del 1926.

solo dissimulata nella cultura di massa del secondo dopoguerra (si vedano, ad esempio, Lombardi-Diop e Romeo 2014, Petrovich Njegosh e Scacchi 2012, Deplano e Pes 2014, Giuliani 2015).

La pervasività delle 'figure della razza' nella loro declinazione italiana è dotata di un grado e una resistenza estremamente accentuati – si pensi solo al linguaggio e alle caratterizzazioni utilizzati per descrivere 'gli e le italiane nere', nonché i e le migranti da parte di politici e opinionisti (si vedano i saggi contenuti in Giuliani 2013, 2014 e in Giuliani e Lombardi-Diop 2013). Anche quando l'opera di dissimulazione sembra completata – la natura razzista delle affermazioni anti-migrante è negata a oltranza anche quando associata alla proposta di una sospensione del soccorso in mare di migranti, rifugiati e richiedenti asilo che solcano il Mediterraneo, e dunque di una loro consegna a morte certa – il testo visivo e le figure della razza che incorpora riemergono in modo inequivocabile come strumento di nuove definizioni della 'comunità immaginata' italiana. Non si tratta ovviamente di una definizione univoca ed è anzi spesso attraversata da conflitti e tensioni semantiche che posizionano i soggetti all'interno e al margine della Nazione lungo 'linee del colore' stabilite da precise gerarchie di classe, genere, sessualità e razza 'in movimento'. Di fatto, diversamente da discorsi che, nel passato come nel presente, pongono la razza (e la bianchezza) al centro dei progetti di ingegneria sociale e culturale, nella contemporaneità la tessitura simbolica che costruisce la razza in senso contestuale utilizza l'immagine spesso in modo più articolato, più sottile e sofisticato (si vedano in tal senso i lavori di Perilli sulla pubblicità, di De Franceschi sul cinema e quelli di Lombardi-Diop sulla cultura di massa). La dissimulazione verbale quindi si accompagna a immagini che riproducono sottilmente l'orientalismo saidiano, determinando una sorta di convergenza, in Italia, tra ciò che si vede (i supposti 'regimi di verità') e ciò che 'si dice' (il razzismo non esiste più), e da una proliferazione di testi visivi – non solo egemonici ma anche 'contro-egemonici' (Mohanty 2012) – che fanno appello alla razza e alla sua storia materiale e simbolica. Ne sono un esempio le produzioni ormai celebri di Andrea Segre e Damawi Ymer, ma anche una serie di testi visivi 'minori' – soprattutto nell'ambito della narrazione rom.

Sia i testi egemonici, sia quelli contro-egemonici si nutrono infatti dello stesso linguaggio intessuto di figure della razza: se applichiamo l'idea di *troubling* dei codici che definiscono il genere (Butler 2006) ai codici che articolano l'identità razziale, vediamo come le contro-narrazioni non implicano la rimozione (semantica) della narrazione dominante. Le prime vengono costruite in contrapposizione alla seconda e (generalmente) all'interno della sua sintassi e come tali sempre in tensione con essa. Inventano talvolta nuove grammatiche per sottrarsi ad una naturalizzazione/inferiorizzazione che è l'orizzonte contro cui agiscono (rimando al lavoro di Frisina e Hawthorne 2015). Le due immagini che corredano quest'ultima analisi si riferiscono precisamente alla costruzione della specifica figura genderizzata della sensualità femminile e nera e alla sua contro-narrazione: da un lato, la bomba sexy e al contempo maligna calcolatrice, interpretata dall'attrice italo-somala Zeudi Araya (fig. 14) e, dall'altro, la parodia della

Venere ottentotta nella performance dell'artista afroamericana Renee Cox, fotografata da Lyle Ashton Harris, *Venus Hottentot 2000* (visibile alla pagina del sito della York University www.yorku.ca/caitlin/1900/postcolonial/postcolonial_art.htm).



Fig. 14. Zeudi Araya interpreta Princesse in *Il corpo* di Luigi Scattini, 1974 (fotogramma).

Di fatto, la delegittimazione del termine 'razza' che una proposta di modifica della costituzione richiede, significherebbe, per il presente italiano, invisibilizzare questi processi di dissimulazione, consegnando i processi di visualizzazione delle gerarchie all'innominabilità, con ricadute importanti sulla restrizione dello spazio semantico entro il quale dar vita – e visibilità – a una resistenza discorsiva e materiale.

Note

¹ Qui mi riferisco sia alla loro produzione artistica in generale, poiché interamente orientata alla critica alla riproduzione visiva della *colonial mind*, sia ad opere specifiche che ritengo esemplari del loro lavoro. In *How to Blow up Two Heads at Once (Ladies)*, opera del 2006 di Yinka Shonibare (visibile alla pagina www.art21.org/images/yinka-shonibare-mbe/how-to-blow-up-two-heads-at-once-ladies-2006, ultimo accesso 2 luglio 2016), la doppia figura con la pistola riflette sul rapporto tra Illuminismo e colonialismo: gli abiti Re Sole sono confezionati da stoffe tradizionali nigeriane. La fotografia dell'artista australiana Fiona Foley *Nulla4Eva #4*, del 2009 (visibile alla pagina http://niagaragalleriesarchive.com.au/artists/artistpages/artists_worx/fiona_foley/09/works/4.html, ultimo accesso 2 luglio 2016), coglie la tensione tra la rivendicazione dell'*indigenous sovereignty* da parte delle popolazioni aborigene, la rivendicazione da parte della componente di origine migrante e di religione musulmana del diritto a risiedere nel paese di adozione, e quella di una utopica *white Australia* da parte dei cittadini 'bianchi'. Nella scultura *A Subtlety, Or the Marvelous Sugar Baby* (2014), dell'artista afroamericana Kara Walker (visibile alla pagina <http://www.nytimes.com/2014/05/12/arts/design/a-subtlety-or-the-marvelous-sugar-baby-at-the-domino-plant.html>, ultimo accesso 2 luglio 2016), l'enorme statua di zucchero sbiancato raffigurante una donna afroamericana con il fazzoletto in testa (come nelle rappresentazioni della 'Mammy' dell'epoca schiavista) e dalla posa felina (di sfinge) in stato di eccitazione (con il posteriore rialzato), è l'immaginario erotico/esotico alla base dell'oggettivazione del corpo femminile e nero nella cultura bianca nordamericana ad essere al centro della ricerca estetica. Infine, nell'esempio scelto tra le opere dell'artista afroamericano Glenn Ligon – *Untitled* dalla serie *Runaways* del 1993 (visibile alla pagina www.moma.org/learn/moma_learning/glenn-ligon-untitled-from-the-runaways-1993, ultimo accesso 2 luglio 2016) –, ciò che viene posto al centro è la tensione tra l'identità afroamericana come risultato della comune esperienza del *Middle passage* e della schiavitù (in linea con Paul Gilroy 1993) e l'identità come risultato della fuga e della resistenza al sistema-piantagione.

Riferimenti

- Anderson, Benedict. 2009. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. 1991. Roma: Manifestolibri.
- Anderson, Warwick. 2006. *The Cultivation of Whiteness: Science, Health, and Racial Destiny in Australia*. Durham: Duke University Press.
- Banivanua Mar, Tracey. 2007. *Violence and Colonial Dialogue: The Australian-Pacific Indentured Labour Trade*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Banti, Alberto Maria. 2011. *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Bourdieu, Pierre. 1977. "Remarques provisoires sur la perception sociale du corps." *Actes de la recherche en sciences sociales* 14 (1): 51-54.
- Butler, Judith. 1993. "Engendered/Endangered: Schematic Racism and White Paranoia." In *Reading Rodney King, Reading Urban Uprising*, edited by Robert Gooding-Williams, 15-22. New York and London: Routledge.
- . 2006. *La disfatta del genere*. 1990. Roma: Meltemi.
- Conrad, Joseph. 2010. *Cuore di tenebra*. 1902. Milano: Feltrinelli.
- De Franceschi, Leonardo, a cura di. 2013. *L'Africa in Italia. Per una controstoria postcoloniale del cinema italiano*. Roma: Aracne.
- Deplano, Valeria, e Alessandro Pes, a cura di. 2014. *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*. Roma: Mimesis.
- Fanon, Frantz. 1996. *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*. 1952. Milano: Tropea.
- Frankenberg, Ruth. 2001. "The Mirage of an Unmarked Whiteness." In *The Making and Un-Making of Whiteness*, edited by Birgit B. Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene Nexica and Matt Wray, 72-96. Durham-London: Duke University Press.
- Freud, Sigmund. 1984 [1919]. *Il perturbante*. Roma: Theoria.
- Frisina, Annalisa, e Camilla Hawthorne. 2015. "Sulle pratiche estetiche antirazziste delle figlie delle migrazioni." In *Il colore della nazione*, a cura di Gaia Giuliani, 200-214. Firenze-Milano: Le Monnier/Mondadori.
- Gilroy, Paul. 2000. *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2003 [1993]. *The Black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi.
- Giuliani, Gaia. 2010. "Fantasie di bianchezza nell'Australia federale." *Studi Culturali* 1: 141-160.
- . 2012. "The Colour Lines of Settler Colonialism." *Arena* 37/38: 105-128.
- . 2013. "Per un'analisi intersezionale dell'orientalismo nella televisione italiana contemporanea." In *Orientalismi italiani*, a cura di Gabriele Proglia, 190-200. Castagnito: Antares.
- . 2014. "La zona d'ombra. Genere, agency e bianchezza nell'Italia contemporanea." In *Subaltermità italiane. Percorsi di ricerca tra letteratura e storia*, a cura di Valeria Deplano, Lorenzo Mari e Gabriele Proglia, 223-246. Roma: Aracne.
- , a cura di. 2015. *Il colore della nazione*. Firenze-Milano: Le Monnier/Mondadori Education.

- . 2016a. *Zombie, alieni e mutanti. Le paure dall'11 settembre a oggi*. Firenze-Milano: Le Monnier/Mondadori Education.
- . 2016b. "Monstrosity, Abjection and Europe in the War on Terror." *Capitalism Nature Socialism*, published online first. doi:10.1080/10455752.2016.1192212.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without Hegemony*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guillaumin, Colette. 1972. *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris: Mouton.
- Hall, Stuart. 1997a. *Race, the Floating Signifier*. Directed by Sut Jhally. London: Media education Foundation. Video.
- . 1997b. "The Spectacle of the 'Other'." In *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, 223-290. Milton Keynes: Open University Press.
- . 1999. "Introduction to Part Three: Looking and Subjectivity." In *Visual Culture: The Reader*, edited by Jessica Evans and Stuart Hall, 309-314. London: Sage.
- Hobson, Jeanell. 2005. *Venus in the Dark: Blackness and Beauty in Popular Culture*. London: Routledge.
- hooks, bell. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.
- . 2004. *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. London: Routledge.
- Lindqvist, Sven. 2000. *Sterminare quelle bestie! Il viaggio di un uomo nel cuore di tenebra alle origini dei genocidi perpetrati dagli europei*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Lombardi-Diop, Cristina, e Caterina Romeo, a cura di. 2014. *L'Italia postcoloniale*. Le Monnier: Milano.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Imperial Contest*. New York: Routledge.
- Mehta, Uday S. 1999. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. London and Chicago: Chicago University Press.
- Mezzadra, Sandro. 2013. "Questione di sguardi. Du Bois e Fanon." In *Fanon Postcoloniale. I dannati della terra oggi*, a cura di Miguel Mellino, 189-205. Verona: ombre corte.
- Mohanty, Chandra T. 2012. *Femminismo senza confini*. Verona: ombre corte.
- Nani, Michele. 2006. *Ai confini della nazione. Stampa e razzismo nell'Italia di fine Ottocento*. Roma: Carocci.
- Obeyesekere, Gananath. 1992. "'British Cannibals': Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of James Cook, Explorer." *Critical Inquiry* 18: 630-654.
- On Beauty*. Special issue of *Feminist Theory* 7 (2): 131-282.
- Patriarca, Silvana. 2010. *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*. Roma-Bari: Laterza.
- Perilli, Vincenza. 2012. "'Sesso' e 'razza' al muro. Il sistema sessismo/razzismo in pubblicità." In *Specchio delle sue brame. Analisi socio-politica delle pubblicità*, a cura di Laura Corradi, 91-126. Roma: Ediesse.
- Petrovich Njegosh, Tatiana, e Anna Scacchi, a cura di. 2012. *Parlare di razza*. Verona: ombre corte.
- Read, Alan, ed. 1996. *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts of London.
- Said, Edward W. 1991. *Orientalismo*. 1978. Torino: Bollati Boringhieri.

- Salesa, Damon I. 2011. *Racial Crossings. Race, Intermarriage, and the Victorian British Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, William. 2010. *La tempesta*. 1610-1611. Milano: BUR.
- Sòrgoni, Barbara. 1995. "La Venere Ottentotta. Un'invenzione antropologica per 'La difesa della razza'." *Il Mondo* 3 (2): 366-375.
- Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Veracini, Lorenzo. 2010. *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Wolfe, Patrick. 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research* 8 (4): 387-409.

Gaia Giuliani (PhD, University of Torino, 2005; Postdocs: University of Bologna, 2009; University of Technology Sydney, NSW 2010) is FCT post-doctoral researcher at the Centro de Estudos Sociais (CES), University of Coimbra (Portugal) (2015-2021) and founding member of InteRGRace – Interdisciplinary Research Group on Race and Racisms (University of Padova). Among her publications: *Beyond curiosity. James Mill e la nascita del governo coloniale britannico in India* (Aracne 2008), *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani* (with Cristina Lombardi-Diop, Le Monnier 2013, first prize 2014 in the 20th-21st century category by the American Association for Italian Studies), and the edited book *Il colore della nazione* (Le Monnier/Mondadori Education 2015). She is one of the Italian translators of R. Guha, G.C. Spivak, T. Asad, J. Butler, and Ch.T. Mohanty.